

Tempo e Reflexão em Merleau-Ponty

Alberto Alonso Muñoz

**Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Filosofia da
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo
sob orientação da Prof^a Dr^a Marilena de Sousa Chaui**

Dezembro de 1993

índice

Nota Introdutória.....	4
Capítulo I:	
A Reflexão ao Revés.....	6
Capítulo II:	
O Reverso da Reflexão.....	38
Capítulo III:	
A Reflexão Acabada.....	79
Capítulo IV:	
O Sistema da Temporalidade.....	132
Capítulo V:	
A Reflexão e o Tempo.....	169
Conclusão:	
A Forma da Filosofia.....	213
Bibliografia Citada.....	217

Nota Introdutória

Neste trabalho, pretendeu-se apenas proceder a uma análise do sentido do *projeto* de Merleau-Ponty. A escolha do tema da reflexão e de seu vínculo com a temporalidade poderá permitir explicitar o objetivo último que Merleau-Ponty pretendia alcançar na sua recusa dos procedimentos de reflexão que, a seus olhos, dominavam a cena filosófica de Descartes a Husserl. Não se trata, portanto, de uma apresentação panorâmica das análises específicas presentes na *Phénoménologie de la Perception* ou em *Le Visible et l'Invisible*, obras sobre as quais este trabalho centraliza a atenção: a tarefa é, antes, a de delinear as condições de possibilidade que a filosofia de Merleau-Ponty estabelece para o início das análises concretas, condições estas jamais inteiramente explicitadas em suas obras, e cujo levantamento permitiria esclarecer o *sentido* dessa filosofia. Nas descrições específicas de cada território da experiência, que procedimento geral estaria sendo empregado, sob que condições ele se torna possível e a que resultados ele permite chegar? Feita a crítica à noção de *redução transcendental*, como poderá e deverá ser a reflexão agora? E, enfim, qual o sentido último da insuficiência, para Merleau-Ponty, de suas homônimas anteriores?

Estas preocupações conduziram, pois, a uma dupla limitação do trabalho. A primeira, já enunciada, refere-se a uma quase total ausência de uma análise das descrições merleau-pontyanas das diferentes "camadas do *Lebenswelt*": quando estes resultados forem introduzidos, só o serão para permitir depreender, a partir deles, o tipo de reflexão que está sendo empregado ali, e as condições de possibilidade dessa reflexão. A essa limitação propriamente temática da pesquisa sobrepõe-se uma outra, propriamente historiográfica: o trabalho centra-se na *Phénoménologie de la Perception* e em *Le Visible et l'Invisible*, a referência a outros textos vindo apenas a apoiar ou a esclarecer

temas referentes a essas duas obras, sempre sem qualquer pretensão à exaustividade.

Que fique expresso aqui meu mais profundo reconhecimento à prof^a. Marilena Chaui, sem cujo apoio e entusiasmo este trabalho (e provavelmente trabalho algum) teria sido possível, por, da iniciação científica ao mestrado, tê-lo orientado. Aos prof^s. Lúcia e Bento Prado Jr., Sérgio Cardoso e José Arthur Giannotti, com quem pude discutir diversos tópicos relativos a temas aqui tratados, e também pelo auxílio recebido em diferentes circunstâncias. Agradeço aos prof^s. Luis Roberto Monzani e Carlos Alberto Ribeiro de Moura, que me deram o privilégio de tê-los como meus primeiros leitores. Ao grupo de bolsistas do CEBRAP, pela proveitosa discussão da versão preliminar do texto. A meus amigos Idone Bringhenti, Paulo Vieira Neto, Vinícius de Figueiredo, Maria Isabel P. Limongi, Bento Prado Neto, Raquel Prado, Richard Simanke e, sobretudo e principalmente, Cristina Prado, pela paciência e pelo apoio. Ao CNPq, num primeiro momento, e à CAPES e ao CEBRAP, num segundo momento, pelo financiamento desta pesquisa.

Este trabalho fica dedicado a meus pais e à Ana.

Alberto Alonso Muñoz
Dezembro de 1993

Capítulo I

A REFLEXÃO AO REVÊS

I

Uma das características do *procedimento de reflexão*¹ empregado na *Phénoménologie de la Perception* consiste em instalar o leitor numa espécie de *movimento pendular* que o desloca das teorias da percepção (ou antes, da imagem que estas se fazem da percepção) até percepção efetiva, e, através de contraprovas, o conduz de volta, da vivência perceptiva ao domínio das teorias. A aplicação desse procedimento já na "Introdução" da *Phénoménologie* mostrará que, qualquer que seja o campo teórico que se escolha para examinar a percepção – seja um "objetivismo ingênuo", como aquele que segundo a *Phénoménologie*, domina as teorias psicológicas e fisiológicas da percepção, sejam as perspectivas propriamente filosóficas (o empirismo ou seu correlato, o intelectualismo) – nunca se consegue uma descrição que lhe seja realmente adequada. Desde então, não é de se surpreender que a primeira parte da "Introdução" se dedique à crítica da noção de *sensação*: sendo essa a categoria que em contrariamos no cerne tanto do objetivismo quanto do empirismo ou do intelectualismo (que "vive da refutação do empirismo"), contrapô-la à estrutura

¹ Não se trata de um procedimento meramente estilístico: esse mecanismo é a condição para que o leitor filosófico, como que enfeitado pela "atitude natural", possa ser levado a empreender um *esforço reflexionante* que romperá o sortilégio pelo qual se achava dominado. Esse procedimento conduz o leitor, assim, à neutralização dos "préjugés" da atitude natural, desviando sua atenção dos objetos para o *modo de apresentação* dos objetos (o "espetáculo perceptivo"). Cf. a esse respeito, a estratégia a empregar no caso do filósofo empirista: *Phénoménologie de la Perception*, p. 31. É já, como veremos mais adiante, uma consequência da "reflexão finita".

essencial da experiência perceptiva significaria pôr à prova seu poder explicativo da percepção. Desde que cumpre testar a validade desses pontos de vista teóricos a fim de evidenciar sua insuficiência, começar pelo exame da noção de sensação pareceria ser certamente o procedimento mais recomendável: trata-se, pois, de opor a estrutura da vivência perceptiva à construção que dela nos oferecem essas doutrinas. Todavia, confrontar teoria e experiência não deverá significar opor simplesmente cada termo da teoria ao mero fato perceptivo e Merleau-Ponty é claro quanto à noção de sensação poder permanecer, em fisiologia, apenas um termo teórico, desempenhando unicamente um papel explicativo ou preditivo, mas jamais se referindo a uma parte real da vivência perceptiva, o que indica que o objetivo dessa investigação deve ser encontrado em outro lugar². Ao contrário, o que, de acordo com a *Phénoménologie de la Perception*, deve ser confrontado com a essência da percepção, atingida por um certo procedimento reflexionante, é antes a *imagem* pela qual nessas teorias a experiência perceptiva é *representada*: o que se deseja saber é, assim, se o quadro que constroem sobre *como deveria ser* a percepção descreve adequadamente *a maneira como ela de fato é*³. Donde a necessidade de analisar, além de sua estrutura, *a gênese teórica dessa imagem*: a análise da noção de sensação deve permitir que se descubra algo como o *vício fundamental* comum a todas essas teorias – como veremos, uma certa "contra-reflexão", um procedimento tácito e ingênuo que sistematicamente efetuará a naturalização da consciência.

Ora, a *Phénoménologie* não economizará nos exemplos de que a imagem da percepção que tais doutrinas formulam é inteiramente inadequada. Retornemos, no momento sem maiores detalhes, ao conceito de *sensação*: ela poderia ser definida seja como uma "impressão pontual"⁴, caso a tomássemos subjetivamente, como a costuma imaginar a psicologia associacionista; seja como uma

² Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 13, com relação às duas primeiras noções de sensação apresentadas: "na falta de uma experiência de sensação, encontramos ao menos, em suas causas e em sua gênese objetiva, *razões para pantê-la como conceito explicativo?*". Grifos nossos.

³ Cf. *id.*, *ibid.*

⁴ Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 9: "Eu poderia, de início, entender por sensação *a maneira pela qual eu sou afetado* e o provar [*l'épreuve*] de um estado de mim mesmo". Grifos nossos.

"propriedade do objeto" ⁵ (a "cor do objeto"), e que seria, talvez, a maneira como a óptica e a geometria da visão costumam concebê-la desde Galileu e Descartes; seja, enfim, como o sinal elétrico, resultante de um estímulo nos receptores sensíveis a deslocar-se pelos condutores nervosos até o cérebro, como será pensada pela fisiologia, isto é, em terceira pessoa ⁶. Qual a característica comum a essas três diferentes definições do conceito que, aos olhos de Merleau-Ponty, estará na base do empirismo e do intelectualismo? Nos três casos, o conceito de sensação só parece evidente porque a percepção é interpretada através do código dos objetos materiais, tornando-se assim um ser "completamente determinado". O que está na base desse procedimento é uma espécie de "contra-reflexão", algo como uma **reflexão ao avesso**, que seria, para um fenomenólogo, o sinal evidente de que tais pontos de vista teóricos se moveriam no interior do território da "atitude natural": desde então, ao invés de se recuar das coisas ao modo de dar-se das coisas, portanto do percebido ao fenômeno perceptivo, podendo-se, desta forma, compreender a possibilidade mesma da constituição perceptiva do mundo e a especificidade da percepção diante do domínio de validade das análises da natureza, percorrer-se-ia a trajetória inversa e se começaria por assimilar o fenômeno perceptivo às coisas percebidas – transforma-se assim o fenômeno em **fato** ⁷. Esse equívoco fundamental contaminaria a teoria inteira,

⁵ Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 10: "O vermelho e o verde não são sensações, são sensíveis, e a qualidade não é um elemento da consciência, é uma propriedade do objeto".

⁶ Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 13: "Ela [a fisiologia] começa por situar seu objeto no mundo e por tratá-lo como um fragmento da extensão". Agora, a sensação somente será concebível se se admitir "um trajeto anatômico que conduz de um **receptor** determinado por um **transmissor** definido a um posto gravador especializado ele também".

Trata-se realmente de **três** definições interdependentes e indiretas, condicionadas, em última instância, por essa imagem, e não, como pretende Monika M. Langer (*Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception – A Guide and Commentary*, Londres, Macmillan Press, 1989, p. 4-5), de três definições sem relação entre si. A esse respeito, veja-se *Phénoménologie de la Perception*, p. 12-13: "As duas definições de sensação que acabamos de tentar [Merleau-Ponty refere-se às duas primeiras definições] só eram diretas em aparência. **Viu-se que elas se modelavam sobre o objeto percebido**". Como veremos, trata-se das três únicas perspectivas possíveis que se pode forjar a partir do modelo **naturalizante** da percepção.

⁷ Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 12: "A qualidade determinada, pela qual o empirismo pretendia definir a sensação, é um objeto, não um elemento da consciência, e é o objeto tardio de uma consciência científica": ou, uma página antes: "Há duas maneiras de se enganar sobre a qualidade: uma é fazer dela um elemento da consciência quando ela é objeto para a consciência, de tratá-la como uma impressão quando ela tem sempre um sentido, o outro é

corrompendo toda a definição da percepção: a percepção nos dá acesso a um mundo de objetos exteriores uns aos outros, objetos perfeitamente delimitados no espaço e no tempo, objetos plenos envolvidos ou situados num vazio físico, objetos cujo conjunto constitui para nós o que a física chama de "natureza" – todas essas características deveriam poder ser reencontradas a ferro e fogo na essência do fenômeno perceptivo a partir do momento em que a percepção passar a ser compreendida como fato e perder sua especificidade ao ser assimilada ao território dos *objetos*⁸. Que passarão a ser, pois, as sensações? Bastaria atentar para as definições apresentadas para verificar que, em qualquer caso, elas são os *átomos* em que se resolve a percepção: fragmentos, exteriores uns aos outros, perfeitamente definidos, determinados e plenos (ao menos *de direito*, isto é, ao fim da análise), em tudo possuidores das mesmas características dos objetos da percepção. É nisso justamente que consistirá a naturalização da percepção, naturalização ou reflexão ao avesso que será, do ponto de vista da *Phénoménologie de la Perception*, o procedimento fundamental leva à perda da especificidade do fenômeno perceptivo enquanto tal⁹.

Ora, uma vez naturalizada a percepção, ela passará inevitavelmente a incorporar uma contingência inteiramente artificial: quaisquer fenômenos de antecipação ou de horizonte,

acreditar que este sentido e este objeto sejam plenos e determinados. E o segundo erro, como o primeiro, vem do prejuízo do mundo".

⁸ Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 11: "Nós cometemos o que os psicólogos chamam de « experience error », isto é, supomos de imediato em nossa consciência coisas que nós sabemos estar nas coisas. Fazemos a percepção com o percebido. E como o percebido ele mesmo não é, evidentemente, acessível senão através da percepção, nós não compreendemos finalmente nem um nem outro. Estamos presos ao mundo e não chegamos a destacarmo-nos dele para passar à consciência do mundo".

Convém lembrar que o tema da naturalização da consciência – tema com o qual Husserl não cessou de debater-se desde, pelo menos, *Die Philosophie als Strenge Wissenschaft* – e a crítica ao código espacializante que, imperando no território da atitude natural, impede que se conceba, enquanto se permanece no seu interior, uma teoria do conhecimento não problemática, são tópicos desenvolvidos também por Willian James nos *Principles of Psychology*, particularmente na crítica à "*psychologist's fallacy*", ou seja, a transposição de propriedades dos objetos ao "*stream of thought*". Cf. *Principles of Psychology*, N. York, Dover Publications, vol. 1, p. 196 e segs.

⁹ De alguma maneira, é possível descobrir aqui um certo parentesco entre a estratégia da crítica de Wittgenstein nas *Philosophische Untersuchungen* ao "agostinianismo" – a idéia de que a relação de correspondência nome-objeto possa servir para compreender a *totalidade* do funcionamento da linguagem –, e aquela da crítica de Merleau-Ponty à naturalização do campo perceptivo. Em ambos os autores, a denúncia do reducionismo é o núcleo da crítica.

por exemplo, passam a ganhar um colorido subjetivo. E não sem razão: pois se fenômeno perceptivo não é um dado já preenchido por um *sentido imanente*, mas apenas um agregado de sensações atomizadas, o sentido só poderá ser o resultado de uma constituição por uma subjetividade. Se o sentido é *constituído*, não *se constitui* na mera apresentação do dado, então ele deve ser-lhe *exterior*. E por mais que o intelectualismo, como veremos no próximo capítulo, se esforce por superar o problema da exterioridade do sentido ao dado perceptivo, por mais que se esforce por mostrar, contra o empirismo, que é insuficiente considerar a percepção apenas como um mero agregado, tanto o momento de agregação quanto as partes do agregado permanecem, mais uma vez, *discerníveis de direito*, o sentido portanto permanecendo exterior e como que acrescentado ao dado; para ambos, os fenômenos de antecipação ou de horizonte deixam de pertencer à percepção para tornarem-se apenas o resultado de operações subjetivas, sem direito de cidadania entre os conteúdos da percepção. Desta maneira, que a face do cubo evoque os perfis invisíveis para mim, que eu perceba a face do cubo e, ao mesmo tempo, a veja como o lado contrário de um perfil que verei em seguida – todas essas propriedades sem as quais a percepção *sequer seria pensável* passam a ser consideradas meros acessórios oferecidos por uma subjetividade a um dado perceptivo em si despido deles e que permanece a eles indiferente. Traduzido através do código naturalizante – “partes extra partes” – o mecanismo da evocação dos perfis deixa de ser uma *propriedade inerente* ao fenômeno perceptivo: eu *espero* ver uma outra face seja porque o hábito a isso me compele – e então a percepção integral passa a não ser outra coisa senão uma *hipótese* feliz –, seja porque assim foi constituída graças à imaginação produtiva, ou alguma outra faculdade qualquer – e então a percepção é apenas o resultado de uma atividade predicativa, *juízo*. Nos dois casos, a percepção jamais é o que *realmente* é: a configuração de um sentido concomitantemente à apresentação dos conteúdos imediatos da percepção. Nos dois casos, o fenômeno integral da percepção ganha uma contingência que não lhe pertence, que não é aquela que lhe é própria; nos dois casos, torna-se um todo por agregação quando na realidade é um todo sintético, como seria possível comentá-la empregando a linguagem das *Logische Untersuchungen*.

O quadro que acabamos de construir, certamente ainda bastante sumário, constitui a miragem na qual, para Merleau-Ponty, todos os esquemas naturalizantes depositam sua fé. Uma vez que o fenômeno perceptivo é construído dessa maneira – por agregação de elementos – a ciência (e as filosofias parasitárias que estariam nela subjacentes, o "empirismo" e o "intelectualismo") passa a submeter-se à exigências arbitrárias de um espectro imaginário que se distancia longamente do fenômeno perceptivo efetivo. Tudo ocorreria agora como se as doutrinas naturalizantes investigassem uma percepção imaginária e somente de tempos em tempos espreitassem o fenômeno perceptivo efetivo a fim de sustentarem sua percepção imaginada num ou noutro ponto qualquer que concordasse com a percepção efetiva, perdurando desse modo na ilusão de que analisam algo de concreto¹⁰. E quando a percepção desmentir a teoria sobre ela, não se hesitará em lançar mão de tantos subterfúgios *ad hoc* quantos forem necessários para assegurar a permanência do núcleo de seu discurso teórico, a saber, o ponto de partida que reiteradamente traduz a percepção na linguagem dos objetos naturais. Não há aqui, portanto, experiência crucial possível, falseamento da teoria (como, aliás, malgrado o que possam pretender alguns, jamais ocorrerá "em estado puro" na investigação científica¹¹), e por uma razão bastante simples: no estado de delírio ou alucinação em que, como pretende a *Phénoménologie*, se encontram as investigações sobre a percepção, todo confronto da teoria com a experiência só poderia ser o confronto de uma teoria com uma experiência *impregnada pelos pressupostos teóricos*, uma experiência que, dessa maneira, era muito mais uma miragem que qualquer coisa de real¹². Na verdade, segundo Merleau-Ponty o confronto ocorreria entre a teoria e uma "base empírica" imaginária estabelecida pela própria teoria, logo, entre a teoria e ela própria, o que impedia qualquer falseamento, qualquer "experimento crucial", e que conduzia a teoria ao destino de ver-se sempre "verificada" e a flutuar no espaço do imaginário¹³.

¹⁰ Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 17-19.

¹¹ Cf. *Id.*, *ibid.*, p. 11.

¹² Cf. a nota 2 da p. 15 da *Phénoménologie de la Perception*.

¹³ Referindo-se à lei de constância nos receptores sensíveis especializados, a *Phénoménologie de la Perception* afirma (p. 15) que ela "não se pode fazer valer, contra o testemunho da consciência, de nenhuma experiência crucial em que ela não esteja já implicada, e em toda parte em que se acredita estabelecê-la ela está já suposta". O que se pode fazer – e é esta a tarefa

Não sendo jamais problematizada a adequação do ponto de vista ontológico da teoria ao objeto que ela pretende investigar, pode-se dizer que, uma vez que se sustentam apenas longinquamente sobre a experiência perceptiva concreta, as teorias clássicas da percepção não seriam outra coisa senão **metafísica**: metafísica no pior sentido do termo, metafísica que ocupa um "lugar científico" sem qualquer direito, impedindo o desenvolvimento de uma **verdadeira ciência** da percepção ¹⁴.

Para proceder ao desencantamento ou desenfeitiçamento do cientista e do filósofo naturalizantes seria preciso, então, começar por resgatar a estrutura efetiva do fenômeno perceptivo e por contrapô-la ao "deveria ser" do empirista e o intelectualista: tal é a tarefa que se propõe a *Phénoménologie de la Perception* – donde, portanto, seu "método pendular". Qual seria então a essência do fenômeno perceptivo efetivo? Digamos que as propriedades estruturais essenciais da percepção surgirão, pouco a pouco, nos antípodas dos resultados do método tácito a que chamamos anteriormente de "contra-reflexão" ou "reflexão ao avesso": a contra-reflexão, ato inicial da comédia naturalizante, começava por assimilar a percepção ao percebido, e por transferir-lhe então todas as propriedades ontológicas que habitualmente encontramos nas coisas. A contra-reflexão inserirá a percepção num universo de objetos **completamente determinados**, exteriores uns aos outros e só acidentalmente relacionados, e procurará pensá-la como mais uma **coisa** pertencendo ao mundo da **res extensa**. Ora, a característica essencial do fenômeno perceptivo, de acordo com a *Phénoménologie*, é a de **jamais ser interpretável pelo código da determinação completa**: cada "propriedade" ou "qualidade" "abre-se" sobre as outras,

da "Introdução" – é apenas indicar, pelo confronto com uma descrição da experiência, o que o empirismo perde, obscurece ou não pode explicar.

¹⁴ Seria legítimo perguntar se a descrição da experiência, empreendida pela *Phénoménologie*, garante-se, ela mesma, contra a "reprodução dos **préjugés**". A objeção tem seu fundamento, mas é preciso atentar para o âmbito da objeção de Merleau-Ponty: no caso do empirista, é a inadequação do emprego da **Erklaerung** sem uma prévia **Beschreibung** que está sendo posta em questão. Noutros termos: a dificuldade empirista surge a partir de um "otimismo" exagerado, uma exagerada confiança nos poderes de uma **Erklaerung** autônoma, que poderia, **sozinha**, abarcar a totalidade da experiência. Não se trata, é preciso notar, de uma estratégia que limitaria a **Erklaerung**: ao contrário, para que ela de fato toque a experiência é preciso dispor previamente do lastro de uma **Beschreibung** que a sustentará. A objeção agora à estratégia merleau-pontyana deve incidir sobre o estatuto mesmo da **Beschreibung**: existirá uma **Beschreibung** da experiência inteiramente isenta de pressupostos?

"comunica-se", "evoca", "antecipa", "relaciona-se internamente" com as outras, jamais é dotada de "limites ou fronteiras precisas", está sempre a "transcender-se na direção de um outro perfil", uma outra propriedade, um outro *noema* co-presente. E, sem que para tanto seja preciso recorrer a uma subjetividade constituinte, empírica ou transcendental, complemento indispensável do pressuposto de que a percepção é composta de sensações, o sentido se mostrará sempre *interior* ao dado perceptivo, *será sempre justamente essa "comunicação interna"* entre os diferentes *noemas*. Pode-se já entrever o que Merleau-Ponty poderia ganhar ao prescindir da noção de sensação, ou melhor, ao prescindir do *ponto de partida teórico* que fazia da sensação o átomo em que se podia resolver a percepção: à contingência irremediável que estaria no cerne de uma percepção construída sobre a independência e a exterioridade recíproca dos diversos átomos perceptivos pode-se opor agora *uma certa necessidade*, certamente diferente da necessidade de uma proposição analítica, mas também jamais identificável àquela "necessidade" problemática que derivava de uma subjetividade constituinte. A necessidade a que se pretende chegar, como pouco a pouco se verá, é agora uma propriedade da estrutura interna do fenômeno perceptivo enquanto tal. Vínculos de necessidade que a "Teoria dos Todos e das Partes" das *Logische Untersuchungen* denominavam de "relações de *Fundierung*".

II

Logo após haver feito, na primeira parte do capítulo I de *Le Visible et l'Invisible*, o inventário do modo de funcionamento *paradoxal* do mundo da fé perceptiva¹⁵ – por exemplo, o fato de "estarmos certos" de ter *acesso à objetividade* através de uma vivência que entretanto permanece sempre *subjéctiva* –, Merleau-Ponty passa a proceder a um ajuste de contas com a primeira estratégia que se apresenta como candidata à explicação desse comportamento desconcertante da racionalidade perceptiva: chamemo-la, na falta de um termo melhor, de *objetivismo*. O primeiro passo dessa estratégia será considerar essas "antinomias irredutíveis", que se revelam no uso da reflexão, como pertencentes ao "universo confuso do imediato, do vivido ou do homem vital, que por definição é sem verdade", devendo pois ser provisoriamente esquecidas¹⁶ até que a ciência explique, "por suas condições e de fora, esses fantasmas em que nos enleamos"¹⁷. Este será, pois, o território das ilusões subjéctivas: somente ao objetivo – "o que logrei determinar pela medida ou, mais geralmente, pelas *operações* autorizadas pelas

¹⁵ A respeito do procedimento reflexionante que Merleau-Ponty emprega na primeira parte de *Le Visible et l'Invisible*, e que é analisado mais cuidadosamente no capítulo III, "*Interrogation et Intuition*", onde Merleau-Ponty tematiza o tópico da reflexão na fenomenologia de Husserl, cf. nosso capítulo III. Deveremos analisar com mais cuidado, no capítulo V, os pontos de ruptura e de continuidade que definem as relações entre *Phénoménologie de la Perception* e *Le Visible et l'Invisible*: como se verá, encontraremos mais traços de continuidade do que ruptura entre elas.

¹⁶ Merleau-Ponty reproduz aqui o processo, descrito por Husserl na *Krisis der europaischen Wissenschaften und die Phaenomenologie*, que começa por colocar entre parênteses o propriamente vivenciado, passa pela distinção cartesiano-lockiana entre qualidades primárias e qualidades secundárias e deságua, por fim, na constituição da física moderna. Movimento que, para Husserl, redundava na naturalização da consciência e na impossibilidade de constituição de uma teoria do conhecimento realmente rigorosa, uma vez que o código naturalizante, que permitiu a clivagem entre a vivência subjéctiva e sua referência objetiva, ao comentar a relação entre ambos a partir de uma linguagem espacializante termina por impedir que se possa conceber uma relação entre conteúdos que só podem ser pensados como *dentro* ou *fora* da consciência. Desde então, é necessário uma "operação fundamental", a *epoché*, que terá por função neutralizar a absorção da consciência ao mundo dos objetos extensos. É desnecessário mostrar a relação da crítica husserliana à assimilação da consciência às coisas, e a de Merleau-Ponty à naturalização da percepção: esta última acha, evidentemente, seu ponto de inspiração naquela. Deveremos retornar ao assunto com mais vagar no capítulo III. Cf., entretanto, a esse respeito, Carlos Alberto Ribeiro de Moura, *Crítica da Razão na Fenomenologia*, São Paulo, Nova Stella, 1989, cap. IV e V, e também, em particular, "A Ciência e a « Reflexão Radical »", in *Manuscrito*, v. 1, n.º 1, 1977.

¹⁷ *Le Visible et l'Invisible*, p. 31.

variáveis ou entidades por mim definidas a propósito de uma ordem de fatos" ¹⁸ – se atribuirá o privilégio de ser a efetiva instância ontológica, última e única:

"Assim, a ciência começou excluindo todos os predicados atribuídos às coisas por nosso contacto com elas. A exclusão, aliás, é apenas provisória: quando aprender a investi-lo, a ciência reintroduzirá pouco a pouco o que de início afastou como subjetivo; mas reintegra-lo-á como caso particular das relações e dos objetos que definem o mundo para ela. Então o mundo se fechará sobre si mesmo e, salvo por aquilo que em nós pensa e faz a ciência, salvo por esse espectador imparcial que em nós habita, viremos a ser partes do Grande Objeto" ¹⁹

"Reintroduzirá pouco a pouco o que de início afastou", "reintegra-lo-á como *caso particular* das relações e dos objetos *que definem o mundo para ela*", "viremos a ser *partes ou momentos do Grande Objeto*": esta estratégia, que de acordo com *Le Visible et l'Invisible* teria dado mostras, *durante algum tempo*, de viabilidade no domínio dos objetos da física, permite ser aplicada à "nossa abertura ao mundo", ou seja, no nosso caso, ao território da percepção? Merleau-Ponty notava em *L'Oeil et l'Esprit* que a *ontologia de Descartes* não era ingênua: a *explicação* da percepção podia perfeitamente conviver com sua *descrição* imanente, a primeira se detendo tão-logo se percebesse um descompasso com a segunda, da mesma maneira que as considerações a respeito da *res extensa* conviviam com as considerações sobre a essência da *res cogitans* ao mesmo tempo que a relação entre ambas permanecia uma obscuridade – positiva, sem dúvida – que ultrapassava os limites da inteligibilidade definida pelo método da evidência das idéias empregado nas *Meditações* ²⁰. Mas, se para Descartes eram claros os limites de sua ontologia, o mesmo não ocorrerá com a *ontologia cartesiana* de seus epígonos contemporâneos, que sofreria de uma cegueira irremediável. Assim, o desenvolvimento da física contemporânea, por exemplo, levou a que fossem considerados como "entidades físicas últimas" as "relações entre observador e observado". Apesar disso, não teria havido, em contrapartida, a necessária reformulação naquela ontologia que elegia como objetos físicos últimos as determinações do objeto, de sorte que as "considerações de escala", o

¹⁸ Cf. *id.*, *ibid.*

¹⁹ *Id.*, *ibid.*, p. 31.

²⁰ Cf. *L'Oeil et l'Esprit*, parte III. Cf. também a discussão mais adiante, no nosso segundo capítulo.

"comportamento estranho" das partículas microscópicas, os fenômenos que só são possíveis "para determinada posição do observador" continuariam a ser interpretados como passíveis de derivação a partir das propriedades de certos objetos físicos. Procedimento que lançaria a física num estado de crise permanente, tal como estão em crise permanente os objetos revisáveis aos quais a percepção se abre e de onde a física retira seu "ponto de apoio".

Mas não é tanto no tópico da física e de seu cartesianismo bravo onde devemos deter nossa atenção, mas no cartesianismo que se espalhou até a psicologia e a fisiologia, e que teria inspirado uma ciência do "psiquismo" e do corpo humano "nos mesmos moldes que a ciência dos objetos". O resultado é que a psicologia teria forjado, num primeiro momento, seu objeto a partir do modelo dos objetos extensos: o "psiquismo" (como já vimos, "uma noção tão mítica quanto as das sociedades ditas arcaicas"), *imaginado* como escondendo-se em algum fundo falso do espaço atrás do corpo humano visível. E a fisiologia, segundo *Le Visible et l'Invisible*, não fez diferente: se a "objetividade" deve ser entendida como a propriedade daquilo que é "objetivo" – entenda-se, das *coisas* que a percepção nos oferece – uma ciência "objetiva" do corpo deverá também concebê-lo e decodificá-lo pelo código das relações entre "função e variável". Enfim, a teoria da percepção, a teoria desta "abertura ao mundo", misto de psicologia e de fisiologia, daria o último arremate a essa miragem a que nos referimos anteriormente, quadro que ilustra de maneira exemplar esse código ontológico arraigado no "pensamento objetivista", do qual só com imensa dificuldade a ciência poderia desvencilhar-se:

"desde que se pare de pensar a percepção como ação do puro objeto físico sobre o corpo humano e o percebido como resultado « interior » dessa ação, parece que toda a distração entre o verdadeiro e o falso, o saber metódico e os fantasmas, a ciência e a imaginação, vêm por água a baixo. [...] Ao mesmo tempo que « idealizava » o mundo físico, definindo-o por suas propriedades inteiramente intrínsecas, por aquilo que ele é em seu puro ser de objeto diante de um pensamento ele também purificado, o cartesianismo, querendo ou não, inspirou uma ciência do corpo humano, que também se decompõe num entrelaçamento de processos objetivos, prolongando essa análise, justamente com a noção de sensação, até o « psiquismo ». Ambas as relações são solidárias e devem ser destruídas juntas. É somente regressando à fé perceptiva para retificar a análise

cartesiana que faremos cessar a situação de crise em que se encontra nosso saber quando acredita fundar-se sobre uma filosofia que as suas próprias tentativas destroem" ²¹.

Entenda-se: não que não se deva investigar, do interior do campo científico, a possibilidade do conhecimento ²². Todo o problema reside no fato de que esse trabalho, "indispensável para sairmos da confusão em que nos deixa a filosofia dos cientistas", não pode ser feito *inteiramente* por eles, "porquanto o pensamento científico se move no mundo e o pressupõe em vez de tomá-lo por tema". Noutros termos: porque se move no que Husserl chamava de "atitude natural" e não a ultrapassa atingindo o modo de organização do comportamento perceptivo que *apresenta* os objetos, o "pensamento científico" não consegue realizar uma *reflexão radical*. Mas trata-se de uma tarefa que, por outro lado, não é alheia à ciência, que seria – e convém notar, Merleau-Ponty repete nestes passos o *Leitmotiv* clássico da fenomenologia, a saber, a necessidade de ultrapassar a "crise do saber" mediante uma "investigação fundamental" – *exigida* pelos próprios impasses da ciência e, muitas vezes, realizada por ela de maneira tácita.

Desta forma, Merleau-Ponty parece não recusar *a priori* a necessidade de uma explicitação *interna* à ciência do modo de conhecer. O que Merleau-Ponty detectaria como a forma mais acabada de objetivismo ingênuo é a idéia de assimilar a percepção, em cada um de seus momentos constitutivos, ao domínio dos objetos (ou, se preferirmos, a tentativa de absorver a experiência perceptiva ao território dos *factos*): a ênfase da crítica reside assim neste *movimento* inicial que não recuaria para uma análise da percepção mas, caminhando na direção contrária, a instalaria no meio das coisas e passaria a estudá-la como mais uma delas. Ora, não será difícil detectar as fontes do poder de ilusão dessa miragem se se lembrar a imagem que servia de objeto para essa investigação da percepção: esse quadro mostrava, 1^o, um "*sujeito qualquer*", um mero sujeito humano físico, sem rosto, diante de, 2^o, uma série de *objetos* de contorno e superfícies inteiramente delimitados e determinados, e os dois mediados por, 3^o, um *veículo* (um filete infinitesimal de "radiação luminosa" ou outro veículo qualquer que possa efetuar a

²¹ *Le Visible et l'Invisible*, p. 45-46.

²² De alguma maneira, é exatamente o que propunha Quine em "Naturalized Epistemology". Cf. no capítulo terceiro a resposta de Merleau-Ponty a esta nova forma de "objetivismo".

mediação entre o objeto-coisa e o objeto-sujeito que se está pesquisando), que caminha da fonte luminosa ao objeto, deste aos olhos do observador sem rosto, e de lá é transportado a algures, a, 4^o, um fundo obscuro e indefinido mas que, de alguma maneira misteriosa e a descobrir, é o responsável pela transformação da sensação resultante da ação deste raio luminoso sobre a retina numa *vivência perceptiva completa*, aquela justamente a que "qualquer observador" teria acesso se colocado na mesma posição desse "sujeito humano físico" – abstração feita, num primeiro momento, das idiossincrasias a serem absorvidas pela teoria tão logo seja possível expandi-la na direção de mostrar como as exceções são, na verdade, confirmações das regras. Assim, "porque a percepção nos dá a fé num mundo, num sistema de fatos naturais rigorosamente unido e contínuo, acreditamos que esse sistema poderia incorporar todas as coisas, *até mesmo a percepção que nele nos inicia*" ²³. É justamente nisso que consiste a ilusão naturalizante: a ilusão de que o corpo e a própria vivência perceptiva possam ser assimilados aos objetos que nos são oferecidos através da percepção e que se submetam ao mesmo método pelo qual a física lhes investiga a "natureza". Ilusão ou miragem de que a percepção não possua uma *especificidade ontológica* que a torna irredutível a esse território: o que Merleau-Ponty deve recusar da estratégia objetivista é justamente a idéia de que a percepção possa ser investigada e compreendida pelo método com que a física, desde Galileu e Descartes, sempre se debruçou sobre a *physis*.

III

O *movimento reverso* da reflexão termina por *estabelecer* a percepção em meio aos objetos e, para poder então debruçar-se sobre esse "novo objeto", produz-se uma *imagem* que serve de guia para as investigações. A noção de sensação surge por fim no interior daquele quadro: as três definições que Merleau-Ponty apresenta na *Phénoménologie de la Perception* podem ser concebidas como correspondendo a três diferentes enfoques dessa imagem. Se voltarmos nossa atenção para o "psiquismo", oculto em algum lugar por trás daquele sujeito sem rosto, que circunscreve a esfera da

²³ *Le Visible et l'Invisible*, p. 46-47, grifos nossos.

sua – e da nossa²⁴ – vivência, a sensação será tomada como momento real da experiência perceptiva, *subjetivamente* (embora este termo devesse estar acompanhado de aspas), e será o ponto de partida do empirismo e do intelectualismo filosóficos. Ela também pode ser tanto uma propriedade do objeto transmitida como "input" ao sujeito através de um raio de radiação luminosa – caso em que a atenção se volta para o lugar do quadro em que se situa o objeto percebido e o veículo de sua transmissão até o sujeito. Ou, por fim, pode consistir no circuito nervoso que parte do receptor sensível rumo a uma subjetividade além – nesse caso, estamos interessados no que se passa no *corpo* do sujeito que aparece em nosso quadro. As definições de sensação correspondem, portanto, a *momentos* daquele quadro forjado apressadamente nessa *primeira tentativa de eliminação do irracional*²⁵ que constitui o movimento reverso da reflexão. Contudo, é preciso perguntar o que faz com que fracasse a tentativa de compreender a percepção mediante a noção de sensação. Sabemos que seu uso implica em que se perda a especificidade da essência da percepção; convém agora retornar, de maneira um pouco mais pormenorizada, às críticas de Merleau-Ponty à noção de sensação e a suas conseqüências. Para tanto, detenhamo-nos, de início, nesta última definição deste conceito.

A *Structure du Comportement* insistia longamente em oferecer exemplos da impossibilidade de se compreender o comportamento corpóreo – pensado como interação do organismo com o meio²⁶ – a partir da concepção prévia do organismo como um todo formado por *agregação* de elementos. Dessa maneira, os dois primeiros capítulos da *Structure du Comportement* recusarão, respectivamente, a existência de circuitos nervosos completamente determinados e especializados, e a redução do comportamento animal a um agregado complexo – porém ainda um agregado – de arcos reflexos e condicionamentos. Entretanto, o tema principal da *Structure du Comportement* não era tanto a análise da percepção como tal, mas antes o tópico mais geral da necessidade de se compreender as relações organismo-meio recorrendo à categoria de

²⁴ É por esse motivo que uma análise *imane*nte da percepção pode refutar um esquema de explicação que se pretende *não-introspectivo*, ou seja, "objetivo".

²⁵ Veja-se, a esse respeito, *Le Visible et l'Invisible*, p. 34 e *Phénoménologie de la Perception*, p. 17. O projeto de Merleau-Ponty apresenta-se, mais uma vez, como um "racionalismo radical".

²⁶ Cf. a "Introdução" da *Structure du Comportement*, p. 1-3.

estrutura – que Merleau-Ponty resgata da *Gestalttheorie* depurando-a de seus compromissos com um atomismo ontológico –, concebida como totalidade integrada de partes componentes não-independentes. E era por deter-se nesta perspectiva *genérica* que a parte final da *Structure* apenas antecipava os resultados a serem desenvolvidos na *Phénoménologie*, permanecendo pouco elaborado o problema das relações entre a consciência perceptiva (já então tida como forma fundante do conhecimento em geral) e seus objetos ²⁷.

Na *Phénoménologie de la Perception*, entretanto, a crítica à noção de sensação, tal como compreendida pela fisiologia, insere-se no quadro de uma análise dos mecanismos corpóreos que antes "preparam" que "condicionam" a percepção ²⁸. A argumentação da *Structure du Comportement* é posta agora a serviço da problematização da fisiologia clássica da percepção: desta maneira, "o mundo objetivo sendo dado, admite-se que ele confia aos órgãos dos sentidos mensagens que devem portanto ser conduzidas, depois decifradas, de modo a reproduzir em nós o texto original" ²⁹. Esse será portanto o princípio que serve de base para essa "teoria fisiológica da percepção", que pretendia ser o último refúgio da noção de sensação depois de ter-se tornado evidente que ela não era um momento da vivência perceptiva ³⁰: doravante ela assumirá a forma da célebre "hipótese de constância", ou seja, o privilégio de uma "correspondência pontual e de uma conexão constante entre o estímulo e a percepção elementar" ³¹. Ora, segundo Merleau-Ponty não teria sido necessário muito tempo para que a psicofisiologia passasse a reconhecer nessa *hipótese* um mero postulado teórico, e em seguida, um princípio problemático: em primeiro lugar, porque

²⁷ É bem verdade que as partes III e IV da *Structure du Comportement* apontam para o problema. Todavia, ele só receberá um tratamento aprofundado na *Phénoménologie de la Perception*, onde será tomado como tema central. Para a compreensão das relações entre a *Phénoménologie* e a *Structure du Comportement*, remetemos o leitor, em primeiro lugar, para o projeto de financiamento de pesquisa enviado por Merleau-Ponty à "Caixa Nacional de Ciências" e seus relatórios de pesquisa, bem como à discussão da *Phénoménologie de la Perception* na Sociedade Francesa de Filosofia (textos publicados em *O Primado da Percepção e suas consequências filosóficas*, Campinas, Papyrus, 1992) e, em segundo lugar, ao texto enviado por Merleau-Ponty a M. Guérault para sua candidatura ao Collège de France, em que a *Phénoménologie* é contraposta à *Structure*.

²⁸ Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 87-90.

²⁹ *Phénoménologie de la Perception*, p. 14.

³⁰ Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 9-12.

³¹ *Phénoménologie de la Perception*, p. 14.

os receptores sensíveis não parecem operar de maneira funcional, o fenômeno perceptivo não aderindo ao estímulo correspondente (a força do som sob certas condições faz com que perca a altura; a adjunção de linhas auxiliares torna desiguais, para a percepção, duas figuras objetivamente iguais, etc). Também porque o percurso que se atribui ao sinal nervoso, como imaginava a fisiologia clássica, não parece corresponder aos fatos descobertos pelas pesquisas: se a lesão cortical dos aparelhos tácteis faz diminuir os pontos sensíveis ao calor, frio, pressão, etc, um estímulo **mais extenso** faz reaparecerem as sensações específicas, evidenciando, já nos níveis mais elementares da sensibilidade, uma **colaboração** dos estímulos parciais entre si, o que "proíbe definir o processo nervoso como a simples transmissão de uma mensagem dada, consistindo as lesões como que num retorno a uma estrutura menos diferenciada e mais primitiva" ³².

Não haveria, pois, como definir um "sensível puro" a partir do interior da pesquisa empírica da fisiologia. Também a noção de sensação não será concebível pela óptica e pela geometria da visão, o que correspondia à definição de sensação que se centrava no objeto percebido. É simplesmente porque a óptica e a geometria da visão não passam, aos olhos de Merleau-Ponty, de construções grosseiras que não são capazes de descrever de maneira adequada a estrutura de fato da vivência perceptiva. A julgar pelo modelo que constroem deveríamos perceber um mundo de "qualidades completamente determinadas e puras", objetos dotados de contornos precisos, e o que não estivesse projetado em nossa retina deveria simplesmente aparecer para nós como um espaço escuro, portanto deveríamos perceber o campo visual envolvido por uma faixa negra. Ora, nada disso acontece, e a região de objetos não-presentes em meu campo visual não é nem negra, nem cinza, mas **indeterminada**, uma "visão de sei lá o quê" ³³; como também não há propriedades completamente determinadas, nítidas, homogêneas, mas qualidades tão ricas e obscuras quanto o campo perceptivo inteiro ³⁴. Neste caso, a essência, isto é, o modo de organizar-se e apresentar-se da vivência perceptiva, desmente a construção erigida em seu nome tendo por base a definição de sensação como ação das qualidades de um objeto inteiramente circunscrito e pleno sobre um sujeito

³² *Phénoménologie de la Perception*, p. 16. Já se insistia na mesma idéia no capítulo I da *Structure du Comportement*.

³³ *Phénoménologie de la Perception*, p. 12.

³⁴ Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 10.

que percebe: nem no corpo, nem no objeto percebido, nem de um lado nem do outro lado do quadro a noção de percepção pode ser inserida sem que seja imediatamente desmentida como categoria teórica. Não há qualidades puras, nem circuitos nervosos estanques.

Nos dois casos, a natureza da vivência perceptiva, por mostrar-se diferente do esperado, desmente o *dever ser* da teoria com um "não é" categórico. Resta saber se a noção de sensação pode ser pensada como *componente real* da vivência perceptiva. Pois é claro que se a percepção passou a ser vista através das lentes do objetivismo, ela deve, como aquela subjetividade escondida num fundo falso qualquer do quadro naturalizante, e que constitui o *lugar* onde a vivência perceptiva *estaria contida*, ser também assimilável a um objeto da *res extensa*. E tal como os objetos da *res extensa* se definem pela divisibilidade geométrica até um infinitesimal, também a vivência perceptiva deve poder ser feita em mil pedaços, deve ser composta de partes tão minúsculas quanto se quiser, átomos portanto. Ou, se preferirmos, transporta-se os objetos para o interior da consciência, a vivência agora devendo poder ser composta a partir desses elementos: mais uma vez, átomos. Tais átomos, a que nos referimos no início, tais impressões singulares, pontuais, instantâneas e indiferenciadas devem corresponder às *sensações*. E é agora que o empirismo propriamente filosófico deve começar, e tanto o empirismo quanto, à sua maneira, o intelectualismo compartilham desse ponto de partida. A pergunta que se coloca é: é possível reconstruir a percepção *integral* partir da noção de *sensação* como momento real da percepção?

A resposta de Merleau-Ponty a essa questão é, evidentemente, negativa. Em primeiro lugar, cumpre recordar que as *percepções de fato* mais simples que conhecemos dizem respeito a *relações*, jamais a "termos absolutos". O que significa dizer que nada autoriza a distinguir na experiência perceptiva uma camada de *impressões*, e que na percepção cada parte *sempre* "anuncia mais do que ela contém e esta percepção elementar é, pois, já carregada de um *sentido*"³⁵ – basta, para tanto, lembrar dos resultados da *Gestalttheorie*, ou atentar para a experiência perceptiva

³⁵ *Phénoménologie de la Perception*, p. 9.

cotidiana para convencer-mo-nos dessa evidência elementar. Desde então, o descompasso entre a estrutura essencial da percepção e o conceito operatório fundamental do empirismo é incomensurável: a sensação, além de não corresponder a coisa alguma na vivência perceptiva efetiva, *sequer é pensável*. Mas como se verá, não será suficiente solapar as bases do empirismo e do intelectualismo para mostrar que essas "versões filosóficas" do objetivismo ingênuo fracassam ao tentarem descrevê-la e compreendê-la: será necessário ainda combater o empirista no interior de seu próprio terreno de análises, procedendo à anamnese da estrutura da vivência perceptiva efetiva³⁶. Cumpre agora, portanto, verificar como ocorre esse embate no interior da discussão do empirismo enquanto tal para finalmente podermos compreender o que se ganhou de realmente *positivo* após essa crítica à naturalização da percepção. Como veremos ao longo deste percurso, o resultado propriamente positivo será a conquista de um certo *lógos* para regiões da experiência onde, até então, a Razão estava proibida de penetrar.

IV

O leitor da *Phénoménologie de la Perception* há de surpreender-se ao concluir a segunda parte da "Introdução", dedicada à crítica de um *tipo ideal* de filosofia, o *empirismo*: em pouco mais de dez páginas Merleau-Ponty pretende ter mostrado a inviabilidade de toda a reconstrução empirista da percepção. Todavia, trata-se lá não tanto de *refutar* o empirismo – não se refuta uma ilusão, apenas se pode fazer com que ela perca sua positividade³⁷ – do que de proceder à contraprova de suas análises. Compreendamos: se a vivência perceptiva deve poder ser resolvida num conjunto de sensações, então a percepção *integral* deve poder ser *recontruída* a partir delas. Bastaria mostrar então alguns pontos, ainda que sumariamente, em que a vivência perceptiva transborda a análise empirista para evidenciar a insuficiência do ponto de partida. Mas ainda um outro argumento poderia ser levantado a favor de uma crítica sumária: notadamente, o de que não se trata tanto de atacar o empirismo, mas o *procedimento metodológico* que engendra suas análises, cujo pressuposto é a construção de uma *imagem* da percepção – imagem

³⁶ Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 31.

³⁷ Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 31.

que se torna o pretense objeto das investigações – e que só em muito pouca coisa corresponderia à percepção efetiva. Desta forma, na medida em que a condição de existência do empirismo é a aceitação dessa imagem como objeto de análise teórica, que por sua vez encontra sua condição de possibilidade num movimento reverso da reflexão, confrontar a essência da percepção com as conseqüências dessa miragem evidenciará a impossibilidade de recorrer a esse método, uma vez que seu conseqüente efeito será o de atribuir à percepção propriedades ontológicas que esta não possui, e de negar-lhe, em contrapartida, justamente aquelas que mais fundamentalmente definem sua estrutura essencial. Entende-se porque Merleau-Ponty pode deter-se por pouco tempo no empirismo: não se trata de refutá-lo – “de uma maneira geral não se pode refutar descrevendo fenômenos um pensamento que se ignora a si mesmo e se instala em meio às coisas”³⁸ –, não se trata de pôr em xeque cada um dos argumentos por ele empregados, mas apenas de elucidar, primeiro, a insuficiência de seu modelo da experiência perceptiva e, segundo, o equívoco deste tipo de ponto de partida na investigação. Retomemos, agora, ainda que alusivamente, aos passos da argumentação de Merleau-Ponty.

Tomemos três segmentos de reta, de tamanhos desiguais, unidos pelas extremidades de tal sorte que eu diga, ao observar o conjunto, que “vejo um triângulo”. Como “vejo um triângulo”, do ponto de vista do empirismo? Para Merleau-Ponty, a resposta empirista revela desde logo a inadequação de seu ponto de partida teórico³⁹: como a percepção deve poder ser explicada unicamente a partir da categoria de sensação, o “ver o triângulo” deve igualmente poder reduzir-se, de alguma maneira, ao conjunto de impressões a partir das quais ele seria construído. Assim, os três segmentos de reta são vistos “em conjunto” e não discretamente por estarem “próximos uns dos outros”, estarem numa relação de *contigüidade* tal que uma “força” subjetiva – envolta em mistério, mas certamente resultando de uma potência no sujeito que o leva inelutavelmente, em virtude de muitas e muitas “experiências passadas *semelhantes*”, a conectar as impressões próximas, e a separar as distantes – me impele, enquanto sujeito

³⁸ *Id. ibid.*

³⁹ Construimos este “empirismo como tipo ideal” a partir das indicações da segunda parte da “Introdução” da *Phénoménologie de la Perception*. O leitor notará que dificilmente se encontrará, nas grandes filosofias empiristas, exemplos históricos que preencham perfeitamente esse modelo.

que percebe, a justapor os pontos das extremidades dos segmentos de reta, de modo que a figura que vejo, não por si mesma, mas *por minha causa*, deixa de ser um agregado de impressões para se tornar figura para mim. Deixa de ser um agregado de impressões? De maneira nenhuma: ela continua a repousar inteiramente em si, matéria bruta desprovida de qualquer configuração própria: tudo o que não for conteúdo imediatamente presente não poderá, evidentemente, ser considerado como já dado, deve ser derivado, uma vez que se tenha assumido que a única coisa a que se tem acesso na vivência perceptiva são agregados de impressões. E de resto cada um dos segmentos de reta deve, ele próprio, ser compreendido da mesma maneira: pois na medida em que os conteúdos da percepção não me oferecem de fato outra coisa a não ser impressões, isto é, sensações pontuais, o segmento de reta, que envolve uma idéia de relação (trata-se de um "bloco" de espaço) deve também poder ser reduzido a um conjunto de átomos perceptivos – e a contigüidade de cada um desses pontos será a encarregada, aquém do conteúdo perceptivo, de desencadear a atividade das "forças associativas" que os fundirão indissolúvelmente numa linha contínua. Contigüidade neste nível, contigüidade também no nível da conexão entre os segmentos de reta, e assim por diante – lembremos de Willian James: o mundo mostra-se assim organizado para mim porque outra organização seria menos útil para minha sobrevivência. Eu o organizo assim porque aprendi a dispô-lo dessa maneira ao longo das tentativas e fracassos de minha vida – o hábito estaria, em última análise, a serviço da sobrevivência do indivíduo ⁴⁰.

A associação por contigüidade não basta, contudo, para explicar como "vejo um triângulo". Ou melhor, esse tipo de associação é talvez uma figura de uma outra operação, de um certo ponto de vista bem mais fundamental, e da qual ela talvez não seja senão uma segunda potência: a "projeção de lembranças". Pois não basta conectar os segmentos de reta neste nível da *sensibilidade* para chegar a ver o triângulo: para ver o triângulo é preciso uma outra atividade que subsuma a imagem vista a um conceito, atividade que identifique o visto com o já visto, e individualize o "meramente percebido". Mas, não nos esqueçamos, há uma prioridade das impressões. Que poderá ser, agora, identificar o triângulo como triângulo e assim completar a

⁴⁰ Cf. Willian James, *Principles of Psychology, op. cit.*, p. 515 e segs, por exemplo.

percepção? Identificar o triângulo como triângulo e, assim, individualizá-lo, só poderá significar inseri-lo no conjunto de impressões que aparecem *associadas* na minha memória definindo o triângulo: o conceito de triângulo não será outra coisa senão uma impressão igualmente singular, menos "viva" contudo, que se conecta a uma série de outras impressões singulares *semelhantes* de minha memória. Essa *semelhança* entre as impressões – semelhança cega, que o empirismo não explicita, nem pode explicitar se as impressões são e devem permanecer sendo conteúdos singulares e fechados a qualquer inserção intrínseca de relações – dá o sinal para que o adesivo do *hábito* se espalhe entre as impressões mudas e as conecte numa lei de reaparição perante a consciência. Do singular ao universal há ruptura, salto, um salto misterioso que ao hábito e à semelhança compete *explicar*. E enfim, não haveria, no empirismo, em última instância *diferença de natureza* entre o nível da associação por semelhança e o da associação por contigüidade, pois se a contigüidade se encarrega de conectar sensações, as sensações só são conectadas porque o justaposto do passado, em minha memória, se *assemelha* àquele do presente, e porque me *habituei* a completar com imagens as lacunas da percepção.

Com a liga do hábito, a semelhança do inteiramente diverso, e as sensações singulares e atomizadas, pretendeu-se reconstituir a percepção; a descrição apresentada acima acerca do modo de explicação empirista da percepção é o empirismo que aparece como ponto de fuga das análises das duas primeiras partes da "Introdução" da *Phénoménologie de la Perception*. Cumpre, agora, observar como Merleau-Ponty procede à contraprova do empirismo, isto é, verificar de que maneira é possível opô-lo ou confrontá-lo com a estrutura da vivência perceptiva para que se possa descobrir se a versão empirista é capaz de abarcá-la, ou se, ao contrário, ela não transborda os limites dessa construção.

Ora, a crítica de Merleau-Ponty insistirá, a cada passo, nas propriedades da noção de sensação apresentada na primeira parte da "Introdução": ela era, lembremos, "a maneira como eu sou afetado", "o provar um estado de mim mesmo" e "de um « choque » indiferenciado, instantâneo e pontual"⁴¹, o que indicava que a

⁴¹ *Phénoménologie de la Perception*, p. 9.

impressão ou sensação deveria ser entendida como *absolutamente singular*. Definida subjetivamente, ela deveria ser sempre irrepitível, completamente determinada, atômica e individual: guardemos este conjunto de propriedades, pois é nele que se apoiará a contra-argumentação de Merleau-Ponty, propriedades que, de resto, sabemos decorrerem da absorção da sensação ao domínio ontológico das coisas ⁴². A primeira parte da "Introdução" da *Phénoménologie* já se ocupou em mostrar como o conceito de sensação não era passível de *ser vivenciado* – não era concebível, pois, como *parte real* da vivência perceptiva – nem era passível de ser *pensado* – não podia nem mesmo tornar-se uma noção *meramente teórica*, permitindo *explicar* a percepção apesar de não ser um elemento constitutivo do fenômeno perceptivo. Se coube à primeira parte a crítica à concepção de um "campo de impressões", a segunda parte deverá voltar sua pontaria para as leis de coordenação ou organização desse campo. Noutros termos: as leis que determinam uma "natureza humana" ⁴³, nos termos de Hume, exigem uma contraprova. A crítica da associação por contigüidade e por semelhança permite que se verifique, finalmente, que a noção de sensação era de fato a base do equívoco. É por essa razão que a parte II da "Introdução" se abria com a afirmação – a ser demonstrada ao longo dessa seção e da seção seguinte – de que "a noção de sensação, uma vez introduzida, falseia toda a análise da percepção" ⁴⁴.

Pois bem, as leis mais básicas de coordenação das sensações são a associação por contigüidade e por semelhança, como já insistimos anteriormente. A estratégia de Merleau-Ponty consistirá em mostrar que "a significação do percebido, longe de resultar de uma associação, é, ao contrário, pressuposta em todas as associações, que se trate da sinopse de uma figura presente ou da evocação de experiências antigas" ⁴⁵. Começemos pela sinopse: é certo que nosso "campo perceptivo" é feito de "coisas" e de "vazios entre as coisas". Ora, de acordo com o empirismo, a unidade das partes de um objeto percebido só pode derivar da

⁴² Haverá, pois, uma definição de sensação diferente e considerada adequada à percepção, que se prefigurava naquela de Herder e dos românticos em geral, definição de sensação esta que não a entenderá como *átomo* inteiramente independente. Cf. a esse respeito *Phénoménologie de la Perception*, p. 64.

⁴³ Para a caracterização destas "leis da natureza humana", cf. Gilles Deleuze, *Empirismo y Subjetividad*, Barcelona, Granica, 1977, p. 11-17

⁴⁴ Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 20.

⁴⁵ *Phénoménologie de la Perception*, p. 22-23.

constatação de sua "solidariedade" constatada durante os movimentos do objeto. Concepção perfeitamente consistente com o pressuposto sensacionista do empirismo: um cubo de seis faces coloridas diferentes é visto como uma unidade a partir do momento em que o movimento do cubo faz alguma face reaparecer diante de nossos olhos novamente como já vista. Desse modo, tomando cada face colorida como uma impressão (embora não seja exatamente o caso, desde que a face é um complexo de extensão e cor), é na repetição que se forja um *hábito* (ou uma "força associativa", como preferirá dizer a psicologia associacionista), no caso, o hábito de que a tal ou tal face se seguirá no tempo, durante o movimento do cubo, tal ou tal outra face. Pode-se dizer que a freqüência de aparição das faces, com sua regularidade precisa, determina no sujeito um conjunto de expectativas que se resumem numa lei de concatenação das impressões. É assim que perceberíamos a unidade do cubo enquanto objeto da percepção na medida em que uma independência desse conjunto de seis impressões fosse constatada sobre fundos ou horizontes de impressões diferentes, mas jamais as seis impressões seriam independentes umas das outras na ordem de sua aparição (nunca vejo mais que três faces de uma só vez, e para que me apareçam três ao mesmo tempo, devem assumir cada uma a figura de um quadrilátero que todavia jamais tem, *neste caso*, a forma de um quadrado). Regularidades desta espécie no curso das aparições das faces determinam como que estrangimentos do hábito (quaisquer que sejam os mecanismos fisiológicos em que se possa pensar para fundar biologicamente essa hipótese) que impeliriam o sujeito a esperar a aparição de tal ou tal face quando determinadas condições anteriores fossem satisfeitas. É é somente por esse jogo entre condição da aparição/não condição da aparição que a unidade do objeto poderia, aos olhos do empirista, emergir *alguém* dos conteúdos perceptivos dados - isto é, como produto da ação de uma "disposição" subjetiva.

Se a constituição dos objetos *móveis* pode talvez ser explicada desse modo, seria possível estender essa análise aos objetos da percepção *em geral*? Ora, segundo Merleau-Ponty a análise anterior fazia a unidade do objeto na percepção depender do movimento do objeto no espaço, ou melhor, da sucessão - regular - das faces do objeto, unidade que apenas, em última instância, significava que as impressões combinadas ao

acaso e naturalmente mostravam sua dependência ou independência, no "campo de impressões", de outras impressões que as antecederam no tempo. Desta forma, não podia haver, de maneira alguma, unidade do objeto sem uma variação preliminar das combinações de impressões e, portanto, só poderia haver unidade em *objetos submetidos a essa variação dos perfis* e, em particular, em *objetos movidos*. Se para o empirismo a unidade do objeto só pode ser *a posteriori*, (ou seja, forjada a partir da repetição) é preciso tomar esse termo à risca e entender que não há, a rigor, unidade do objeto que possa ser contemporânea ao momento de sua aparição perceptiva. Desde que se pense desta forma a constituição da unidade do objeto – como, segundo Merleau-Ponty, o empirismo o faria –, é inevitável que não se consiga mais compreender como conjuntos de impressões que nunca vimos moverem-se possam adquirir para nós o caráter de "coisa": montanhas, casas, edifícios, o sol ou a lua, por exemplo. Caso se pretenda transferir essa noção de unidade forjada a partir dos objetos móveis para um "objeto imóvel", seria preciso que o "objeto imóvel" possuísse algum traço, alguma marca característica que permitisse essa transferência. Ora, uma característica que tornasse legítima essa extensão da unidade dos objetos móveis implicaria no reconhecimento prévio da montanha ou do sol como *passíveis de serem constituídos como coisas*, o que redundaria já em atribuir a característica de coisa ao objeto a fim de que se pudesse, reconhecida como coisa, transferir-lhe a noção de unidade adquirida no terreno dos objetos móveis. Em resumo, a argumentação de Merleau-Ponty procura indicar que a análise empirista da unidade do objeto implica num círculo lógico, aparentemente possível em razão do reconhecimento tácito da constituição prévia do sentido aos conteúdos imediatos da percepção: tudo se passa como se, para o empirista, o objeto imóvel precisasse ser reconhecido como coisa para, em seguida, estender-lhe o "caráter de coisa" forjado entre os objetos móveis. Se é assim, a fenomenologia parece ter conquistado mais uma parte do território empirista, o dos objetos imóveis, que dispensarão, a partir de agora, qualquer disposição subjetiva para constituírem-se como coisas.

Todavia, a reconquista não pode nem irá deter-se nesse ponto: o próximo passo será, evidentemente, a implosão da análise empirista da constituição do caráter de coisa dos objetos móveis.

Retornemos, por um momento, ao percurso da análise genética empirista: como surgia, para o psicólogo associacionista⁴⁶, a "primeira noção" de coisa em geral de que dispomos? Da **constatação da solidariedade dos perfis** do objeto móvel durante o movimento, responderá o empirista. Essa regularidade, entretanto, obedecia a regras, não era inteiramente caótica: no cubo, as faces que se repetem são **contíguas**, adjacentes umas às outras, e no cubo como tal jamais aparece, na variação dos perfis, um **vazio** entre eles. Desta forma, uma vez adquirida a noção de coisa a partir da solidariedade das faces do objeto no movimento, ela poderia ser estendida a um campo de impressões indiferente redescobrando nele as mesmas propriedades encontradas no campo de impressões originário: é assim que "passamos a ver" certos conjuntos de impressões como uma coisa por serem estas contíguas, adjacentes. O mesmo ocorre com a **semelhança** ou com a "lei da boa forma" de Wertheimer: os estímulos mais semelhantes ou os que dão ao conjunto a "melhor forma" "tendem pela percepção a unirem-se na mesma configuração"⁴⁷. Em resumo: dado um campo de impressões indiferente, dada a "tendência natural" que possuímos a conectar em conjuntos as impressões segundo a semelhança, a contigüidade e a "melhor forma" do panorama, o produto é a percepção de um campo perceptivo composto de objetos.

Imaginemos então um conjunto de seis pontos, A, B, C, D, E e F, desenhados numa folha de papel em linha reta, tal que as distâncias entre A e B, C e D, E e F sejam iguais entre si e sensivelmente menores que as distâncias entre B e C e D e F⁴⁸. Ao olhar ingenuamente para essa figura minha "tendência natural" seria associar AB, CD e EF em conjunto, e ver BC e DE como

⁴⁶ Cf. *id.*, *ibid.*

⁴⁷ *Id.*, *ibid.*, p. 23. Assim, a diferença entre **matizes** diferentes de cor tende a desaparecer, dando lugar à unidade de uma superfície contínua (ou melhor, ao "ver a superfície **como se fosse** contínua"), unidade que se funda ao mesmo tempo na contigüidade e na semelhança dos estímulos. E a "boa forma" pode ser entendida como uma operação de levar ao limite as funções de unidade anteriores: um conjunto de impressões está no ponto de **boa** forma quando não resta nenhuma impressão singular que não esteja consistentemente ligada às demais por semelhança ou por contigüidade (sem esquecer do aval da memória e da imaginação nesse processo, como veremos a seguir).

⁴⁸ A figura seria a seguinte:

.
A B C D E F

O exemplo é tomado de *Sens et Non-Sens*, Paris, Nagel, 1966 ("Le Cinéma et la Nouvelle Psychologie"), p. 86. Cf. também *Phénoménologie de la Perception*, p. 503.

lacunas, "espaços vazios" ente AB e CD, e CD e EF. O psicólogo empirista não terá dúvidas: trata-se de um *efeito* da lei de contigüidade (AB, CD e EF mais próximos do que BC e DE). A lei de semelhança intervém de alguma maneira, ao transformar num *todo* o ponto A, o espaço em branco entre A e B, e o ponto B, por exemplo; e a lei da boa forma completa as operações anteriores, dando ao conjunto a forma de três segmentos de reta e esgotando a configuração das impressões.

A crítica de Merleau-Ponty caminhará no sentido de lembrar ao psicólogo empirista que sua análise *é sempre a posteriori*. Com efeito, podemos, com um mínimo de esforço, começar a ver BC e DE como *todos*, e AB, CD e EF como "vazios" ou o "fundo" sobre o qual estão desenhados os dois segmentos de reta. Ora, se a percepção poderia, com os mesmos elementos nas mesmas relações entre si, constituir um "outro mundo" (uma outra configuração), isso significa, segundo Merleau-Ponty, que a análise empirista é tributária, derivada e dependente de uma pré-ordenação da percepção. Entenda-se: primeiro, a percepção configura os elementos numa totalidade. Em seguida, o empirista se debruça sobre a percepção já constituída ("acabada"), a recorta em impressões e, *guiando-se sempre por uma totalidade constituída previamente*, procura, a todo custo, reencontrar nesses elementos e em suas relações recíprocas as características que poderiam justificar a aplicação da sua lei de constituição, na percepção, de objetos ("é porque as impressões *eram* contíguas ou semelhantes..."). Basta atentar para a constituição de fato, para que se verifique que a explicação empirista só se mantém de pé porque se apóia numa ilusão retrospectiva, sempre, enquanto *a posteriori*, destinada a se confirmar. Se é *lei*, deve valer não somente *a posteriori*, mas também *a priori*. Mas o que se constata na análise da sinopse (passagem de um campo perceptivo menos organizado e diferenciado internamente a uma configuração mais rica em relações ⁴⁹) é que nunca podemos como que realizar um cálculo, mesmo se tácito, em que *a priori* operamos a configuração dos elementos com base na semelhança, na contigüidade e na boa forma.

⁴⁹ Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 24-25. Por exemplo (é o exemplo de Merleau-Ponty), quando andamos por uma praia e vemos, de longe, algo vago e confuso que parece se confundir com a floresta e com as dunas, há um momento em que o casco, que parecia parte da areia, e o mastro, que parecia parte das árvores, se juntam para "formar a figura" do navio, "destacando-se" assim no panorama.

É o que se verifica quando, depois de realizada a sinopse, percebemos, não sem uma certa decepção, o quanto era óbvia a configuração que deveria ocorrer. E esta decepção baseia-se na semelhança, contigüidade e boa forma que *agora* constato e, de um salto, ao invés de considerá-las como *realizando-se na percepção atual, passo a abstrai-las da experiência* e transformá-las em *razões* da configuração efetivada ⁵⁰.

Mais uma vez vemos repetir-se, aqui, a ilusão naturalizante que vimos analisando: anteriormente, a percepção nos oferecia objetos discretos, exteriores entre si, perfeitamente determinados. Essas características, nós as transferíamos para a própria experiência perceptiva, forjando uma miragem ao tentar reencontrar nela elementos semelhantes aos objetos: átomos perceptivos, sensações, impressões. Agora, prosseguindo essa miragem, supomos, em torno do fenômeno perceptivo efetivo, "um meio em que estejam inscritas todas as explicitações e todos os recortes que a percepção analítica obterá, justificadas todas as normas da percepção efetiva – um lugar da verdade, um *mundo*" ⁵¹. A confusão, agora, é *retrospectiva*, no sentido de que não apenas estabelece o fenômeno perceptivo num ambiente hostil que termina por dissolver sua especificidade, mas, uma vez que a percepção tem como resultado *dar-nos objetos*, instalamo-nos neles e, a partir deles, olhamos retrospectivamente para a percepção e constituímos um *dever-ser* de seu passado recente. Quando vemos um objeto (numa percepção clara e distinta ideal), vemos realizadas as propriedades de contigüidade e semelhança ⁵²: uma vez que a percepção me oferecer um objeto poderei lançar sobre ele a "atitude analítica" e verificar as características do *bem perceber*, os "recortes que a verificam e a determinam". Forjo assim, retrospectivamente, a *imagem* da percepção ideal, onde esses recortes são completamente determinados, e a tomo por guia para, a partir de agora, imaginar uma série de "forças associativas" que teriam constituído as causas ou razões de a percepção organizar-se desse modo: "o psicólogo, que pensa sempre *a consciência no mundo*, considera a semelhança e a contigüidade

⁵⁰ Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 24, 25 e 74.

⁵¹ *Phénoménologie de la Perception*, p. 24.

⁵² É um procedimento que, à sua maneira, também o "intelectualismo" irá repetir. Sobre a "ilusão retrospectiva" da análise intelectualista da percepção, veja-se a seguir nosso segundo capítulo, p. 34, 37 e 40.

dos estímulos como condições objetivas que determinam a constituição de um conjunto" ⁵³.

Abstraindo da experiência as propriedades da "boa percepção", descobertas na atitude analítica, hipostasiando-as e tornando-as leis da percepção, num sentido análogo àquele que Hume pretendia atribuir às "leis da natureza humana" ao inspirar-se nas leis naturais de Newton, o psicólogo empirista apenas prossegue a ilusão original que forjou ao assimilar o fenômeno perceptivo às coisas. Transformando o *télos* da percepção em *causa eficiente*, "privamos a percepção de sua função essencial que é a de fundar ou de inaugurar o conhecimento, e a vemos através de seus resultados" ⁵⁴. Pensamento "anfíbio", que "reintroduz na sua descrição relações que pertencem ao mundo objetivo", ao "mundo percebido e mesmo ao mundo segundo que a consciência científica constrói" ⁵⁵. Mais uma vez a reflexão aparece invertida, não se recua do objeto ao fenômeno perceptivo efetivo, mas realiza-se justamente a operação inversa – aqui, ainda, a aparição da coisa é pensada, ela mesma, como coisa.

Uma vez analisada a sinopse de uma figura presente, e mostrado como a unidade do objeto percebido é anterior às suas pretensas condições, sendo justamente essa unidade preliminar a condição de possibilidade da análise como também aquilo que, em última instância, sustenta a ilusão retrospectiva do empirista (a análise sempre verificada), resta demonstrar que a "significação do percebido" é pressuposta também quando se trata da "evocação das experiências passadas". Ora, é exatamente a mesma estrutura argumentativa que veremos repetir-se aqui: a admissão da constituição do sentido concomitantemente à apresentação do dado é anterior, quer lógica, quer temporalmente, à "contribuição" que as lembranças podem trazer-lhe. É assim que para evocar uma imagem da memória à qual a imagem presente "se assemelharia", seria preciso, primeiro, que a percepção atual *adquirisse uma forma*, a fim de que ela se tornasse capaz de "carregar essa semelhança" ⁵⁶. Se ela não "configura uma forma" previamente, se a

⁵³ *Phénoménologie de la Perception*, p. 23, grifos nossos. Desnecessário lembrar que era essa exatamente a característica da "atitude natural" para Husserl.

⁵⁴ *Phénoménologie de la Perception*, p. 23.

⁵⁵ *Phénoménologie de la Perception*, p. 24.

⁵⁶ *Phénoménologie de la Perception*, p. 25.

figura não se torna preliminarmente uma figura, não há como admitir uma semelhança com algum material da memória. É preciso, de acordo com a *Phénoménologie de la Perception*, que se possa falar previamente de um "algo" a ser comparado – e, se é assim, se o triângulo, para ser comparado com os triângulos de minha memória, precisa ser primeiro "visto" como triângulo (sem o que minha intenção de rememoração seria vazia e não saberia, entre o número ilimitado de lembranças de meu horizonte de memória, qual ou quais escolher⁵⁷) para só depois poder parecer semelhante a outros triângulos já vistos, então é porque a projeção de lembranças não desempenha nenhum papel na constituição do dado perceptivo. Ao contrário, se a configuração é concomitante à apresentação dos conteúdos perceptivos imediatos, a memória só pode desempenhar um papel secundário, acidental e *a posteriori*, e o dado dela prescinde inteiramente para sua constituição. Mais uma vez, o "sentido do percebido" é anterior, lógica ou temporalmente, às operações que se pretende possam constituí-lo⁵⁸ e é ele que, sendo comum à figura e à lembrança, permite que aquela venha a ser percebida como semelhante a esta última. Não houvesse comunhão de sentido, não estivesse o mesmo sentido presente nas duas, não haveria semelhança ou dessemelhança possível, nem evocação, nem rememoração.

Prosseguindo o raciocínio: se o sentido não fosse a condição prévia da rememoração, não haveria figura semelhante à lembrança, nem dessemelhante – *todas* as lembranças possuiriam o mesmo direito a serem evocadas, posto que cada figura (da percepção ou da memória) é, de acordo com os postulados iniciais do empirismo, *inteiramente singular*. Teríamos a cada instante, segundo Merleau-Ponty, uma avalanche de lembranças com igual direito de cidadania concorrendo para justapor-se à figura que vejo. Vindas da memória com tamanha força, elas fariam com que a figura percebida se perdesse no meio delas, e o percebido, agora, "intocável e fugidio", adquiriria o caráter de uma ilusão⁵⁹. Em contrapartida, se realizássemos o caminho inverso, veríamos que a figura percebida é sempre "mais vivaz", como dizia Hume, se

⁵⁷ A argumentação é inspirada em Husserl. Cf. *Logische Untersuchungen*, II/A, Segunda Investigação, cap. 1, §§ 1-4 (Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1980).

⁵⁸ Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 25-30. E p. 27, particularmente: "No momento em que a evocação das lembranças se fez possível, ela se tornou supérflua já que o trabalho que dela se esperava [a constituição da figura perceptiva] já está feito".

⁵⁹ *Phénoménologie de la Perception*, p. 29.

comparada às impressões "mais fracas" da memória. Mas então o fenômeno da ilusão torna-se, tal como o concebia o empirista – confusão entre a memória e o percebido – impossível. Ou melhor, a ilusão é impossível nos dois casos: no primeiro porque, tendo-se dissolvido a diferença entre a lembrança e o percebido, tudo adquire o caráter de ilusão; no segundo, porque desde que há um abismo entre ambos, a ilusão jamais pode constituir-se como tal.

A contraprova da análise empirista revela, pois, o esquecimento de um sentido que emerge espontaneamente nos conteúdos imediatos da percepção, e que a análise empirista sempre pressupõe de alguma maneira, sem que jamais se dê conta disso. A teoria da projeção de lembranças

"só é uma consequência, uma correlação tardia e ineficaz do empirismo, ela admite seus postulados, ela partilha suas dificuldades e, como ele, esconde os fenômenos ao invés de fazer compreendê-los. O postulado consiste, como sempre, em deduzir o dado do que pode ser fornecido pelos órgãos dos sentidos" ⁶⁰.

O que ocorre, mais uma vez, é a observação do fenômeno da percepção a partir de um modelo que dela é constituído, nos moldes dos objetos naturais. Numa palavra: "constrói-se a percepção com estados de consciência como se constrói uma casa com pedras, e imagina-se uma química mental que fizesse fundir esses materiais num todo compacto" ⁶¹, algo como um arqueólogo no seu laboratório, a reconstituir um vaso a partir de seus fragmentos. A percepção não é objeto, portanto, não pode ser pensada como idêntica às coisas que, através dela, são percebidas. *Não pode ser investigada pelos métodos modelados sobre os objetos da percepção.* ⁶²

⁶⁰ *Phénoménologie de la Perception*, p. 29.

⁶¹ *Phénoménologie de la Perception*, p. 29.

⁶² É preciso chamar a atenção para o fato de que as relações de expressão não são *equivalentes* à recusa da plena determinação, mas sua *consequência*. Noutros termos: o caminho argumentativo da *Phénoménologie* parte da recusa do emprego da determinação completa para a necessidade de um "retorno aos fenômenos" que os aborde em termos puramente descritivos; este retorno aos fenômenos produz como resultado a descoberta das relações de expressão. Admitir que a percepção comporta-se através da obediência a relações de expressão não equivale imediatamente a introduzir a indeterminação no cerne da percepção: neste contexto, "não-determinação" não é exatamente sinônimo de "indeterminação" (por exemplo, no sentido de Bergson). Caso contrário, aliás, o próprio projeto de uma descrição da experiência estaria, de certa forma,

V

A longa análise da crítica à "concepção empirista da percepção" na segunda parte da "Introdução" da *Phénoménologie de la Perception* era necessária para mostrarmos o produto completo que resulta, para Merleau-Ponty, de uma direção metodológica evidentemente equivocada. O empirismo parte, certamente, de um procedimento reflexionante: seu objeto é compreender a percepção e, para tanto, deve tomá-la como objeto das análises. Todo o malentendido começa no passo seguinte: pois o empirista não se detém no fenômeno perceptivo; como que seduzido pelos objetos, retorna ao meio deles carregando consigo a percepção. Forja, então, um modelo da percepção que é construído com as características dos objetos. Mas, uma vez que partiu da reflexão – ao menos como direção de investigação –, ilude-se acreditando ainda estar, com seu modelo, no curso de uma pesquisa sobre a percepção. É essa a fonte da eficácia da ilusão empirista: pois o empirista, tendo pretendido refletir, não perceberia que foi atraído de volta aos objetos e pensaria que seu modelo e as análises que dele decorrem *são* a percepção mesma. Desde então, o empirista veria a percepção como objeto, e assim, acreditando que aquilo que vê (que forjou no curso da constituição de sua ilusão) é a percepção mesma, alegra-se ao acreditar que seu modelo está sempre correspondendo a ela. Sua ilusão, como a loucura de Dom Quixote, fecha-se sobre si mesma e é impenetrável⁶³, constrói um mundo imaginário e passa a viver nele, para sempre, sem que possa despertar, pois tudo nele sempre funciona perfeitamente bem.

O empirismo é assim, para Merleau-Ponty, o exemplo mais acabado de uma *pseudo-reflexão*. Usa lentes para observar a percepção que irão distorcê-la sistematicamente: se deve ser vista como objeto, suas partes devem ser singulares e independentes entre si, como os objetos que nos são dados na percepção cotidiana. Se a independência entre suas partes é radical, não é de se surpreender que entre elas só possa haver justaposição ou adjacência, portanto que suas relações só possam

comprometido: no limite, a experiência perceptiva, se "indeterminada", seria inefável. É o que veremos no capítulo III, ao analisarmos a crítica de Merleau-Ponty à *intuição* bergsoniana.

⁶³ *Phénoménologie de la Perception*, p. 31 e segs.

ser relações externas, sem qualquer grau de necessidade interna ou estrutural. Mas uma reflexão rigorosa, como veremos nos capítulos seguintes, não será apenas a mera negação da trajetória empirista (da percepção às coisas), mas exigirá muito mais. O caminho intelectualista (de Descartes ou de Kant), como veremos, guarda um parentesco muito maior com o empirismo do que poderíamos pressentir de início.

Seja como for, a lição que Merleau-Ponty pretende retirar da análise do empirismo é dupla. Primeiro, a exigência, doravante, de uma reflexão que *de fato* recue até os fenômenos, mas que lhes mantenha a pureza, cuidando para evitar constituir qualquer ilusão que pretendesse colocar-se em seu lugar. Em segundo lugar, desde já pode-se supor que a recusa da metafísica no empirismo em geral, talvez fosse apenas a consequência de uma ilusão de óptica causada pelo uso de lentes inadequadas. Ou melhor, talvez *pelo uso mesmo de lentes* – o recurso a uma reflexão incorreta, de que nem mesmo Husserl teria escapado. Se a metafísica, entendida neste contexto como extensão da racionalidade para a totalidade da experiência, deverá ser reencontrada nesse "solo originário" da percepção, fica claro desde já que ela não possui, à primeira vista, nenhum parentesco com suas homônimas anteriores na história da filosofia ⁶⁴. Mas, como elas, esta metafísica aspira a apresentar um terreno de relações necessárias em que alguma espécie de racionalidade possa ressurgir. Mas antes que se possa retornar a esse domínio inusitado da Razão – anterior, o mais próximo, mas também o mais distante da reflexão – será preciso aprender a não cometer os erros das más reflexões. Esse é o sentido da "Introdução" da *Phénoménologie de la Perception*, e da parte concluída de *Le Visible et l'Invisible*, constituindo uma análise propriamente metodológica no interior da consecução do projeto de uma "metafísica fenomenológica": como resultado das críticas às filosofias tradicionais da reflexão surge, em baixo-relevo, o conceito merleau-pontyano de reflexão que serve de fundamento a essa reconstrução da metafísica. O próximo passo, portanto, deverá ser o de investigar onde falha a reflexão praticada pelo "intelectualismo".

⁶⁴ À exceção talvez, como veremos pouco a pouco, de Leibniz.

Capítulo II

O REVERSO DA REFLEXÃO

I

O tipo de reflexão praticado pelo empirismo – ou a *contra-reflexão* como a denominamos anteriormente, uma vez que não se trata exatamente, para Merleau-Ponty, de um procedimento consciente e sistemático de reflexão – não é, entretanto, o único expediente metodológico que pressupõe ou prolonga a "atitude natural" ou a "fé perceptiva", como prefere chamar-lhe *Le Visible et l'Invisible*. Noutros termos: mesmo ali onde a reflexão é praticada explicitamente – em particular nas assim chamadas "filosofias transcendentais" – será produzido um modelo da percepção que, mais uma vez, irá mostrar-se inadequado no confronto com a estrutura essencial da percepção. Deixemos de lado, provisoriamente, a crítica ao conceito de "redução transcendental"¹, noção que em Husserl é introduzida, salvo erro, a partir das *Ideen I*; o que devemos investigar neste momento é antes o *deslize* em que, para Merleau-Ponty, incorreram as filosofias clássicas da reflexão, de Descartes a Kant. Como se verá, a pretensa distância entre a filosofia reflexionante e a ingenuidade do pensamento naturalizante não será tão grande quanto se acreditava a princípio²: em ambas a percepção perderá

¹ Discutiremos as críticas de Merleau-Ponty a Husserl no próximo capítulo.

² Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 34: "A discussão dos preconceitos [préjugés] clássicos foi, até aqui, dirigida contra o empirismo. Na

a autonomia perante uma subjetividade constituinte, o que, aos olhos de Merleau-Ponty, significava fazer com que perdesse sua estrutura essencial.

II

Segundo a *Phénoménologie de la Perception*, a *atenção* não podia desempenhar, a rigor, nenhuma função constituinte no interior do território teórico do empirismo. Relembremos o modelo: uma vez admitida a "hipótese de constância"³, era preciso pressupor a existência de um campo de "sensações normais" presentes à consciência e a ela indiferentes. Como explicar, então, que a percepção vivenciada não se assemelhe a essa multiplicidade de sensações? Se as sensações devem ser, necessariamente, *conteúdos da consciência*, e se elas não são percebidas como tais, era preciso encontrar uma *causa* para esta sua permanência na penumbra da consciência: segundo Merleau-Ponty, é justamente esse o papel que a atenção desempenhará no empirismo. Desde então, a atenção não constitui nada: ela apenas "traz à luz" os conteúdos da consciência, "como um projetor ilumina objetos preexistentes na sombra"⁴. Nessa medida, se a atenção não *constitui* o objeto, se o objeto preexiste a ela e é, de um certo ponto de vista, a ela indiferente, a atenção pode "iluminar" qualquer objeto a seu bel prazer, sem que ela seja "atraída" ou sem que "se interesse" por nenhum deles em particular mais do que por outro qualquer⁵.

Ora, o "intelectualismo" encontrará seu ponto de partida no pressuposto contrário: aqui a atenção desempenhará, sem dúvida, um *papel constitutivo*. Ao contrário do empirismo, a atenção do

realidade, não é ao empirismo apenas que visamos. É preciso agora fazer ver que sua antítese intelectualista se situa sobre o mesmo terreno que ele".

³ Cf., *Phénoménologie de la Perception*, p. 34. Sobre a "hipótese de constância", cf. cap. anterior, p. 6.

⁴ *Phénoménologie de la Perception*, p. 34.

⁵ *Id.*, *ibid.* É interessante notar que mesmo em W. James, onde o empirismo radical é levado a fazer a crítica da noção de sensação (cf. *Principles of Psychology*, op. cit. no cap. VII do vol. I, a "psychologist's fallacy", o erro sistemático que consiste em confundir a vivência perceptiva com as sensações do objeto ao qual ela corresponde, a que já nos referimos no cap. I) a atenção mantém o mesmo papel de "iluminar" o "stream of thought" indiferentemente (*Principles*, vol. I, p. 418 e segs.). Para a crítica da noção de *atenção* em W. James, veja-se A. Gurwitsch, *Théorie du Champs de la Conscience*, Bruges, Desclée de Brower, 1957, cap. 1.

intelectualista não será apenas o poder de fazer passar um quadro após outro, fortuitamente: se "eu tenho consciência de obter por ela a verdade do objeto", então é necessário que ela, justamente, assuma a função de organizar um diverso da sensibilidade até aqui informe e, como dizia Kant, *cego*. Assim, "se a consciência encontra o círculo geométrico na fisionomia circular de um prato, é porque ela já o havia colocado nele" ⁶. A atenção, agora, passa a ser uma *potência de constituição* do objeto, e o objeto só pode existir para a consciência quando a atenção o constitui e, dessa maneira, "a percepção desatenta ou delirante é um meio-sono. *Ela só pode ser descrita por negações*, seu objeto é sem consistência, os únicos objetos de que se pode falar são os da consciência desperta" ⁷. E, portanto, "não temos de analisar o ato da atenção como passagem da confusão à clareza porque a confusão não é nada" ⁸: a análise, por conseguinte, deve manter-se nos estreitos limites do objeto constituído, isto é, deve tomar por objeto das investigações a percepção *constituída e acabada*. Debruçar-se, pois, sobre o objeto da percepção para analisar suas condições de possibilidade tem seu fundamento, a partir de agora, no pressuposto de que é a atenção que se encarrega de tornar objeto um diverso da sensibilidade por princípio naturalmente informe e que, sem sua atuação, o objeto não se constituiria enquanto tal. Se é assim, a "hipótese de constância" já não faz mais o menor sentido, pois não se pode falar de objeto, e, como veremos, no limite mesmo de *sensação*, num momento anterior à ação da atenção: a atenção não "ilumina" um objeto já constituído, não o faz como que emergir de um pântano brumoso, mas é, ela própria, a condição de possibilidade de um objeto em geral.

Todavia, para Merleau-Ponty a mesma objeção que se podia opor ao empirismo pode, agora, ser colocada para o

⁶ *Phénoménologie de la Perception*, p. 35.

⁷ *Phénoménologie de la Perception*, p. 35.

⁸ *Phénoménologie de la Perception*, p. 35. Cf., a esse respeito, Kant, *Crítica da Razão Pura*, por exemplo A, 153: "Assim, o conceito de uma causa não é outra coisa a não ser uma síntese (do que segue na série temporal com outros fenômenos) operada *por conceitos* e, sem uma unidade desse gênero, que tem as suas regras *a priori* e submete a si os fenômenos, não se encontraria a unidade completa e geral, portanto necessária, da consciência no diverso das percepções. *Estas também não pertenceriam a experiência alguma; ficariam, por consequência, sem objeto e seriam um jogo cego de representações, isto é, menos que um sonho*" (nós grifamos a última frase).

intelectualista: "o ato da atenção é incondicionado já que tem à sua disposição, indiferentemente, todos os objetos, como o era o *Bemerken* dos empiristas porque todos os objetos lhe eram transcendentos" ⁹. Se todos os objetos são equivalentes, um não pode "chamar a atenção" para si mais do que o outro; e, se *todos* os objetos são, de alguma maneira, imanentes (enquanto *condições formais* da experiência) à consciência, então novamente não há como pensar que um objeto possa "atrair a atenção". E, dessa maneira, o empirismo e o intelectualismo assemelham-se no fato de que "nem um, nem o outro toma a consciência *aprendendo* [*en train d'apprendre*], não dá importância a esta ignorância circunscrita, a esta intenção « vazia » ainda, mas já determinada, que é a atenção mesma" ¹⁰. Em nenhum dos dois casos a atenção pode comportar uma *intenção* que viria a ser preenchida paulatinamente pelos objetos, intenção esta que, de alguma maneira, os seleciona, rompendo assim com a indiferença a que, se supunha, eles deveriam estar condenados. Mais uma vez, então, a descrição fenomenológica do comportamento da atenção desmente o modelo teórico: "assim, a atenção não é nem uma associação de imagens nem o voltar a si de um pensamento já senhor de seus objetos, mas a constituição ativa de um objeto novo que explicita e tematiza o que só estava aberto até então a título de horizonte indeterminado" ¹¹.

Restaria perguntar onde foi que se errou desta vez. É claro que o deslize não foi exatamente o mesmo cometido pelo empirista: não vejo mais o mundo como *causa* de minhas percepções, como fazia anteriormente – este erro, ao menos, a reflexão intelectualista não comete ¹², já que agora a análise da percepção se pretende *imane*nte. Todavia, a *Phénoménologie* verá na prioridade dada ao "mundo objetivo", "inteiramente determinado" e colocado como "fim imanente da percepção" a razão fundamental do equívoco que falseia a análise. Tudo se passa como se se devesse dar importância exclusivamente à percepção que oferece um *objeto pleno e sem ambigüidade*; tudo o mais será inatenção, caos, "sonolência", obscuridade. Estabelece-se um *corte* radical entre a

⁹ *Phénoménologie de la Perception*, p. 36.

¹⁰ *Phénoménologie de la Perception*, p. 36.

¹¹ *Phénoménologie de la Perception*, p. 39.

¹² Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 39.

percepção acabada, por assim dizer, que me apresenta o objeto, e o restante, o tatear intencional na direção do preenchimento do objeto, que prepara aquela percepção "adequada", passando agora a pertencer ao terreno da obscuridade e da desatenção. Desde então, o núcleo fundamental da análise é a percepção clara do objeto, e a percepção é a ação da "atenção atenta", que diminui, até zero, o zunido das impressões desarticuladas. Mas não é isso cometer praticamente o mesmo erro em que incorria o empirismo ao debruçar-se sobre a percepção acabada para pretender descobrir nela as "forças associativas" que conspiram para que ela se constitua como tal? O que se fez foi tomar o "mundo exato" da percepção "acabada" como o *quid facti*, e a "história" dessa percepção passa a ser vista como a mera passagem do obscuro ao claro, cometendo-se assim novamente o erro de uma ilusão retrospectiva, como no empirismo. O erro agora consiste, por conseguinte, no primado, como objeto das análises, da percepção acabada e, desde então, para Merleau-Ponty "colocar a consciência em presença de sua vida irrefletida nas coisas e despertá-la para sua própria história que ela esquecia é o verdadeiro papel da reflexão filosófica e é assim que se chega a uma verdadeira teoria da atenção" ¹³.

Primazia da percepção acabada sobre a "história da percepção", ou seja, mais uma vez ilusão retrospectiva: eis o deslize em que incorre o intelectualista em sua análise da atenção e que se deve aprender a não mais cometer. Todavia, ainda não podemos entrever o *fundamento* desse erro que, à primeira vista, parece tão natural: se o empirista era iludido pelo "preconceito do mundo" ao acreditar que podia tratar a percepção como um objeto qualquer, qual a "ilusão operatória" que domina a reflexão de cunho intelectualista e faz da percepção o produto das "atividades" da subjetividade? Para descobrirmos a fonte desse engano precisaremos examinar o complemento essencial da noção de atenção nas análises do intelectualista: a noção de juízo. Só então será possível descobrir por que, segundo a *Phénoménologie de la Perception*, a reflexão de tipo kantiano era

¹³ *Phénoménologie de la Perception*, p. 40.

ainda uma reflexão "mundana e dogmática" ¹⁴, bem longe daquela que se está buscando.

III

O conceito de *sensação* está presente no arsenal teórico do intelectualismo tanto quanto do empirismo. Apesar disso, o intelectualismo, à primeira vista, parece não cometer o mesmo erro de seu antecessor, e só esse fato já garantiria à análise intelectualista vários pontos nessa disputa: a sensação não mais é compreendida como *momento real* da percepção, mas sim como "o limite da consciência e só serve para manifestar uma potência de ligação da qual ela é o oposto" ¹⁵. Tudo se passa, agora, no interior de uma *análise* que discerne os elementos de direito de uma percepção que, digamos, "atinge as coisas mesmas": na percepção em que vejo com clareza a mesa, devo distinguir a *forma* ou a *estrutura*, que "evidentemente" não pode pertencer ao conteúdo, e a *matéria* que essa estrutura organiza e que lhe serve de substrato. Nessa medida, sensação é *tudo aquilo que não é forma*; é, por assim dizer, o *resíduo* de uma análise que parte de uma percepção acabada para nela distinguir os elementos componentes ¹⁶. O *juízo*, segundo Merleau-Ponty, é introduzido agora como "o que falta à sensação para tornar possível uma percepção" ¹⁷. É bem verdade que esta definição sumária corresponde mais ao cartesianismo que à noção propriamente kantiana de juízo, pois o espaço e o tempo, como formas do sentido externo e interno, só podem ser intuições e nunca conceitos ¹⁸. Deixemos de lado esse ponto, entretanto: o que cumpre notar é que, à diferença do empirismo, a sensação aqui não é primeira na ordem

¹⁴ *Phénoménologie de la Perception*, p. 40, nota.

¹⁵ *Phénoménologie de la Perception*, p. 40.

¹⁶ Cf. por exemplo, *Crítica da Razão Pura*, B, 88: "A sensação pode ser chamada de matéria do conhecimento sensível. Daí que a intuição pura contenha unicamente a forma sob a qual algo é intuído, e o conceito puro somente a forma do pensamento de um objeto em geral".

¹⁷ *Phénoménologie de la Perception*, p. 40.

¹⁸ Cf. *Crítica da Razão Pura*, B, 64-65; B, 70-71, 102, etc. A definição provém da psicologia da percepção dos neokantianos franceses do início do século; ela conviria, entretanto, mais a Descartes que a Kant. Sobre o conceito de "representação" na filosofia moderna, cf. G. Lebrun, "O Conceito de 'Semelhança' de Descartes a Leibniz", in *Conhecimento, Linguagem, Ideologia*, Marcelo Dascal (org), São Paulo, Perspectiva, 1984; e Carlos Alberto R. de Moura, *A Cera e o Abelhudo - Expressão e Percepção em Merleau-Ponty*, in Revista Latinoamericana de Filosofía, vol VI, n. 3, 1980.

explicativa, ela só aparece ao término da análise e portanto como a negação de tudo aquilo que se concebe como forma. É preciso perguntar, entretanto, qual a razão que move o intelectualista a começar por uma *análise* da percepção, ao invés de uma explicação "pelo jogo combinado das forças associativas e da atenção" ¹⁹, como fazia o empirista. Ora, começar por uma análise da percepção significava, é sempre bom lembrar, empreender um procedimento reflexionante, agora conscientemente assumido ²⁰, a reflexão tendo por finalidade inicial dar conta dos impasses em que o empirismo se teria enredado ao tentar reconstruir a percepção partindo da noção de sensação. Doravante, portanto, partir-se-á *da percepção para suas partes componentes*, e não das pretensas partes para a percepção: análise, e não mais síntese. Mas é sempre a alternativa empirista que está em jogo na análise intelectualista, e o intelectualismo, de certa maneira, vive como o parasita da refutação do empirismo ²¹. Se o ponto de partida do intelectualismo é a crítica do empirismo, "a análise reflexiva se estabelece conduzindo até as conseqüências as teses realista e empirista e demonstrando por absurdo a antítese" ²². Mas se é assim, se o intelectualismo se preocupa *antes de tudo* com a refutação do adversário e não com o contato com "as operações efetivas da consciência" ²³, seria natural que lhe guardasse os pressupostos mais fundamentais e, dessa maneira, ainda estejamos lidando com uma miragem. Resta esclarecer essa nova miragem que surgiu de onde esperávamos a salvação.

O juízo é, então, um *fator* explicativo da percepção, "encarregado de fornecer o que o corpo não fornece – ao invés de ser uma atividade transcendental, torna-se novamente uma simples atividade lógica de conclusão" ²⁴. Desse ponto de vista, há aquilo que me é oferecido pelo meu corpo – as sensações, que agora já se tornaram idênticas àquelas que povoavam o empirismo – e uma "interpretação dos signos corporais" ou uma

¹⁹ *Phénoménologie de la Perception*, p. 40.

²⁰ Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 40.

²¹ Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 34 e 40.

²² É como se deve compreender, aos olhos de Merleau-Ponty, o sentido da "revolução copernicana": cf. *Phénoménologie de la Perception*, "Prefácio", p. iii-iv. Cf., a esse respeito, *Crítica da Razão Pura*, B, 20, 49, 126.

²³ *Phénoménologie de la Perception*, p. 43.

²⁴ *Phénoménologie de la Perception*, p. 43.

"hipótese" ²⁵ que "o espírito produz para explicar suas impressões" ²⁶. O juízo, agora não mais constituinte, é bem mais do que era: é um *princípio explicativo* a que se recorrerá toda vez que "a menor visão ultrapasse a impressão pura" ²⁷. Mas como a impressão pura não existe em parte alguma, o sujeito que julga estará por toda a parte, e aquela "operação primordial que impregna de um sentido o sensível e que toda mediação lógica bem como toda causalidade psicológica pressupõem" ²⁸ será perdida de vista mais uma vez. Que se tome a projeção ortogonal de um cubo sobre uma folha de papel: tal projeção, *vista* (percebida), pode aparecer sob dois aspectos ou configurações diferentes, a saber, de um lado e por cima ou do outro lado e por baixo. "Mesmo se eu *sei* que ele pode ser visto de duas maneiras, acontece que a figura se recusa a mudar de estrutura, e meu saber tem de esperar sua realização intuitiva. Aqui ainda se deveria concluir que julgar não é o mesmo que perceber" ²⁹. Noutros termos: mesmo que eu *conceba* ou *julgue*, com base na minha experiência passada ou nas leis de projeção da figura sobre minha retina, que a configuração possível é dupla, mesmo que eu *julgue agora*, o mero julgar não basta para que a figura mude de configuração diante de meus olhos, o que deveria bastar para esclarecer que o juízo é, como para a experiência comum, apenas "uma tomada de posição, visa a conceber algo de válido para mim mesmo em todos os momentos de minha vida e para os outros espíritos existentes ou possíveis" e que sentir é "se remeter à aparência sem procurar possuí-la e conhecer-lhe a verdade" ³⁰. O intelectualista, turrão mais uma vez, dirá que a mudança de configuração, não podendo provir dos "elementos sensíveis", que, evidentemente, permanecem constantes, deve provir de outra parte, de uma "interpretação" e assim, "a experiência toma forma e sentido de acordo com o comando" ³¹. Se não é o juízo, então é uma certa "interpretação" obscura, que serve agora como princípio explicativo e que reproduz, à sua maneira, o postulado empirista de que a sensação pode ser despida de sentido, nem que seja, como agora, de direito

²⁵ *Phénoménologie de la Perception*, p. 42.

²⁶ *Phénoménologie de la Perception*, p. 42.

²⁷ *Phénoménologie de la Perception*, p. 43.

²⁸ *Phénoménologie de la Perception*, p. 43.

²⁹ *Phénoménologie de la Perception*, p. 43.

³⁰ *Phénoménologie de la Perception*, p. 43.

³¹ *Phénoménologie de la Perception*, p. 44.

e não mais de fato. Tentando mais refutar o empirismo que descrever a percepção, o intelectualismo, mesmo empregando conscientemente o procedimento reflexionante, terminou por herdar-lhe os vícios e por iludir-se, acreditando refletir sobre a percepção real quando na verdade debruçava-se sobre um constructo, uma miragem construída tendo em vista o modelo dos objetos completamente determinados da percepção. Donde o primado da percepção acabada, que me oferece um objeto, sobre a descrição das "operações da consciência" que conduzem a esse resultado final: o resultado acabado é tomado como objeto da análise, de onde emerge uma construção retrospectiva de sua "história". Donde a sensação, apesar de ser, agora, produto da análise e não mais elemento real da percepção – o átomo de uma síntese real, como era no empirismo – readquirir todas as propriedades ontológicas que pertenciam à antiga sensação dos empiristas: a estrutura perceptiva do objeto é perdida de vista porque é preciso encontrar "determinações da ordem predicativa para ligar qualidades inteiramente objetivas e fechadas sobre si" ³². A denúncia da reprodução da ilusão naturalizante é, assim, o procedimento central neste primeiro momento da crítica à análise intelectualista.

Seria conveniente prosseguirmos na análise da argumentação da *Phénoménologie de la Perception* ainda mais um pouco. Ora, desde que a percepção pode ser reduzida a um julgar, "se se vê o que se julga" ou se interpreta através de um código fisiológico, cultural ou seja lá o que for, como explicar o fenômeno da ilusão, em suas várias figuras ³³? Se não houvesse distância alguma entre a percepção e uma "interpretação de signos", não haveria como explicar que eu me engane ao ver um pedaço de madeira ondê, *na realidade*, havia uma pedra polida pelo mar. Que se explique a ilusão, por exemplo, dizendo que a diferença entre a percepção adequada e a ilusão é a mesma que existe entre julgar "segundo signos suficientes e sobre uma matéria plena" ³⁴ e segundo um conjunto por demais limitado de signos e sobre uma matéria fragmentária e incompleta. Noutros termos: que se tente

³² *Phénoménologie de la Perception*, p. 41.

³³ *Phénoménologie de la Perception*, p. 44.

³⁴ *Phénoménologie de la Perception*, p. 44.

compreender a ilusão dizendo que nela houve "precipitação ou prevenção" no julgar, vícios naturais do espírito para os quais Descartes já alertava no primeiro de seus preceitos do *Discours de la Méthode*. Isso implicaria em afirmar que "há uma diferença entre o juízo motivado da percepção verdadeira, e o juízo vazio da percepção falsa, e como a diferença não está na forma do juízo mas no texto sensível que ele coloca em forma, perceber, no pleno sentido da palavra, que se opõe a imaginar, não é julgar, é tomar um sentido imanente ao sensível antes de qualquer juízo" ³⁵. Por conseguinte, enfim, "há aí, aquém das relações objetivas, uma *sintaxe perceptiva* que se articula segundo suas regras próprias: a ruptura das relações antigas e o estabelecimento de relações novas, o juízo, *só exprime o resultado* desta operação profunda e são sua constatação final" ³⁶.

³⁵ *Phénoménologie de la Perception*, p. 44.

³⁶ *Phénoménologie de la Perception*, p. 45-46, nós grifamos. Não é possível aproximar imediatamente essa concepção do juízo, em Merleau-Ponty, da função de *sinalização inter-subjetiva* que lhe atribuíra Bergson, onde ele passava, numa ontologia da presença, a desempenhar as funções biológico-pragmáticas de auxiliar na sobrevivência do indivíduo e da espécie. Em Bergson, apenas o juízo negativo podia ser realmente chamado de juízo, e apenas por oposição ao juízo afirmativo: este exprimia a intuição da presença, ao passo que o primeiro, marcando uma *decepção* por parte do enunciador (exprimindo, destarte, uma *ausência*), era o aviso para que o interlocutor evitasse o perigo potencial do presente no engano. A linguagem, em Bergson (tal como em Nietzsche) era vista, enquanto fenômeno necessariamente social, como respondendo primordialmente a uma função pragmática, e, de alguma maneira, sob as lentes de um certo naturalismo.

Merleau-Ponty recusará, além disso, o recurso à noção bergsoniana de intuição nas análises da percepção: em primeiro lugar, porque um contacto sem qualquer distância reflexionante com o dado imediato é impossível, desde que o imediato só pode ser descoberto como tal *após a reflexão*. Em segundo lugar, porque ela, por definição, não nos daria nada de inter-subjetivo: comprometida com um certo kantismo, ela visava à intuição imediata de uma sensação singular, por oposição à ação organizadora (sempre respondendo à finalidade *natural* da sobrevivência do indivíduo e da espécie) da inteligência. O imediato, que, segundo Merleau-Ponty, era confundido com a sensação, colocava-se assim nos antípodas da *démarche* merleau-pontyana. Enfim, em terceiro lugar, o biologismo, pressuposto fundamental das análises de Bergson, implica em forjar um modelo da percepção que se confunde ora com o intelectualismo, ora com o empirismo. Contra o "naturalismo bergsoniano", Merleau-Ponty oporá o *primado* da descrição reflexionante da percepção sobre qualquer interpretação.

Cf., a esse respeito, Bento Prado Jr., *Presença e Campo Transcendental*, São Paulo, EDUSP, 1991, cap. 1, e *Phénoménologie de la Perception*, p. 69 e segs, como também *Le Visible et l'Invisible*, "Interrogation et Intuition", *passim*. Voltaremos ao tema, com mais cuidado, no próximo capítulo.

Mas qual a *raiz* desse equívoco teórico? Neste primeiro momento, pode-se dizer que o intelectualista incorre no mesmo engano do empirista: a naturalização da percepção. É bem verdade que não mais se trata de assimilar o fenômeno perceptivo aos objetos, transformando assim suas "partes" em "coisas": nem sequer faria sentido o intelectualismo como *alternativa* ao empirismo se ele, na verdade, apenas repetisse os procedimentos do adversário na sua forma mais elementar. O que faz da filosofia de Kant uma interpretação "mundana e dogmática" é seu ponto de partida, ponto de partida que irá viciar todo o procedimento reflexionante, como veremos a seguir: não se concebe uma "história" da percepção, parte-se do princípio de que se pode privilegiar a "percepção acabada" – um campo perceptivo onde as partes, já bem articuladas, configuram um "sentido" – e, analisando-a, descobrir as formas que lhe são como que acrescentadas pela atenção ou por uma atividade predicativa. Desde que se concebe a percepção acabada como não possuindo um "antes", momento anterior (temporal e lógico) do qual ela emergiu – tudo o que lhe é anterior é, por definição, um confuso caótico e, assim, sem *forma* –, o intelectualismo só poderá partir, em suas análises, da oposição percepção acabada/não percepção, que reproduz, num novo contexto, a miragem naturalizante que frequentava as explicações empiristas. Tudo se passa como se o intelectualista transformasse o fenômeno perceptivo em coisa: a independência e a unidade dos objetos que a percepção lhe oferece são transpostas para o fenômeno perceptivo como tal. Se ele é autônomo, surge de um caos, não de uma pré-ordenação precária que se re-configurou na atual disposição, então a razão da passagem do caos ao cosmos só pode estar, não no nível do conteúdo que, como caos, permanece latente, mas no nível de uma atividade do sujeito que unifica um diverso da sensibilidade. E, portanto, cumpre ao sujeito transcendental realizar tais operações de síntese: doravante a reflexão só poderá recuar rumo às atividades sintéticas do sujeito, consequência necessária e rigorosa da admissão de que a constituição da percepção acabada não é reconfiguração, mas passagem do confuso ao claro, da dispersão à organização.

Vimos o empirista incorrer num equívoco semelhante: a constituição da percepção acabada era explicada retrospectivamente, partia-se da sua divisão em partes independentes (sintoma da naturalização da percepção) e, a partir desse *postulado*, a "história" da percepção acabada era pensada como passagem, também lá, da desordem à figura, imaginando-se essa passagem como o efeito de "forças associativas" que disporiam os elementos últimos da percepção numa ordem. A denúncia dessa ilusão retrospectiva havia sido feita recorrendo à ostensão da estrutura essencial da história efetiva da percepção, e da crítica das conseqüências últimas de tal teoria da percepção. O intelectualismo incorre nessa ilusão retrospectiva, à sua maneira: certamente não retalha a percepção em sensações no seu ponto de partida — a admissão de sensações é apenas a conseqüência da distinção entre forma e conteúdo, não o início da análise —; todavia, o intelectualismo debruça-se sobre a percepção acabada e, olhando retrospectivamente, *imagina* a origem da percepção como passagem do desordenado ao organizado. Não é difícil ver que o intelectualismo reproduz, à sua maneira, um certo estilo de análise que caracterizava o empirismo: a percepção acabada não tem, em última análise, *história*, porque é pensada como análoga a um objeto percebido, independente, repousando sobre si mesmo. O naturalismo não está, agora, no nível da construção das *partes* da percepção, mas no conceito do *todo*, e como a percepção acabada é análoga ao objeto, a história da percepção, sendo composta de percepções *não-acabadas* (ainda não definidas) que se configuram e reconfiguram, só pode ser pensada como o oposto do "acabamento" do objeto. Noutros termos, a equação do problema toma a seguinte forma: a percepção acabada está para o objeto percebido, como a percepção não-acabada está para um não-objeto (o "vazio entre os objetos"). Mas um não-objeto é a ausência de uma coisa, um vazio, um nada, por definição inapreensível. Por conseguinte, a percepção não-acabada é também um nada de percepção, o grau zero da atividade sintética do entendimento.

Se é assim, o conteúdo da percepção é sempre essencialmente um diverso sem unidade ³⁷. Mas então sua unidade não pode, por princípio, estar nele – é puro diverso. A distinção entre forma e conteúdo está ancorada firmemente no pressuposto que serviu de ponto de partida para a análise: o de que a percepção acabada seja *ontologicamente análoga* ao objeto mutilado que ela apresenta, e que sua história possa ser reconstruída *a priori* como passagem do informe à organização. Essa distinção é apenas o prosseguimento de um processo que redundando numa ilusão, a criação de uma nova miragem, a de que se está *refletindo* sobre a percepção e descobrindo seu funcionamento. Está-se, na realidade, lidando com uma pseudo-percepção, com um objeto que, mais uma vez, não corresponde à percepção efetiva e, se é assim, todas as análises não passam, a partir de agora, de *ficções*. Por não haver investigado com cuidado seu ponto de partida, a reflexão de cunho intelectualista não decola, não se desprende da "atitude natural" para observá-la realmente *de fora* – no sentido de não reproduzir, nas análises, sub-repticiamente o movimento de ir do fenômeno ao objeto, que é sua característica essencial. Filosofia mundana e dogmática, como dizia Husserl: ela também sem o saber, começa por inverter o sentido do movimento da reflexão.

IV

Se o ponto de partida da reflexão intelectualista – o primado absoluto da percepção acabada – lhe vicia os resultados, o próprio *estilo* dessa reflexão deverá estar na dependência desse ponto de partida. Não basta apenas, pois, criticar os pressupostos: é preciso identificar a natureza desse procedimento reflexionante particular e denunciar-lhe os vícios, condição fundamental para compreender como deverá proceder uma reflexão rigorosa. Numa palavra, trata-se de investigar a especificidade desta "má-reflexão" empregada *conscientemente* pelo intelectualista (por oposição ao empirista que, como vimos, a realiza sem consciência) frente à "boa reflexão", ainda por ser descoberta. Encontraremos os elementos dessa investigação ainda na terceira seção da "Introdução" de *Phénoménologie de la*

³⁷ Abstração feita, é óbvio, do princípio de afinidade do diverso, em Kant. Cf. *Crítica da Razão Pura*, A, 137-138.

Perception, e no capítulo "Reflexão e Interrogação", de *Le Visible et l'Invisible*.

Em primeiro lugar, o intelectualismo sempre poderá responder que as críticas feitas aos conceitos de "atenção" e de "juízo" como noções explicativas da percepção se esquecem do verdadeiro papel dessas investigações preliminares, notadamente, o de "preparar uma tomada de consciência verdadeira" ³⁸. Nessa medida, é bem verdade que, *no seu início*, a análise intelectualista está viciada pelos pressupostos empiristas que ela pretende criticar; todavia, à medida que se ultrapassasse as investigações preliminares, seu *sentido* se esclareceria e poder-se-ia compreender o que se estava querendo dizer realmente quando se considerava a percepção como *interpretação*. Assim, bastaria compreender com rigor que toda percepção é interpretação para que se percebesse, em seguida, a natureza propriamente *fictícia* deste modelo da percepção: afinal, desde que a sensação enquanto tal jamais é *parte real* da vivência perceptiva, e a própria idéia da percepção como análoga a um raciocínio – interpretação, portanto, significava tomar as sensações por premissas de um raciocínio tácito – desapareceria. Que, então, poderão ser agora a "interpretação" e a "sensação", desde que se avançou na análise e se ultrapassou os limites da mera crítica ao empirismo?

"Chegamos à sensação quando, refletindo sobre nossas percepções, queremos exprimir que elas não são nossa obra absolutamente [entenda-se: de maneira absoluta]. A pura sensação, definida pela ação dos *stimuli* sobre nosso corpo, é o « efeito último » do conhecimento, em particular do conhecimento científico, e é por uma ilusão, aliás natural, que a colocamos no início e a acreditamos anterior ao conhecimento. Ela é a maneira necessária e necessariamente enganosa pela qual um espírito se representa sua própria história" ³⁹.

Dessa forma, a sensação é apenas o resultado da *análise de um fato*, isto é, da distinção, na percepção, entre matéria e forma. Como elementos de uma análise, forma (interpretação) e conteúdo (sensação) formam um *todo sintético*, onde as partes não constituem momentos reais do todo, mas apenas *momentos ideais*. A metáfora do silogismo – as sensações sendo as premissas, a conclusão sendo a percepção integral –, dirá o intelectualista,

³⁸ *Phénoménologie de la Perception*, p. 46.

³⁹ *Phénoménologie de la Perception*, p. 46-47.

é, certamente, uma má metáfora, criada apenas para tornar intuitiva a oposição ao empirismo, mas que, em si mesma, não pode ser tomada em sua literalidade. *É preciso sempre lembrar que se trata da análise de um já dado, um fato, e não de uma re-construção.*

Em segundo lugar, que a percepção é redutível ao "pensamento de ver", como queria Descartes, seria possível demonstrar através de um argumento *ad absurdum*: tome-se como premissa o fato de que "me acredito, de início, envolvido por meu corpo, tomado no mundo, situado aqui e agora" ⁴⁰. Pergunte-se, agora, o que se pretende dizer através dos termos "envolvido", "tomado" ou "situado": se pensar com rigor – e isto quer dizer, para o intelectualista, pensar clara e distintamente – perceberei que cada um desses termos é, naquela proposição, "desprovido de sentido e não coloca, portanto, nenhum problema" ⁴¹. Por que razão? Simplesmente porque eu não me *aperceberia* "envolvido por meu corpo" se eu "não estivesse nele tanto quanto em mim, se eu mesmo não pensasse esta relação espacial e não escapasse assim à inerência no momento mesmo em que eu represento para mim" ⁴². Sou, portanto, uma consciência, desde que posso separar-me do corpo idealmente, em pensamento, e nem poderia representar-me tal fato se, efetivamente, esse fato não ocorresse.

"Eu saberia", diz Merleau-Ponty, "que estou tomado pelo mundo e que eu estou situado nele se eu verdadeiramente estivesse tomado e situado nele? Limitar-me-ia então a *estar onde estou como uma coisa*, e já que sei onde estou e vejo a mim mesmo em meio às coisas é que sou uma consciência, um ser singular que não reside em parte alguma e pode tornar-se presente por toda a parte em intenção. Tudo o que existe, existe como coisa ou como consciência, e nisso não há meio-termo. A coisa está num lugar, mas a percepção não está em parte alguma, pois se estivesse situada não poderia fazer *existir para si mesma* as outras coisas, já que ela repousaria em si à maneira das coisas. A percepção é, pois, o pensamento de ver" ⁴³.

Dado o fato, parte-se para a análise do fato: a análise da percepção implica em considerar a distinção entre consciência e objeto e, desde que a percepção não pode ser coisa, deve ser pensamento. E na medida em que, no momento de proceder à contraprova da análise, sobrarem peças sobre a mesa de trabalho,

⁴⁰ *Phénoménologie de la Perception*, p. 47.

⁴¹ *Id.*, *ibid.*

⁴² *Id.*, *ibid.*

⁴³ *Id.*, *ibid.*

tais elementos que não se deixarão encaixar com facilidade passam a ser considerados *determinações negativas* do pensamento, que em nada lhe alterariam a essência. Assim, se a percepção não pode ser coisa, deve ser pensamento; mas o pensamento por princípio não pode estar "encarnado", não pode possuir uma "ecceidade", uma "situação" ou uma "finitude positiva": todas essas propriedades da percepção, que parecem situá-la a meio caminho entre o ser e o nada, devem agora tornar-se propriedades puramente negativas do pensamento, não oferecendo "nenhum caráter positivo", a percepção não sendo outra coisa senão "a ignorância em que o pensamento está de si mesmo", intelecção confusa, toda determinação se tornando agora, como em Spinoza, apenas negação ⁴⁴. E, então, a contraprova parece completa: nada mais resta a ser analisado no fato "percepção" que já não esteja contido como momento da análise anterior.

Nada mais? A análise reflexiva, tornada uma doutrina puramente regressiva, suprime "todos os problemas salvo um: o de seu próprio começo" ⁴⁵. É a partir de agora que se evidenciará como, para Merleau-Ponty, o primado da percepção acabada, que, como vimos, era apenas o prosseguimento sublimado da naturalização da percepção, torna a reflexão de estilo intelectualista uma reflexão perversa e enganadora. Mais uma vez, Merleau-Ponty empregará o método da contraprova: se esse "esquema interpretativo" da percepção é, de fato, poderoso para compreender a percepção, deve poder resistir ao confronto com a experiência. Ora, como veremos, o *atraso da reflexão* diante dos fatos a serem analisados, e, além disso, a preponderância da "percepção acabada" (o eclipse da "história da percepção"), que prossegue a naturalização da percepção, impedirão que a reflexão intelectualista possa recolher a totalidade dos dados do problema.

Se a positividade de que se parte é a reflexão, então, como vimos, tudo aquilo que não concordar ou decorrer imediatamente desta positividade original deve ser irrelevante: puramente negativo. Desde então, a reflexão intelectualista deve

⁴⁴ *Phénoménologie de la Perception*, p. 47-48.

⁴⁵ *Phénoménologie de la Perception*, p. 48.

interpretar fenômenos como "a finitude de uma percepção que me dá, como dizia Spinoza, « conseqüências sem premissas », a inerência da consciência a um ponto de vista" ⁴⁶ etc, como predicados negativos da reflexão: a partir de agora, tudo se reduz a minha "ignorância de mim mesmo, a meu poder inteiramente negativo de não refletir" ⁴⁷, ou seja, determinações que são portanto acessórias e irrelevantes na análise. Resta saber como foi possível que eu, *que sou uma consciência*, pude esquecer disso quando não refletia, ou, se se preferir uma outra formulação do problema, resta por explicar porque a reflexão possui sempre uma história: se sou sempre uma consciência, por que, para voltar a mim mesmo (num sentido análogo ao de alguém que voltou a si depois de haver estado inconsciente), é exigido um esforço ou um *procedimento metódico* de reflexão? Se sou definido como sendo uma consciência, por princípio transparente para si mesma, por que não encontro essa transparência desde já, mas apenas no final do processo reflexionante? Ignorar a finitude, a reflexão como *processo*, a percepção como previamente organizada, desconhecer que a percepção possui uma "história" e, assim, não é imediata, seria então ignorar o fundamental: é constituir uma nova forma de inconsciência sob o pretexto de, assumindo um postulado indiscutido – o de que o sujeito da percepção é fundamentalmente *consciência reflexiva* –, considerar tais determinações como secundárias e irrelevantes para a análise.

Mas, mais uma vez, qual a fonte do poder de ilusão desse tipo de procedimento reflexionante? Ora, o que o movimento da reflexão faz, em realidade, é transportar-nos "de um mundo congelado e determinado a uma consciência sem fratura" ⁴⁸, portanto, move-se no interior de um esquema *abstrato* do que venha a ser de fato a percepção: mais uma vez, esquece – como diz Merleau-Ponty – sua *história*. Se se parte de um momento instantâneo da percepção – via de regra, o momento em que o processo perceptivo já acabou e nos oferece um objeto "completamente determinado" – é natural considerar, nesta *fotografia* do processo perceptivo, que o objeto perceptivo tenha por correlato uma

⁴⁶ *Id., ibid.*

⁴⁷ *Id., ibid.*

⁴⁸ *Id., ibid.*

consciência igualmente plena e determinada que o constitui. Todavia, a percepção *efetiva* transborda os limites desse esquema *parcial*: "o objeto percebido é animado de uma vida secreta e a percepção como unidade desfaz-se e refaz-se sem cessar" ⁴⁹. Numa palavra: o intelectualismo se esquece de que, antes de vermos o objeto, digamos, "em sua completude", a percepção assumiu, como Proteu, diversas configurações. Esquecer-se desse *fato* é eclipsar a própria natureza efetiva da percepção, sua *essência* que é a de "desfazer-se e refazer-se" até atingir uma forma final acabada: a análise intelectualista, tomando um *instantâneo* desse processo – e um instantâneo de um *ponto* desse processo – lança na penumbra todo o resto do movimento da percepção. *Lança a percepção, mais uma vez, em meio aos objetos* ou, o que na verdade é o mesmo, *transporta as propriedades dos objetos, inconscientemente, para a percepção*: passa, então, a imaginá-la não como um vir-a-ser, mas como um *dado* acabado, *não submetido à forma do tempo* ⁵⁰. Feito isso, "a tomada de consciência intelectualista" é incapaz de chegar "até esse tufo vivo da percepção porque ela procura as condições que a tornam *possível* ou sem as quais ela não seria, em lugar de desvelar a operação que a torna *atual* ou pela qual ela se constitui" ⁵¹.

Nessa ilusão, "o parentesco do empirismo e do intelectualismo é assim bem menos visível e bem mais profundo do que se acreditava" ⁵². Em primeiro lugar, distinguindo, na percepção (acabada) entre forma e conteúdo, o intelectualismo – esse "tipo ideal" de filosofia que Merleau-Ponty forja, e que engloba indistintamente tanto Descartes como Malebranche ou Spinoza, tanto Kant quanto a psicologia neokantiana – é forçado a separar, também, qualidades primárias de qualidades secundárias, tal como se fazia desde o *Monde*. Distinção, desde já, equivocada: "um objeto é um organismo de cores, de odores, de sons, de aparências tácteis que se simbolizam e se modificam uma à outra e concordam uma com a outra

⁴⁹ *Id.*, *ibid.*

⁵⁰ A *forma do tempo*, como forma suprema à qual deve submeter-se o *Lebenswelt*, será tratada no capítulo quarto. Cf., desde já, *Phénoménologie de la Perception*, p. 63 e 269 e segs.

⁵¹ *Phénoménologie de la Perception*, p. 48.

⁵² *Id.*, *ibid.*, p. 49.

segundo uma lógica real que a ciência tem por função explicitar e do qual ela está bem longe de ter acabado a análise" ⁵³ – na percepção efetiva, portanto, signo e significação não são separáveis nem mesmo idealmente. Em segundo lugar, cometido esse engano fundamental – tornado possível por ainda estar-se transportando determinações ontológicas dos objetos, alheias, portanto, para o interior da análise – o intelectualismo só poderá mover-se numa direção: as qualidades secundárias, tornadas *índices existenciais*, não poderão, elas próprias, conter o sentido pelo seu mero configurar-se, como vimos anteriormente. É preciso, portanto, pressupor uma consciência que possua "a lei ou o segredo do objeto":

"Partia-se", diz Merleau-Ponty, "de um mundo em si que agia sobre nossos olhos para se fazer ver por nós, tem-se, agora, uma consciência ou um pensamento do mundo, mas a natureza mesma deste mundo não mudou: é sempre definido pela exterioridade absoluta das partes e somente duplicado [*doublé*] em toda sua extensão por um pensamento que o carrega. Passa-se de uma objetividade absoluta a uma subjetividade absoluta, mas essa segunda via vale somente o mesmo que a primeira e só se sustenta contra ela, isto é, por ela. [...] O intelectualismo aceita como absolutamente fundada a idéia do verdadeiro e a idéia do ser nas quais se acaba e se resume o trabalho constitutivo da consciência e sua pretensa reflexão consiste em colocar como potências do sujeito tudo o que é necessário para acabar nessas idéias" ⁵⁴.

Na *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty atribuíra essa ilusão do intelectualista à permanência na "atitude natural" ⁵⁵, que, em *Le Visible et l'Invisible*, passa a ser chamado de "território da fé perceptiva" ⁵⁶. Será preciso analisar com mais cuidado esse *conceito*, e até que ponto ele, em Merleau-Ponty, não se tornou uma metáfora, desde que se sabe que era, ao menos nas *Ideen I*, o correlato de um procedimento de reflexão que virá a ser alvo de críticas ⁵⁷. O que nos deve chamar a atenção, aqui, é que, para Merleau-Ponty, o intelectualismo carrega, *para o interior do esquema*

⁵³ *Id.*, *ibid.*, p. 48.

⁵⁴ *Id.*, *ibid.*, p. 49.

⁵⁵ "A atitude natural, jogando-me no mundo das coisas, me dá a segurança de tomar um « real » para além das aparências, o « verdadeiro » para além da ilusão", *Phénoménologie de la Perception*, p. 49.

⁵⁶ *Le Visible et l'Invisible*, p. 17 e segs.

⁵⁷ Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 63: "Quanto à questão de fundo, que é aquela da atitude transcendental face à atitude natural, ela só poderá ser resolvida na terceira parte, em que se examinará a significação transcendental do tempo".

interpretativo que emprega, as mesmas determinações dos objetos que nos são apresentadas na atitude natural. Ele é, dessa perspectiva, o exato avesso do realismo dogmático e ingênuo: se este crê num mundo de objetos em si, independentes de nossa percepção, absolutos e plenos, o intelectualismo aparece como a inversão desse ponto de partida e a transposição desses elementos para uma subjetividade constituinte. Um dogmatismo às avessas, portanto, que parte da cristalização dos objetos como o realismo, e se furta ao "contacto com a experiência perceptiva efetiva": "o intelectualismo deixa a consciência numa relação de familiaridade com o ser absoluto e a idéia mesma de um mundo em si subsistente como horizonte ou como fio condutor da análise reflexiva" ⁵⁸. E intelectualista fechará o sistema sobre si mesmo, exatamente como fazia o empirista, pois a série perceptiva das ilusões, que constituía propriamente o *conteúdo* da história da percepção, é desqualificado como irrelevante para a análise desde que deve ser considerada como *determinação negativa* da consciência. Uma reflexão autêntica, conclui Merleau-Ponty, deve rejeitar como falsas tanto a imagem de um mundo constituído em si ("onde eu não seria, com meu corpo, senão um objeto entre outros") quanto a idéia de uma consciência constituinte absoluta: conceitos correlatos, só aparentemente antitéticos, expressões, ambos, do "preconceito de um universo em si perfeitamente explícito" ⁵⁹.

No entanto, o intelectualismo não se deixou abater ainda, e para cada argumento posto por terra parecem surgir no seu lugar, como as cabeças da hidra de Lerna, ainda várias novas formas de resposta. Pois o intelectualista, ou melhor, o cartesiano, agora poderá sempre dizer que sua forma de reflexão não desfigurou, de maneira nenhuma, o "fenômeno da finitude", bastando atentar com mais cuidado para a função do juízo na percepção para que essa observação se torne evidente. Afinal, Descartes não afirmava, na *Sexta Meditação*, que o juízo na percepção era *imediate*, e se fazia sem a necessidade de "pensar e considerar razões algumas" que nos impelisses a fazê-lo?

⁵⁸ *Phénoménologie de la Perception*, p. 51. Convém atentar para o fato de que o alvo de Merleau-Ponty, neste ponto, é também o paradigma da Dedução Transcendental.

⁵⁹ cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 51.

"Mas, quando examinava por que desse não sei que sentimento de dor segue a tristeza do espírito, e do sentimento de prazer nasce a alegria, ou, ainda, por que esta não sei que emoção do estômago, que chamo fome, nos dá vontade de comer, e a secura da garganta nos dá o desejo de beber e assim por diante, não poderia apresentar nenhuma razão, senão que a natureza me ensinava dessa maneira; pois não há, certamente, qualquer afinidade nem qualquer relação (*ao menos que eu possa compreender*) entre essa emoção do estômago e o desejo de comer, assim como entre o sentimento da coisa que causa dor e o pensamento de tristeza que esse sentimento engendra. E, da mesma maneira, parecia-me que eu aprendera da natureza todas as outras coisas que eu julgava no tocante aos objetos dos sentidos; porque eu notava que os juízos, que eu me acostumara a formular a respeito desses objetos, formavam-se em mim antes que eu tivesse o lazer de pesar e considerar quaisquer razões que me pudessem obrigar a formulá-las" ⁶⁰.

O caráter propriamente *negativo* das determinações provenientes da "finitude" não seria outra coisa senão o reconhecimento dos limites da investigação: a reflexão detém-se nesse ponto, o pensamento "da clareza e da distinção" sendo incapaz de compreender esse "juízo sem razões" que constitui a percepção, ou essa mistura entre substâncias impossíveis que constitui a natureza humana. A negatividade, pois, seria a contrapartida do reconhecimento de que existem regiões onde o método não pode entrar: como elevar à clareza e distinção da idéia a confusão da mistura substancial? Se é assim, é apenas por força de expressão que se diz que são *nada*: não são nada *em si mesmos*, são nada *para um determinado ponto de vista metodológico*; são nada no sentido de algo que existe, com todo direito à positividade, para além dos domínios onde é efetivo o método das *Regulae* ⁶¹. Talvez fosse possível dizer, então, que o esforço da

⁶⁰ Descartes, *Meditações*, in *Descartes* (col. "Os Pensadores"), São Paulo, Abril Cultural, 1983, p. 132-133. Grifos nossos.

⁶¹ É o que se depreende da Carta a Elisabeth de 28 de junho de 1643: "Os pensamentos metafísicos, que exercitam o entendimento puro, servem para nos tornar familiar a noção de alma; e o estudo das matemáticas, que exercita principalmente a imaginação na consideração das figuras e dos movimentos, nos acostuma a formar noções do corpo bem distintas; e, enfim, usando somente a vida e as conversações comuns e abstraindo-se de meditar e estudar as coisas que exercitam a imaginação, é o que se aprende a conceber a união da alma e do corpo", *id.*, p. 301-302. Cf. também a nota de G. Lebrun na mesma edição e página: "há, portanto, uma « região », a união da alma e do corpo, onde o senso comum goza de privilégios com respeito aos filósofos e aos matemáticos. Quanto mais fácil lhe é compreender essa união, tanto mais difícil é para o metafísico conhecê-la, depois que foi levado a pensar a alma e o corpo como separados"; e, mais adiante, o trecho citado por Merleau-Ponty: "Mas julguei que essas meditações, mais do que os pensamentos que requerem menos atenção, que a levaram [Elisabeth] a encontrar obscuridade na noção que temos da união deles, não me parecendo que o espírito humano seja capaz de conceber bem distintamente, e ao mesmo tempo, a distinção entre o corpo e a alma e sua

reflexão cartesiana consiste "em assumir essa contradição" antes que em desconsiderá-la ou eclipsá-la, o que significaria que para Descartes "o ato de compreender se dá como reflexão sobre um irrefletido que ele não reabsorve nem de fato nem de direito" ⁶². Reencontrar a "estrutura inteligível" do pedaço de cera não é descobrir como eu o constituo, mas investigar como posso "re-constituí-lo" ⁶³. Em resumo,

"entre eu [*moi*] que analiso a percepção e o eu [*moi*] percipiente, há sempre uma distância. Mas no ato concreto de reflexão, eu ultrapasso essa distância, provo pelo fato que sou capaz de *saber* o que *percebia*, domino praticamente a descontinuidade dos dois Eu [*Moi*] e o *cogito* teria finalmente por sentido não revelar uma constituinte universal ou reconduzir a percepção à intelecção, mas constatar esse fato da reflexão que domina e mantém, ao mesmo tempo, a opacidade da reflexão" ⁶⁴.

Todo o esforço de Descartes resumir-se-ia, então, em tornar manifesta essa distância e a possibilidade de ultrapassá-la.

Se se puder interpretar o cartesianismo por esse prisma, então poder-se-ia dizer que ele (como o kantismo) "teria visto plenamente o problema da percepção, que consiste no fato de que é um conhecimento *originário*" ⁶⁵. Em que sentido, exatamente? Afinal, o exame da atividade perceptiva habitual poderia sustentar de forma enganosa, digamos, um "cartesianismo vulgar": seria no mínimo audacioso recusar o fato de que *aprendemos*, em algum momento de nossas vidas, o que é um caderno, uma mesa ou uma xícara de café. Mas, se é assim, o "cartesianismo vulgar" não teria razão ao considerar a percepção como juízo? A solução apresentada por Merleau-Ponty consiste em distinguir dois níveis na descrição da percepção: há, certamente, num primeiro patamar, a percepção "empírica ou segunda, que exercemos a cada instante, que nos mascara esse fenômeno fundamental" – o de a percepção ser um "conhecimento originário" –, "porque ela é cheia de aquisições antigas e se desempenha, por assim dizer, na superfície do ser" ⁶⁶. Essa espécie "empírica" da percepção é posta em ação

união; isto porque é necessário, para tanto, concebê-los como uma única coisa, e conjuntamente concebê-los como duas, o que se contraria" (*id.*, p. 302). Cf. também o "Prefácio" de Bento Prado Jr. ao livro de Lívio Teixeira, *Ensaio sobre a Moral de Descartes*, São Paulo, Brasiliense, 1991.

⁶² *Phénoménologie de la Perception*, p. 53.

⁶³ *Id.*, *ibid.*

⁶⁴ *Id.*, *ibid.*

⁶⁵ *Id.*, *ibid.*

⁶⁶ *Phénoménologie de la Perception*, p. 54.

quando identifico os objetos como instanciações de espécies e que, como "suportes e guias de uma intenção prática orientada", "só me são dados como significações" ⁶⁷. Existe, todavia, um segundo patamar, *mais profundo e condição de existência do anterior*, que consiste na autonomia do objeto meramente percebido:

"Quando contemplo", afirma Merleau-Ponty, "um objeto com a única preocupação de vê-lo existir e desdobrar diante de mim suas riquezas, então ele cessa de ser uma alusão a um tipo geral, e me apercebo de que cada percepção, e não somente a dos espetáculos que descubro pela primeira vez, recomeça por sua conta o nascimento da inteligência e tem algo de uma invenção genial: para que eu reconheça a árvore como árvore, é preciso que, por baixo desta significação adquirida, o arranjo momentâneo do espetáculo sensível recomece, como no primeiro dia do mundo vegetal, a desenhar a idéia individual desta árvore" ⁶⁸.

Sequer seria possível o conceito de árvore, pois, se a percepção, em algum momento de nossas vidas, não se tivesse organizado de forma a configurar uma árvore individual. Mas não apenas isso: nem sequer *reconheceria* uma árvore como tal se "o arranjo momentâneo do espetáculo sensível" não redesenhasse uma árvore individual. Se a percepção não configurasse um *algo* – se fosse um caos de qualidades secundárias sem qualquer organização intrínseca –, um *conhecimento predicativo* sobre os objetos não seria, como vimos, possível ⁶⁹: é, pois, porque a árvore, como algo indeterminado quanto às suas propriedades gerais, *determinou-se, no entanto, como indivíduo* na percepção, que pode surgir um conceito genérico de árvore e, com ele, um conhecimento predicativo – *e não o inverso*. Se a individuação do objeto na percepção (do objeto *enquanto tal*) dependesse ao contrário da organização de um saber predicativo, recairíamos nas dificuldades analisadas anteriormente quando vimos a artilharia de Merleau-Ponty voltar-se para o juízo como princípio explicativo da percepção.

Ora, bem se poderia dizer que aquele procedimento de "delimitação de territórios" que assistimos em Descartes reproduziria, à sua maneira, essa mesma distinção merleau-pontyana entre a percepção "aprendida" e a percepção, digamos, "natural": esta última seria justamente aquele "juízo natural,

⁶⁷ *Id.*, *ibid.*

⁶⁸ *Id.*, *ibid.*

⁶⁹ Cf., acima, neste mesmo capítulo, p. 36.

que não pode ainda conhecer suas razões porque ele as cria" ⁷⁰. É preciso reconhecer, então, que essa região de positivities confusas aparece no horizonte do pensamento cartesiano, *mas não como temas*: pois, segundo a *Phénoménologie*, o cartesianismo não reconheceu à finitude nenhuma positividade, continuando, malgrado a *Quarta Meditação*, sob o gênero do nada que, por definição, não possui propriedades e, desta maneira, a percepção como "juízo natural" não é, para Descartes, um "conhecimento originário" no sentido forte ⁷¹. Se o fundo sobre o qual Descartes desenha a percepção é a diferença radical entre o ser como pura positividade e o nada como ausência de propriedades, oposição que, como indicado, se constrói tomando por modelo a estrutura da região eidética das coisas, era necessário que a finitude, que parece situar-se numa posição desconfortavelmente intermediária entre esses dois opostos, devesse perder importância no esforço de análise. "Para ver na reflexão um fato criador", dirá Merleau-Ponty, "uma reconstituição do pensamento escoado que não estava pré-formada nele e todavia o determina de maneira válida porque só ela nos dá sua idéia e porque o passado em si é para nós como se não fosse – teria sido necessário desenvolver uma intuição do tempo à qual as *Meditações* só fazem uma certa alusão" ⁷². Se a referência ao *tempo*, que constitui, como veremos no quarto capítulo, talvez a característica fundamental da reflexão finita ⁷³, deve, em Descartes, ser posta de lado – como se põe de lado as verdades matemáticas ⁷⁴ – para dar lugar à consideração do *puro presente* em que o *cogito* se encontra diante de si mesmo, a conexão da essência e da existência não encontrando "na experiência, mas na idéia do infinito" ⁷⁵, então é verdade, no fim das contas, que "a análise reflexiva repousa inteiramente sobre uma idéia dogmática do ser, e que neste sentido ela não é uma tomada de consciência acabada" ⁷⁶. "O reconhecimento dos fenômenos", encerra Merleau-Ponty, "implica, pois, enfim numa teoria da reflexão e num novo *cogito*" ⁷⁷.

⁷⁰ *Phénoménologie de la Perception*, p. 54.

⁷¹ Cf. *id.*, *ibid.*

⁷² *Phénoménologie de la Perception*, p. 54.

⁷³ Cf. desde já, p. 63, nota.

⁷⁴ Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 55, nota.

⁷⁵ *Id.*, *ibid.*, p. 55.

⁷⁶ *Id.*, *ibid.*, p. 55.

⁷⁷ *Id.*, *ibid.*, p. 62.

A *Phénoménologie de la Perception*, portanto, centra o alvo de suas críticas no "pensamento objetivo" que infesta a reflexão intelectualista e a impede de atingir uma descrição realmente adequada dos fenômenos: donde a denúncia, mais uma vez, dos efeitos perniciosos da aceitação da "hipótese de constância" e a exigência de uma crítica radical das "razões da percepção", que encerram a terceira parte da "Introdução" da *Phénoménologie*. Uma reflexão realmente conseqüente deveria começar por neutralizar a "lógica objetiva" ou o "pensamento objetivo" que realizam no interior da descrição fenomenológica os mesmos movimentos da atitude natural. Onde a exigência de "proceder a uma verdadeira « redução fenomenológica »" preliminar, que dissolvesse as pretensas evidências do realismo; donde a introdução, por exemplo, dos conceitos de "motivo" no lugar do de "razão" ou "causa" do fenômeno perceptivo, ou de "esquema corporal" para poder compreender a lógica, por exemplo, da "significação imanente de um deslocamento do « olhar »", com a respectiva mudança na posição das imagens ⁷⁸. Note-se que o termo "redução fenomenológica" aparece entre aspas: veremos no próximo capítulo que a reflexão, em Husserl, não era exatamente aquela buscada por Merleau-Ponty. Aqui, ainda, veremos surgirem os sintomas do objetivismo. Mas antes de nos determos na análise do tema da reflexão no fundador da fenomenologia, resta-nos, ainda que rapidamente, apontar para uma *diferença de estrutura* das críticas à reflexão intelectualista nos textos de *Le Visible et l'Invisible* perante a "Introdução" da *Phénoménologie*. ⁷⁹

V

A terceira seção do primeiro capítulo de *Le Visible et l'Invisible* – que, pelo que tudo indica, deveria servir como uma *introdução* à obra ⁸⁰ – insiste no que poderíamos chamar de *atraso*

⁷⁸ Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 58-61 e 173-179.

⁷⁹ A diferença de estrutura consiste na inversão do percurso argumentativo: na *Phénoménologie*, parte-se da crítica à distinção entre forma e conteúdo para encontrar-lhe o pressuposto: um certo procedimento de reflexão a ser combatido. Em *Le Visible et l'Invisible*, o ponto de partida é a análise do procedimento de reflexão intelectualista, de onde decorre, como conseqüência, a separação entre forma e conteúdo, que engendrará os paradoxos anteriormente examinados. Onde o título do capítulo de *Le Visible*: "La Foi Perceptive et la Reflexion".

⁸⁰ Cf. o "Prefácio" de Claude Lefort a *Le Visible et l'Invisible*, *id.*, p. 10, bem como o "Posfácio" (também de Lefort) para a mesma obra, p. 337 e segs.

essencial da reflexão perante um "irrefletido" sempre já constituído e organizado quando sobre ele se inicia um procedimento reflexionante. O ponto de partida da reflexão, segundo indica Merleau-Ponty, é, paralelamente à *Phénoménologie*, o fracasso do "objetivismo" em compreender os "paradoxos da fé perceptiva", a que nos pudemos referir no capítulo anterior, onde já nos foi possível apontar para as raízes desse fracasso, notadamente a crença em que mesmo nossa "abertura ao mundo" poderia submeter-se às regras de investigação forjadas para o domínio dos objetos. Ora, a característica central da reflexão intelectualista é o fato de que começa recuando ao invés de avançar:

"Se a filosofia", diz Merleau-Ponty, "deve apropriar-se dessa abertura inicial ao mundo, compreendendo-a – abertura que não exclui uma possível ocultação –, não pode contentar-se em descrevê-la, é mister que nos diga como há abertura sem que a ocultação do mundo seja excluída, como a cada instante permanece possível, embora sejamos naturalmente dotados de luz. Cumpre ao filósofo compreender como essas duas possibilidades que a fé perceptiva guarda em si própria, lado a lado, não se anulam. Não o logrará se se mantiver em seu nível, oscilando de uma para outra, dizendo que ora minha visão está na própria coisa, ora que minha visão é minha ou está « em mim ». É preciso que renuncie a esses dois pontos de vista, que se abstenha tanto de um como do outro, que os chame, já que são impossíveis em sua literalidade, a si próprio, que é seu titular, devendo, pois, saber o que os motiva internamente; é preciso que os perca como estado de fato para reconstruí-los como possibilidades suas, a fim de apreender por si mesmo o que, em verdade, significam, o que o destina não só à percepção como aos fantasmas; numa palavra, é mister que *reflexione*"⁸¹.

Noutros termos: se a via do objetivismo já não mais é possível, e se o comportamento desconcertante do domínio da percepção exige um esforço de explicação (desde que não é possível permanecer oscilando entre seus pólos, como faz o cético⁸²), o único caminho possível pareceria ser o de uma *análise imanente*. Desde que o filósofo tomasse os dois extremos desse movimento pendular da percepção como "duas possibilidades suas" – duas *formas diferentes de representação*⁸³ – constituir-se-ia uma esfera onde ambos os extremos passariam a ser convertíveis um no outro através de um terceiro elemento que permitiria essa troca mercantil: bastaria, então, estabelecer a esfera da subjetividade, e

⁸¹ *Le Visible et l'Invisible*, p. 49.

⁸² Cf. *Le Visible et l'Invisible*, p. 19-20.

⁸³ Cf. *Le Visible et l'Invisible*, p. 68.

dizer que "perceber e imaginar", por exemplo, "nada mais são do que duas formas de pensar" ⁸⁴. Isso feito, se o pensar passasse a ser a moeda corrente da esfera do *cogito*, abrir-se-ia imediatamente a possibilidade de distinguir, por assim dizer, *eideticamente* ⁸⁵, a percepção da imaginação: perceber é "feito de uma correlação rigorosa entre minha exploração do mundo e as respostas sensoriais que suscita", ao passo que imaginar é "antes a decisão de não aplicar e até de tomar como « bom » o que não é visto e nem poderia sê-lo" ⁸⁶. A coisa vista, da perspectiva da reflexão, é "*cogitatum* ou noema", "o que pensamos ver", "o pensamento de ver quando é pleno ou atual", mas pensamento que "não sai mais do círculo de nossos pensamentos do que a imaginação, também ela pensamento de ver, mas pensamento que não procura o exercício, a prova, a plenitude, que se presume, portanto, a si mesmo e só se pensa pela metade" ⁸⁷.

Esse movimento da reflexão é, num primeiro momento, de uma persuasão impressionante; pois "a reflexão guarda tudo da fé perceptiva: a convicção de que há qualquer coisa, que há o mundo, a idéia de verdade, a idéia de verdade dada" ⁸⁸. E, mais uma vez, o irredutível a este esquema explicativo da reflexão torna-se meramente negativo e portanto um dado desprezível do problema ⁸⁹: transpondo os diferentes sujeitos em sujeito transcendental, a unidade entre eles, se não é a unidade numérica, também não é a unidade específica, mas a "unidade ideal ou de significação que faz com que o triângulo do geômetra seja o mesmo em Tóquio ou em Paris, no século V antes de Jesus Cristo e no presente" ⁹⁰. Esse tipo de unidade é suficiente para desqualificar as "divisões que podemos opor-lhe" como pensamentos confusos e, portanto, como sem positividade: "enfim, porque reconhecemos pela reflexão, no âmago de todos os pensamentos situados, enredados e encarnados, o puro aparecer do pensamento ante si mesmo, o universo da adequação interna, onde tudo o que possuímos de *verdadeiro* se integra sem

⁸⁴ *Le Visible et l'Invisible*, p. 49.

⁸⁵ Observe-se todavia que o alvo é, novamente, Descartes e não ainda, primordialmente, a fenomenologia como era praticada por Husserl.

⁸⁶ *Le Visible et l'Invisible*, p. 50.

⁸⁷ *Le Visible et l'Invisible*, p. 50.

⁸⁸ *Le Visible et l'Invisible*, p. 51.

⁸⁹ *Id.*, *ibid.*, p. 52.

⁹⁰ Cf. *Le Visible et l'Invisible* p. 52. Cf. também, p. 51, nota.

dificuldade..." 91. Mais uma vez encontramos um resíduo que a reflexão não recolhe, como já denunciava a *Phénoménologie*; e mais uma vez, diante desse resíduo, a reflexão o desconsidera, tomando-o como mera determinação negativa do pensamento enquanto *instância pura e universal de significação*.

Todavia, "porque a percepção não entrou do mundo em mim, não é centrípeta – como imaginava o "pensamento objetivo", que, como vimos, tornava o sujeito parte do mundo –, "é preciso que seja centrífuga, como um pensamento que formo, ou como a significação que atribuo por meio de um juízo a uma experiência indecisa?" 92. É assim que a "filosofia reflexionante" pratica um *estilo* de investigação filosófica que não só não é a única alternativa possível ao objetivismo, como também "mistura pressupostos que temos de examinar e que se revelam contrários à inspiração reflexiva" 93. Como procede a filosofia reflexionante?

"Nosso vínculo natal com o mundo, ela somente pensa poder compreendê-lo desfazendo-o para refazê-lo, constituindo-o, fabricando-o. Ela acredita encontrar a clareza pela análise, isto é, se não nos elementos mais simples, ao menos nas condições mais fundamentais, implicadas no produto bruto, em premissas de onde ele resulta como consequência, numa fonte de sentido de onde deriva" 94.

Ora, a idéia de que a reflexão instalaria o investigador num "centro das coisas" em relação ao qual estaria "descentrado", apenas tornando explícita uma série de operações constitutivas do sujeito, que até agora estavam implícitas ou "inconscientes", é, ela também, uma miragem. Lembremos mais uma vez: a reflexão só pode sustentar a ilusão de atingir um sujeito constituente *pressuposto* – e, depois da reflexão, *posto* – se ignorar ou destituir de valor os resquícios de sua *démarche*. Mas para a reflexão, a própria *démarche*, o esforço por retornar a si mesma é o resíduo que deve passar a ser pensado como determinação

91 *Le Visible et l'Invisible*, p. 52.

92 *Id.*, *ibid.*, p. 54.

93 *Id.*, *ibid.*, p. 54.

94 *Le Visible et l'Invisible*, p. 54. À margem, Merleau-Ponty escreveu: "idéia do retorno – do latente: idéia da reflexão recuando sobre as pegadas de uma constituição. Idéia de possibilidade intrínseca de que o constituído é a realização. Idéia de naturante de que ele é o naturado. Idéia do originário como intrínseco. Portanto o pensamento reflexivo é antecipação do todo, opera sob garantia da totalidade que pretende engendrar. Cf. Kant: se um mundo deve ser possível... Essa reflexão não encontra o originário".

negativa ou como "irrelevante": "a reflexão recupera tudo exceto a si mesma como esforço de recuperação, esclarece tudo salvo seu próprio papel" ⁹⁵. Temos então a situação paradoxal em que a reflexão, como procedimento metódico, faz com que nos tornemos aquilo que sempre fomos, e, uma vez que a passagem do pressuposto a posto não altera, à primeira vista, nada do *conteúdo* sobre o qual se debruça a reflexão, tem-se a ilusão de que o esforço reflexionante é sem importância. Toda a argumentação de Merleau-Ponty caminha na direção de problematizar essa solução, convincente *somente à primeira vista*: pois é preciso objetar ao investigador reflexionante que ele não ofereceu as razões do "pecado original" que faz com que, no início de nossa empresa, estejamos distantes do paraíso do sujeito consciente e explícito, paraíso que só atingimos depois do calvário da reflexão.

O que sustenta a ilusão de que se caminha rumo a um "sujeito = X", indeterminado no início do esforço reflexionante, é, segundo *Le Visible et l'Invisible*, uma certa "coesão do mundo" cujas "linhas de fuga designam, aquém dela mesma, um foco virtual com o qual ainda não coincido". Apoiando-se num "mundo" já pré-organizado, a reflexão, convertendo-o em pensamento, começa uma *análise* que nele distingue entre, mais uma vez, forma e conteúdo ⁹⁶, depositando as formas no interior da esfera do "sujeito = X" que se supõe constitua a experiência. Todavia, nesse processo – desde que é passagem do pressuposto ao posto – o investigador reflexionante apóia-se numa experiência que, em todo o percurso, aparece como rigidamente organizada e coordenada. *É exatamente nisso que consiste o "atraso" da reflexão*: desde então, o sujeito "coordenador" é o correlato dessa ordem que se descobriu, e assim a filosofia transcendental *pressupõe*, sem que ele se aperceba disso, um mundo sempre "pré-constituído" servindo de guia e apoio para o esforço da análise.

"Quando Kant", insistirá Merleau-Ponty, "justifica cada passo de sua Analítica pelo famoso « se um mundo deve ser possível », sublinha que seu fio condutor lhe é dado pela imagem irrefletida do mundo, que a necessidade dos passos reflexionantes está suspensa pela hipótese « mundo » e que o pensamento do mundo, que a Analítica está encarregada

⁹⁵ *Id.*, *ibid.*, p. 55.

⁹⁶ A reflexão guarda, dos "paradoxos da fé perceptiva", apenas "o que os anima e os sustenta indubitavelmente", *Le Visible et l'Invisible*, p. 49-50.

de desvendar, não é tanto o fundamento como a expressão segunda do fato de que houve para mim a experiência de um mundo, que, em outros termos, a possibilidade intrínseca de um mundo como pensamento repousa no fato de que posso ver o mundo, isto é, numa possibilidade de um tipo totalmente diferente, que, como vimos, confina com o impossível" ⁹⁷.

Esse atraso da reflexão – a reflexão só podendo ocorrer depois que a experiência já estava constituída – esboça entretanto uma via de solução para o problema. A reflexão que se procura, dirá *Le Visible et l'Invisible*, não é certamente a reflexão transcendental clássica. Mas essa crítica à reflexão também não redundaria em nenhum elogio do imediato, pois este só se torna conhecido através da reflexão: "não se trata de pôr a fé perceptiva no lugar da reflexão mas, ao contrário, de abarcar a situação total que comporta reenvio de uma a outra" ⁹⁸. A reflexão, agora não mais "ingênuo", deve devolver a lógica de funcionamento da experiência a ela própria, e não atribuí-la a um constituinte aquém dela (deve reconhecer sua "sintaxe", como a chama a *Phénoménologie de la Perception*): "é uma reflexão que retorna sobre a espessura do mundo para iluminá-lo, mas que em seguida lhe devolve somente a sua própria luz" ⁹⁹. As razões que nos devem levar a empreender um processo reflexionante "não-ingênuo" são claras: só a reflexão faz o investigador passar da inconsciência cotidiana à consciência. Sem a reflexão, a filosofia, como "tentativa de tradução" ou de "tornar expressos" os "paradoxos da fé perceptiva", é impossível ¹⁰⁰, pois "para me dar conta do que seja ver e sentir devo parar de acompanhar o ver e o sentir no visível e no sensível onde se lançam, circunscrevendo, aquém deles mesmos, um domínio que não ocupam e a partir do qual se tornam compreensíveis segundo seu sentido e sua essência" ¹⁰¹.

⁹⁷ *Le Visible et l'Invisible*, p. 56. A mesma argumentação já surgia, em 1945, no "Prefácio" à *Phénoménologie*. Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. iii-iv.

⁹⁸ *Id.*, *ibid.*, p. 57.

⁹⁹ *Le Visible et l'Invisible*, p. 57.

¹⁰⁰ É exatamente por isso que a crítica ao "intelectualismo" e a seu procedimento de reflexão não redundam num "retorno ao imediato", como ocorria em Bergson (cf., neste capítulo, nota 37). De qualquer maneira, a crítica à *especialização* do fenômeno perceptivo – colocá-lo num ambiente hostil, assimilá-lo às coisas – poderia ter uma evidente inspiração bergsoniana. Cf. Pariente, *Le Langage et l'Individuel*, Paris, Armand Colin, 1973, cap. 1.

¹⁰¹ *Le Visible et l'Invisible*, p. 57-58. Observe-se que Merleau-Ponty não possui um sucedâneo do conceito heideggeriano de *inautenticidade*: é apenas um

Encontraremos, nesse mesmo capítulo, indicações expressas de que a "ilusão reflexionante", para Merleau-Ponty, era um prosseguimento do naturalismo próprio à "atitude natural" ou, nos termos de *Le Visible et l'Invisible*, à "visão ingênua da fé perceptiva". Nas duas primeiras *Meditações* assistia-se a Descartes pondo em prática o método da dúvida como estratégia para decidir a respeito do valor objetivo das idéias que surgiam contidas no *cogito* ¹⁰². Como *procedimento metódico*, a dúvida cartesiana era assim um *ato* deliberado de suspensão do juízo sobre algo que se apresentava como aspirando a receber o título de possuidor de valor objetivo ¹⁰³. Mas então, como ato, dependia de um algo anterior sobre o qual se debruçava para pôr entre parênteses sua *pretensão à verdade*; todavia, se é assim, quando o *cogito* for atingido como primeira verdade será preciso não se esquecer de que se partiu de uma situação de fato, de que o ato de suspensão da atribuição de valor objetivo é *a posteriori* e, de certa maneira, artificial, e de que a pretensão das idéias à validade objetiva não era da ordem dos atos, uma "inspeção do espírito" dominado pela precipitação em afirmar como real o que, neste momento, é apenas provável. É preciso, segundo *Le Visible et l'Invisible*, não se esquecer do caráter *fictício* do artifício do Gênio Maligno, e de que toda a *Primeira Meditação* se apóia sobre uma experiência já previamente construída. A aparente evidência da "espiritualização cartesiana", que transforma, por exemplo, o espaço em juízo e, portanto, num *ato* de atribuição ou composição de idéias (notadamente, a combinação dos atributos da extensão - "idéia primária" - dos corpos, com sua "ação" sobre meu corpo - impressões, afecções corporais ou "idéias secundárias", índices existenciais) decorreria então "apenas de um postulado muito ingênuo (e que nos é sugerido justamente pelo mundo)".

fato - e não uma determinação "existenciária" do *Dasein* - que a consciência cotidiana se envolve com o espetáculo perceptivo e não recua, espontaneamente, do objeto ao jogo dos *noemas*. A diferença de Heidegger (e, à sua maneira, de Sartre) a reflexão filosófica é, para Merleau-Ponty, motivada por uma "crise do saber", tema em que se mantém fiel ao *Leitmotiv* de Husserl. Cf. a esse respeito nosso quinto capítulo e, desde já, *Phénoménologie de la Perception*, p. 488-9.

¹⁰² Cf. Guérault, *Descartes selon l'Ordre des Raisons*, vol I, Paris, Aubier Montaigne, 1968.

¹⁰³ *Id.*, *ibid.*

Qual, exatamente, o mecanismo desse *postulado*? Ora, segundo ele

"[...] É sempre a *mesma* coisa que eu penso, quando o olhar da atenção se desloca e se reporta dela mesma àquilo que a condiciona: convicção maciça tirada da experiência exterior, onde tenho, com efeito, a segurança de que as coisas sob meus olhos permanecem as *mesmas* enquanto delas me aproximo para inspecioná-las melhor [...]. Tendo, pois, aprendido pela experiência perceptiva o que é « ver bem » a coisa, e que é preciso e possível, para o conseguirmos, dela nos aproximarmos, sendo os novos dados assim adquiridos determinações da *própria* coisa, transportamos para o interior essa certeza, recorremos à ficção de um « homenzinho dentro do homem », e assim chegamos a pensar que refletir sobre a percepção é, *permanecendo a coisa percebida e a percepção o que eram*, desvendar o verdadeiro sujeito que as habita e que sempre as habitou" ¹⁰⁴.

Do mesmo modo como o ato de se aproximar da coisa percebida – como ocorre no interior do território da "fé perceptiva" – em nada modifica a coisa ela própria, deslocar a atenção do objeto percebido ao ato de constituição desse objeto percebido não modificaria em nada, nessa passagem, a coisa percebida. Ora, essa transposição não é, diz *Le Visible et l'Invisible*, realmente rigorosa. A passagem neutralizou a "abertura para a coisa", transformando-a em "percepção-reflexiva" e em "coisa-percebida-numa-percepção-reflexiva": se é assim, a reflexão não tem o direito, mais uma vez, de descartar sua "história" como mera determinação negativa – ela não é "irrelevante"; ao contrário, essa passagem aparentemente sem risco algum porque não modificaria o *conteúdo* da percepção, é uma ilusão que considera, através de uma má analogia, a percepção como análoga às coisas percebidas. Esse curto-circuito é a raiz da força persuasiva da ilusão reflexionante de que o retorno ao sujeito é inofensivo: para Merleau-Ponty, é o correlato do esquecimento do modo de funcionamento *autônomo* do território da percepção ¹⁰⁵.

¹⁰⁴ *Le Visible et l'Invisible*, p. 59-60.

¹⁰⁵ *Le Visible et l'Invisible*, p. 60-61. *Autônomo* na medida em que prescinde de qualquer instância fundante – seja do "Grande Objeto", seja de uma subjetividade constituinte – como garantia tanto explicativa como ontológica para seu funcionamento. Como, *mutatis mutandis*, na *Fenomenologia do Espírito*, o Espírito é apenas a lógica da aparição dos fenômenos e não um Absoluto que, servindo-lhes de fundamento transcendente, residiria para além deles. Cf. G. Lebrun, *O Averso da Dialética*, São Paulo, Brasiliense, 1990, cap. 1.

Surge neste momento um conceito que, de alguma maneira, resume e soluciona as críticas anteriores: o conceito de *sobre-reflexão*. A "sobre-reflexão" caracteriza-se, em *Le Visible et l'Invisible*, por ser o correlato indispensável da atividade reflexiva, uma espécie de operação de correção que restaura o que foi perdido na atividade de abstração da reflexão. Agora, tudo se passa como se a reflexão propriamente dita fosse apenas o primeiro movimento dessa manobra, contrabalançada por um movimento que corrige os resultados da primeira trajetória, neutralizando a tendência natural da reflexão em instalar-se comodamente num ponto de chegada – notadamente, como vimos, a posição de uma subjetividade cujas operações são encarregadas de constituir as "relações de sentido" em geral – e, assim, transformar seu resíduo numa determinação negativa dos resultados a que chegou. O conceito de "sobre-reflexão" indica, desde já, mais uma determinação da noção merleau-pontyana de reflexão que buscamos: uma reflexão, digamos, "não ingênua", deve consistir justamente nesse movimento de vaivém que se recusa a instalar-se num "constituente universal" e não suspende "a fé no mundo a não ser para *vê-lo*, para ler nele o caminho por ele seguido ao tornar-se mundo para nós" 106.

A reflexão "dogmática", todavia, não se limita apenas a não compreender a percepção dos objetos ou a relação entre a alma e o corpo. Como já denunciava a *Phénoménologie de la Perception*, a reflexão também não conseguirá dar conta, de maneira completa, da atividade da imaginação e do fenômeno da ilusão. Se a percepção é, como para Descartes, "inspeção do espírito", então a percepção da coisa é apenas a certeza que o espírito possui de que a *hipótese interpretativa* que lançou sobre os signos sensíveis não é sujeita a dúvida – a percepção torna-se *juízo*, redução "do nosso contacto com o Ser às operações discursivas pelas quais nos defendemos da ilusão" 107. A crítica de *Le Visible et l'Invisible* retoma, à sua maneira, a argumentação da *Phénoménologie de la Perception*: primeiro argumento, o descompasso entre a percepção efetiva e o critério ideal de verdade da percepção. Assim, por mais rica em detalhes que seja a imaginação, e, em particular,

106 *Le Visible et l'Invisible*, p. 61.

107 *Id.*, *ibid.*, p. 62.

por mais "conforme ao contexto" que ela seja, ela é sempre, para nós, imaginação apenas; por outro lado, por mais surpreendente e inesperado que seja um ruído, é sempre tratado por nós como real. Desde então, sintaxe e semântica não se distinguem neste nível da percepção, e todo critério *formal* – por exemplo, coerência lógica com o contexto – que se eleja para definir o imaginário e distingui-lo da percepção real é, à primeira vista, inadequado, seus limites ultrapassando e sendo ultrapassados pelo *definiendum*. A filosofia reflexionante, que "colocava entre parênteses o mundo para transformá-lo em pensamento", fracassa justamente porque o pensamento, como atividade predicativa, não encontra uma *regra* para julgar que se adequasse perfeitamente ao funcionamento "irrefletido" da percepção. Em resumo, se se atribuísse ao pensamento a responsabilidade pela percepção – se a percepção fosse pensamento – ela deveria comportar-se de maneira inteiramente diversa. Prova cabal, aos olhos de Merleau-Ponty, de que a percepção não é redutível ao "pensamento de...".

O segundo argumento reproduzirá o primeiro, agora no território das ilusões: se a ilusão é possível, e cede lugar – para nos darmos conta de que era ilusão – a uma percepção do real, é porque, na realidade, não passa de um juízo (ou pensamento, ou interpretação, ou o que desejarmos) equivocado, errado, sobre os signos sensíveis. O real, agora, é o juízo "mais provável" ¹⁰⁸. Todavia, a percepção só se torna "provável" depois de uma operação discursiva sobre ela: na percepção "natural", a substituição de uma ilusão ocorre pela *posição* de uma nova aparição, com direito de cidadania completo, "aquisição de uma *outra evidência*" ¹⁰⁹. É apenas por uma "ilusão retrospectiva" que *afirmo* (atente-se para o caráter discursivo desse ato intencional) ser ela *provável* porque, como aparição, é "equivalente" à percepção ilusória que ela substituí. Porém, enquanto *opino* sobre a série das aparições, a mesa à minha frente *aparece* não como "provavelmente uma mesa", mas como real. A série das ilusões não permite conceber a percepção como pensamento mas, pertencendo a um território diferente daquele do imaginário e do pensamento, as aparições são "possibilidades do mesmo mundo".

¹⁰⁸ Cf. *Le Visible et l'Invisible*, p. 63.

¹⁰⁹ *Id.*, *ibid.*

"Daí que a própria fragilidade de tal percepção", dirá *Le Visible et l'Invisible*, "atestada por seu desaparecimento e pela substituição por outra percepção, longe de nos autorizar a apagar nelas todas o índice de « realidade », obriga-nos a atribuí-lo a todas, a reconhecê-las todas como variantes do mesmo mundo e, enfim, a considerá-las não como todas falsas, mas como « todas verdadeiras », não como malogros repetidos na determinação do mundo mas como aproximações progressivas" ¹¹⁰. Em *Le Visible et l'Invisible*, como já na *Phénoménologie*, iludir-se não é julgar errado: a redução reflexionante ao "equivalente"-pensamento redonda em perder de vista a natureza efetiva do comportamento perceptivo.

E, além disso, a filosofia reflexionante termina por não mais poder compreender o fenômeno da passividade, dificuldade que, de acordo com *Le Visible et l'Invisible*, resulta apenas da escolha de um ponto de partida equivocado. Com efeito, do ponto de observação da reflexão, o reconhecimento "do que de original no « mundo » como tema pré-objetivo" implicaria em transferir à percepção uma passividade que traria dificuldades insuperáveis quando passarmos à ordem do pensamento e tratarmos de compreender como é possível que pensemos sobre as percepções. Se a percepção é autônoma e não prescinde de uma subjetividade que a constitua como tal, se ela é, assim independente, do sujeito, é preciso agora compreender qual a relação da percepção com o pensamento. Duas possibilidades abrem-se, então: a primeira consiste em reestabelecer no nível do pensamento "a autonomia a que renunciei no nível da percepção – mas então não se vê como esse pensador ativo poderia reaprender as razões de uma percepção que lhe é dada inteiramente pronta" ¹¹¹. Entenda-se: se a percepção não depende do pensamento (sempre transparente para si mesmo e, portanto, permitindo que as "razões da percepção efetiva" possam vir à consciência no momento em que a atenção se voltar sobre elas), ela é insuperavelmente opaca para o "olhar do espírito" e, então, o pensamento sobre a percepção ou é uma ilusão, ou uma atividade gratuita e, de algum modo, arbitrária, ou, enfim, um paradoxo incompreensível. A segunda possibilidade – segundo

¹¹⁰ *Id., ibid.*, p. 65.

¹¹¹ *Id., ibid.*, p. 66.

Merleau-Ponty, a escolhida por Malebranche – fará o pensamento contaminar-se pela mesma passividade da percepção. Agora o pensamento perde "toda eficácia própria", tendo de "esperar sua luz de uma causalidade que nele funciona sem ele" ¹¹²; o retorno do pensamento sobre si mesmo e a "luz da inteligibilidade" tornam-se agora um mistério incompreensível, não mais "*verdade*, conformidade de si a si, luz..."; ou seja, ganhando então mais uma vez uma opacidade inelutável, não mais sendo inteligível como é possível que percebamos algo de efetivo.

Mas esse dilema só subsiste porque, mais uma vez, se opôs forma e conteúdo, e se pensou a percepção como passível de ser vista sob o prisma das coisas. É somente sobre essa base que "toda tentativa para atribuir uma passividade a uma atividade redundante ou em estender a passividade ao conjunto, o que implica em separar-nos do Ser, já que, faltando um contacto de mim comigo, sou, em toda operação de conhecimento, entregue a uma organização de meus pensamentos cujas premissas me são dissimuladas, a uma constituição mental que me é dada como um fato, ou em restaurar, no conjunto, a atividade" ¹¹³. É apenas porque "a filosofia reflexionante substitui o « mundo » pelo « ser pensado »" que tais dificuldades se colocam: é porque se partiu a experiência em, de um lado, a sensação, a impressão ou o "signo existencial" e, de outro, a "função de unidade" ou a idéia, que é possível dizer que o primeiro lado é passivo e o segundo, ativo e assim que os requisitos do pensamento "não impõem sua lei às coisas e evocam uma ordem das próprias coisas que, por oposição à de nosso pensamento, só poderia receber regras exteriores" ¹¹⁴. Ou então atribuir a passividade também ao pensamento, no caso da outra hipótese, e então o espírito é cego para consigo próprio, e age sem que sua atividade possa submeter-se à fiscalização da consciência. Afirmar que é preciso atribuir ao pensamento a atividade e que, *portanto*, a percepção é pensamento, é provar por absurdo sem se ter perguntado se a colocação dos termos do problema era adequada. Mais uma vez a

¹¹² *Id., ibid.*, p. 66.

¹¹³ *Le Visible et l'Invisible*, p. 66.

¹¹⁴ *Id., ibid.*, p. 67.

ilusão operatória de observar a percepção pelas lentes do "ser coisa" furta a percepção à inteligibilidade.

Sabemos que a *Crítica da Razão Pura* considerava a apercepção transcendental a condição de existência mais elevada da constituição de um mundo para um sujeito; e de fato, não se poderia compreender como haveria um mundo para nós sem se pressupor um espaço transcendental da consciência. Ora, já vimos que Merleau-Ponty insistia em que era essencial para a reflexão partir de uma situação de fato: desde então, se a reflexão não se desse como tema de análise, *a ser desvendado*, esse fato inicial de que se parte ("a idéia verdadeira, a adequação interna de meu pensamento ao que penso, ou ainda o pensamento como ato do mundo" ¹¹⁵), o procedimento transcendental, não tendo onde se apoiar, desabaria numa análise abstrata e numa regressão ao infinito. Compreendamos: não houvesse esse *quid facti* do qual se parte, toda representação "eu penso", para poder ser constituída — que é, como vimos, condição da análise reflexiva — deveria reportar-se a uma representação "eu penso" de ordem superior como sua condição ("eu penso que penso..."). E como a representação "eu penso" não pode servir, ela própria, como um *quid facti* anterior sobre o qual ela se apoiaria ("eu penso que « X »", estando, por hipótese, "X" vazio), o "eu penso que penso que penso...", ele também, é vazio, devendo ser possível apenas supondo-se um "eu penso que penso que penso..." anterior. A série continua ao infinito, não se fundando coisa alguma, o "eu penso" sendo por conseqüência sempre vazio. Mas então, dirá *Le Visible et l'Invisible*, isso indica que a representação "eu penso" que "deve poder" acompanhar todas as demais representações, depende delas para constituir-se, pressupõe um já-constituído como trampolim para erguer-se e, enfim, não é o reverso de uma constituição. Em resumo: "nunca, por conseguinte, a filosofia reflexionante poderá instalar-se no espírito que desvenda para ver daí o mundo como seu correlato" ¹¹⁶.

¹¹⁵ *Id., ibid.*, p. 69.

¹¹⁶ *Id., ibid.*, p. 69. Mesmo no caso de Schelling, que aceitará justamente essa possibilidade de regressão ao infinito da consciência como condição mais elevada da dedução do saber, é essencial partir de um *quid facti*. Cf. *Vom Ich*

Doravante, a filosofia reflexionante irá situar-se numa posição incômoda. Ela, em primeiro lugar, *exige* um processo inverso de constituição: "na ausência desse movimento retrospectivo, seria obrigada a confessar-se ilusão retrospectiva" ¹¹⁷. Todavia, a reflexão, em segundo lugar, *exclui* esse movimento inverso, "já que, vindo por princípio depois de uma experiência do mundo ou do verdadeiro que ela procura explicitar, estabelece-se por isso mesmo numa ordem de idealização e do « depois de » que não é aquela em que o mundo se faz" ¹¹⁸. De um lado, ela exige que se passe por um processo inverso de constituição, dando mostras de que a construção não é uma abstração arbitrária; de outro, ela, sendo ideal, só pode situar-se fora do território da facticidade, e entre o *quid* de experiência e o *quid* transcendental permanece havendo um abismo. Desde então, só em aparência a reflexão e a constituição seriam dois movimentos iguais com sentidos opostos, e a reflexão, mais uma vez, passa a ser a ilusão mais complexa que a "atitude natural" já produziu.

Enfim, desde que, na filosofia reflexionante, a significação "mundo" é equivalente à significação "triângulo", ela não mais pode dar conta da experiência da inter-subjetividade. A inter-subjetividade exige que a análise dê conta de dois aspectos que lhe são essenciais e opostos: de um lado, é bem verdade que o meu mundo e o de outrem, no interior da "fé perceptiva", devem ser o mesmo, sendo apenas sob esse pressuposto que a comunicação é possível. Por outro lado, é evidente que há um descompasso entre os diversos sujeitos, o que se nota pelo fato particular de a comunicação não ser absoluta (os sujeitos jamais estão inteiramente de acordo com respeito a uma "verdade", a comunicação é sempre ambígua e pode carregar diversos sentidos, etc) e, de modo mais geral, por *haver* comunicação, pois se os sujeitos tivessem acesso todos ao mesmo mundo, ela seria dispensável. É a finitude, mais uma vez, que está na base dessa moeda de duas faces. Ora, desde que "mundo" é, para a reflexão, o correlato de

als Prinzip der Philosophie, § 1^o in *Schellings Werke*, Erster Hauptband, Munique, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, p. 86; e *Sistem der Transzendentalen Idealismus*, id., Zweiter Hauptband, p. 339-342.

¹¹⁷ *Le Visible et l'Invisible*, p. 70.

¹¹⁸ *Id.*, *ibid.*, p. 70.

uma constituição, logo, uma significação *ideal*, ela deve ser provida de uma universalidade e uma necessidade equivalentes à da figura geométrica. Mas então, que fazer com a outra face da moeda? A resposta da filosofia reflexionante é sempre a mesma: *nada* ¹¹⁹. O "descompasso" a que nos referimos é, segundo Merleau-Ponty, transformado em *determinação negativa*. Entretanto, só se descobriu que a significação "mundo" era provida de uma universalidade *porque* se partiu de uma situação de fato que alimentava a reflexão. Mas o preço para que a reflexão pudesse lançar seu vôo foi o de, como sempre, escolher a "perspectiva final", esquecer a "história" que conduziu ao ajuste das diversas perspectivas divergentes entre os sujeitos a respeito do objeto, dando origem a um "consenso" ou a uma "verdade". Tomando como *absoluta, única importante, fundante*, etc, essa experiência final de consenso, partindo dela como, aqui mais uma vez, *quid facti*, retirando-a, por assim dizer, da forma do tempo à qual se subsumia, era de se esperar que, como no caso da percepção de objetos, sustentasse a miragem de um sujeito ideal constituinte. O preço a pagar é altíssimo: mais do que simplesmente a tornar *parcial*, essa estratégia torna a análise *falsa*. Não apenas parcial no seu início, a análise é, em virtude justamente de sua parcialidade *generalizada*, um engano e um engodo ¹²⁰.

VI

Mesmo aqui a análise entrou em colapso ao assimilar, tacitamente, a experiência aos objetos. É bem verdade que o "intelectualismo" ou a "filosofia da reflexão" não são, para Merleau-Ponty, um ponto de vista tão grosseiro como o empirismo, que chega a acreditar ser possível recortar a experiência perceptiva em átomos, equivalente "interno" à subjetividade dos objetos a ela "exteriores". De uma certa perspectiva, a idéia de uma *mathesis universalis* ou de um método que pudesse ser aplicado indiferentemente a todos os domínios eidéticos exprimia a confiança de que todos os seres pudessem comportar-se como os objetos independentes entre si oferecidos pela percepção. O

¹¹⁹ O leitor deve remeter-se, no tocante às conseqüências destes comentários no âmbito de uma filosofia da linguagem, ao artigo de Carlos Alberto R. de Moura, *A Cera e o Abelhudo*, op. cit. p. 239-243.

¹²⁰ cf. *Le Visible et l'Invisible*, p. 71-74; cf. também *Phénoménologie de la Perception*, "Prefácio", p. iv-viii.

engano do intelectualismo está justamente aí: em ter colocado, com pinças e luvas, a "experiência perceptiva" num meio que lhe era hostil – o dos objetos. Desde então, uma parte desse tecido vivo morre: é preciso deixar de lado a forma do tempo, que lhe é essencial já que nada mais é que *o conjunto das reconfigurações sucessivas*, e passar a analisá-lo como se analisa um objeto. Num objeto isolado, pode-se distinguir entre forma e conteúdo: na "experiência perceptiva" acabada – na sua última reconfiguração, e que se tem por definitiva – deve-se poder distinguir também entre forma e conteúdo. É esse o ponto de partida da análise reflexionante, e é por isso que Merleau-Ponty a chama de "filosofia mundana e dogmática", como antes o havia feito Husserl: ela, à sua maneira, prossegue os *préjugés* da "atitude natural", a saber, o encantamento da atenção do pesquisador por parte dos objetos. *Esquece-se, então, de seu avesso, de que "entrar em si" deve corresponder também a um "sair de si"* ¹²¹, como dizia Hegel. Mais uma vez, sem que se desse conta disso, empregou-se lentes de observação inadequadas para se observar a percepção. Não é de se surpreender que, de Descartes a Kant, os limites da *mathesis* sejam dados por aquelas *determinações negativas*, idéias obscuras que não se conseguia encaixar no quadro bem desenhado onde imperava as relações de necessidade. Todo o esforço de Merleau-Ponty, como se percebe, será o de mostrar que a necessidade poderá ir além do que se imaginava, se as lentes "objetificantes" da *mathesis* forem deixadas de lado, substituídas por métodos que estivessem na dependência de cada "essência regional". O projeto racionalista poderia, enfim, concretizar-se.

Mas antes que possamos comentar com maiores cuidados a viabilidade desse *projeto*, é preciso assistirmos à derrota de um último adversário que, ele também, à sua maneira, permaneceu preso às amarras da "objetificação": surpreendentemente ou não, é o próprio pai fundador da fenomenologia. Também Husserl, como se verá, será um obstáculo à consecução dessa estratégia, que só poderá ser posta plenamente de pé sob a égide de um método de investigação inteiramente oposto ao de Husserl. Veremos no próximo capítulo, com mais detalhes, porque a "redução transcendental", tal como era pensada na filosofia husserliana,

¹²¹ Cf. *Le Visible et l'Invisible*, p. 74.

é, aos olhos de Merleau-Ponty, ainda um efeito das miragens que emergem no território da "atitude natural".

Capítulo III

A REFLEXÃO ACABADA

I

Desse ponto de vista, pode-se dizer que, se o empirismo primava por assimilar a percepção quanto a seus *conteúdos*, ao território dos objetos, o intelectualismo, por sua vez, absorve a percepção *do ponto de vista de sua forma*: o preço a pagar para tratá-la como um objeto era subtraí-la à *forma do tempo* à qual estava submetida, e que constituía o traço essencial de sua estrutura. Para Descartes, contudo, esse procedimento tornava-se *regra do método*: ao fazer coincidir a verdade de uma idéia com sua clareza e distinção, Descartes assumira tacitamente o compromisso de só admitir como ontologicamente *relevantes* para a análise aqueles domínios que aceitassem submeter-se às condições ontológicas vigentes no território dos objetos. Era esse "isomorfismo ontológico" que podia sustentar o ideal de uma *mathesis universalis* e a unidade do método, que Descartes, já na *Regra I*, fazia decorrer da identidade do espírito perante a diversidade dos objetos a que se aplicava. Disto decorria a crítica àqueles que, tendo distinguido as ciências

"umas das outras segundo a diversidade de seus objetos, pensavam que seria necessário cultivá-las cada uma à parte, sem se ocupar de todas as outras. No que, certamente, se enganaram. Pois, sendo dado que todas as ciências não são outra coisa senão a sabedoria humana, que permanece sempre una e sempre a mesma por mais diferentes que sejam os objetos aos

quais ela se aplica, e que não recebe mais mudança desses objetos do que a luz do sol da variedade de coisas que ela ilumina, não há necessidade de impor limites ao espírito [...]"¹.

E era assim que não havia *o que* compreender da relação entre o corpo e a alma porque não havia *como* compreender essa relação: tendo transformado em *critério de verdade* as características ontológicas mais fundamentais do território dos objetos, corpo e alma só poderiam ser *concebidos* como *modos de substâncias* inteiramente independentes. Sendo o corpo modo da substância extensa, e a alma, modo da substância pensante; sendo a *res extensa* definida *por seus atributos essenciais*, movimento e extensão, e a *res cogitans* pelo atributo pensamento – e portanto, não possuindo nenhuma propriedade metafísica comum; mas sobretudo, tendo-as definido *como substâncias*, era natural que Descartes não pudesse *conceber* uma ação transitiva entre ambas, relegando sua fusão para a confusão da experiência imediata, cujo exame a *Regra VIII* condenava como "supérfluo"².

Ora, a denúncia dessa confusão entre territórios ontologicamente distintos era um dos temas centrais da fenomenologia já nas *Logische Untersuchungen*. Era de uma confusão entre *empírico* e *ideal* que as análises psicologistas extraíam a força persuasiva para um projeto de fundamentação da lógica nas operações de constituição numa subjetividade psicológica. Os *Prolegômenos* não deixavam dúvida a respeito: os resultados desse esforço só poderiam ser a contaminação das "ciências ideais" pela contingência própria a uma ciência empírica. Desde que as leis da psicologia – cujo objeto era a subjetividade empírica – só po-

¹ *Règles pour la Direction de l'Esprit*, in *Descartes - Oeuvres et Lettres*, Paris, Pléiade, 1952, Regra I, p. 37-8.

² Cf. *Regulae*, Regra VIII: "Se, na série das coisas por pesquisar apresentar-se alguma da qual nosso entendimento não possa ter suficientemente bem a intuição, é preciso deter-se aí; não é preciso examinar o que segue, mas abster-se de um trabalho superfluo" (ed. supra). De onde o aparente paradoxo da *Segunda Meditação*: a alma é "mais fácil" de conhecer do que o corpo, uma vez que é o exame que a *res cogitans* realiza de si mesma; para tanto, contudo, será preciso todo um esforço para extrair dela os predicados que comumente atribuídos às coisas ("não sou de modo algum um ar sutil e penetrante, espalhado em todos estes membros; não sou de modo algum um vento, um sopro, um vapor, nem nada de tudo aquilo que posso fingir e imaginar, já que supus que tudo isso não era nada [...]" , *II Meditação*, p. 277, ed. supra) para permanecer apenas com sua forma mais abstrata.

deriam, dada a natureza de seu objeto, exprimir a constatação de uma certa *regularidade* hipotética, jamais apodítica, encarregá-las de fundar a lógica redundaria em perder a necessidade e a universalidade que caracteriza suas leis: redundava, portanto, em perder tudo. Era nesse contexto de polêmica contra o projeto psicologista que a noção de essência intervinha indicando a cisão radical entre o domínio dos objetos ideais e o dos fenômenos empíricos da consciência: em primeiro lugar, uma "idealidade" lógica não é jamais um conteúdo *interno* à consciência empírica. Não era um conteúdo imediato, mas um conteúdo *visado* pelos atos da consciência, solução que garantia a independência do conteúdo ideal visado perante os conteúdos reais da subjetividade psicológica. A análise da essência da idealidade lógica explicitava a impossibilidade de princípio de fundar o acesso de uma subjetividade a ela se fosse considerada simplesmente como um conteúdo interno e *da mesma espécie* dos conteúdos da subjetividade empírica. E, em segundo lugar, exigiria a constituição de um território à parte, de uma ciência "paralela à psicologia" e que se dedicaria exclusivamente à análise dos *modos de constituição* dos objetos perante a consciência: uma teoria do conhecimento, portanto, que assumiria como tarefa a explicitação dos *atos* de constituição dos objetos e, assim, só poderia constituir-se como uma *descrição eidética* da consciência.

Grosso modo, o caminho que conduz Husserl das *Logische Untersuchungen* às *Ideen* consiste na explicitação dessa solução inicial para o problema do conhecimento – não, é claro, sem que para tanto deva haver lugar para rupturas. Nas *Logische Untersuchungen*, Husserl já opunha um "interesse pelos objetos" a um "interesse pelos atos", definindo assim duas atitudes distintas: uma "atitude natural", própria às ciências em geral, em que a atenção se volta para os objetos e sua explicitação (*Erklärung*), e uma "atitude fenomenológica", cujo cerne estaria em eleger os atos de constituição em objetos da investigação e em sua descrição essencial pura (*Beschreibung*)³. A fenomenologia, nesse primeiro momento, era então a ciência que se interessava

³ Cf. *Logische Untersuchungen, II/A*, (Tübingen, Max Niemeyer Verlag), 1, p. 7-11.

por um território peculiar, eqüidistante tanto do objeto da psicologia – a consciência psicológica – quando dos objetos das ciências naturais ou formais: seu objeto é o conjunto dos atos de constituição dos objetos, de onde resulta seu "caráter não-ingênuo", seu vínculo essencial com um procedimento de reflexão ⁴. O que levava a fenomenologia nascente a já falar – à sua maneira – de uma "redução eidética": à diferença da reflexão, tal como havia sido praticada desde Locke ⁵, a reflexão fenomenológica das *Logische Untersuchungen* recuará *rigorosamente* na direção dos vividos *internos* à consciência, cuidando para não reproduzir a confusão lockeana entre representação e representado, entre conteúdo imanente à consciência e objeto *exterior* ao qual a consciência se dirige. A fenomenologia nada pressuporá, doravante, da *existência* dos objetos intencionais *exteriores*: nem poderia ser diferente se o critério de verdade que as *Logische Untersuchungen* elegiam para a fenomenologia era a *imanência adequada* de um conteúdo à consciência.

Ora, se a solução que Husserl indicava nas *Logische Untersuchungen*, ao recorrer à noção de essência como conceito operatório, já preparava o equacionamento do problema do conhecimento apresentado a partir das *Ideen*, nem por isso deixa de apresentar dificuldades que conduzirão à idéia posterior de uma fenomenologia *transcendental*. Em 1901, Husserl indicava que a característica central da atitude natural (ainda não vinculada, como será feito a partir das *Ideen*, a um procedimento de redução à consciência transcendental) era o interesse da atenção pelos objetos, o que já permitiria diagnosticar as ambiguidades da noção de idéia em Locke como o resultado da permanência nessa "atitude" e de uma reflexão fracassada. O "princípio da ausência de pressupostos" permitia então que se considerasse o psicologismo – mais precisamente, toda a teoria do conhecimento in-

⁴ Cf. *Logische Untersuchungen*, II/A, 1, p. 42. É por isso que a psicologia explicativa não se confundirá com a psicologia eidética descritiva que será a fenomenologia: aquela possui um objeto de investigações determinado – o psiquismo –, ao passo que esta última não tem os objetos como tema, mas os atos de constituição.

⁵ Cf. *Logische Untersuchungen*, II/A, 1, 10. Cf. também Carlos Alberto R. de Moura, *Crítica da Razão na Fenomenologia*, p. 117-124, a quem acompanhamos nestas considerações.

glesa – como uma confusão entre domínios distintos, que cumpria à fenomenologia dissipar: o ideal não mais se reduzia aos materiais empíricos subjetivos. Todavia, ao opor o vivido *na* consciência ao objeto intencional *fora da* consciência, as *Logische Untersuchungen* não deixavam de apresentar uma dificuldade capital que determinará o encaminhamento da questão nas *Ideen*: ao contrapor o objeto à representação, os objetos estando *fora* da consciência, Husserl recaía nas mesmas dificuldades enfrentadas pela "teoria clássica da representação", a relação entre ambos sendo expressamente uma relação de semelhança⁶. Dificuldade paradoxal para uma filosofia que mal acabara de criticar a ambiguidade da noção de idéia de Locke: desde que a fenomenologia se dispunha a não falar do objeto transcendente à consciência, como determinaria os conteúdos que podem funcionar como representantes intuitivos, ou seja, aqueles conteúdos em que a relação entre representante e representado não é arbitrária⁷? Se a relação é de "semelhança", isso implica ultrapassar os limites estabelecidos pelo "princípio de ausência de pressupostos" e falar do objeto transcendente, exigindo uma *comparação* impossível entre representante e representado. Husserl irá diagnosticar mais tarde o princípio dessa dificuldade na naturalização da consciência, que opõe *espacialmente* os conteúdos imanentes aos objetos transcendentos, espacialização típica da teoria da *Repraesentation*. E é nesse contexto que ganha sentido o procedimento de redução transcendental.

A redução transcendental assume em Husserl, a partir das *Ideen*, duas funções. A primeira delas consiste propriamente em retomar a tarefa que a fenomenologia se encarregava desde as *Ideen*: deslocar a atenção do cenário dos objetos para o território dos atos de constituição. O que, de certa maneira, era o mesmo que fazer passar de "pressuposto" a "posto" o campo de análises da fenomenologia: sem essa *operação*, os atos da consciência transcendental permaneceriam sempre na penumbra, jamais assumindo a forma de um *objeto de investigações* explícito. A redução, desse primeiro ponto de vista, retoma as tarefas da

⁶ Cf. *Logische Untersuchungen*, II/A, 1, 117.

⁷ Cf. Carlos A. R. de Moura, *Crítica da Razão na Fenomenologia*, p. 149.

fenomenologia nascente, caracterizando-se como um *procedimento de reflexão*.

Sua segunda função estará intimamente vinculada à primeira, e responderá, agora sim, às dificuldades deixadas pelas *Logische Untersuchungen*. Os elementos centrais da "atitude natural" eram – de acordo com *Ideen I*⁸ –, em primeiro lugar, a crença na *presença* de um mundo em si independente da consciência que o observa, em segundo lugar (e em contrapartida), a crença de que a consciência é uma *parte* de um todo mais amplo composto por ela e a totalidade dos objetos. Não será certamente inusitado que Husserl caracterize esse ponto de vista como sendo o *realismo* próprio da atitude natural. Mas mais do que para a crença na existência de um objeto independente da consciência, devemos atentar para as características da relação entre ambos, tal como essa relação aparece quando se assume o ponto de vista da atitude natural: consciência e objeto são *termos independentes, elementos de um agregado* composto por *justaposição de partes* que constitui o mundo. Essa contraposição entre mundo e representação era, como já notamos, a dificuldade legada pela fenomenologia das *Logische Untersuchungen* à fenomenologia posterior de Husserl. É aqui que ganha sentido a segunda função da redução como *neutralizadora* da "tese geral da atitude natural" – seu nome agora será *Epoché*.

Notemos que, longe de ser um regresso à subjetividade empírica, a redução é um *recuo à consciência transcendental*. É por esse motivo que toda redução era, para Husserl, *ipso facto*, uma redução eidética e, portanto, não se confundia com a introspecção praticada pelo psicólogo: a redução fenomenológica não se contenta apenas em passar de uma região do mundo a outra – do conjunto dos objetos ao eu empírico. É bem verdade que o psicólogo não se interessa – e portanto não se pronuncia – sobre a existência e as propriedades dos objetos exteriores à consciência mas, ao opor um *interior* à consciência a um *exterior*, ao opor duas *regiões* do mesmo composto maior "Mundo", continuava (como as *Logische Untersuchungen*) a empregar o mesmo código da atitude natural. A redução fenomenológica,

⁸ Cf. *Ideen I*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, p. 58-9.

nesta sua segunda função, mais radical que a do psicólogo, será o esforço por neutralizar radicalmente o código vigente na atitude natural.

A "consciência ampliada" a que chega é, assim, definida não como o conjunto dos fatos empíricos do eu – a "salmoura malcheirosa" a que Sartre se referirá mais tarde⁹ – mas em termos de uma *descrição de essências*. Isto já era o esforço das *Logische Untersuchungen*, certamente. Todavia, Husserl ali ainda opunha objeto e consciência como *externos* um ao outro, como um todo formado de *partes independentes*. Agora, a redução neutralizará esse "prejuízo da atitude natural": descrevendo a subjetividade transcendental em termos *puramente essenciais*, Husserl descobrirá a intencionalidade como "estrutura geral da consciência pura". O objeto passa a ser *correlato* da consciência, *parte não-independente* de um todo sintético composto por ele e pela consciência. A consciência é agora o absoluto e o objeto, a ela relativo.

Esta apresentação, algo caricatural por certo, da introdução do conceito de redução nas *Ideen I* permite entrever que a fenomenologia de Husserl tomou todas as precauções para não transportar as determinações ontológicas de um território para outro: mais ainda, pautou-se pela denúncia desse procedimento e pela *construção de um instrumental metodológico* que permitisse – ao menos no âmbito das relações consciência-objeto – sua neutralização. Somente a Idéia do Perfeito, lembremos, permitia a Descartes solucionar o problema das relações entre *res cogitans* e *res extensa*: nem poderia ser diferente, se ambas eram definidas, no plano metafísico, como substâncias radicalmente distintas e opostas. Não havendo por princípio ação transitiva entre ambas, a metafísica proibia a solução habitual da teoria do conhecimento escolástica, que via na ação das espécies sensíveis sobre o corpo e na impressão das espécies inteligíveis sobre o intelecto paciente a solução para o problema do conhecimento. Restava apenas a solução seguida por

⁹ Cf. *Une Idée Fondamentale de la Phénoménologie de Husserl: l'Intencionalité in Situations I*, Paris, Gallimard, 1965.

Descartes, onde, após a separação "internalista" entre idéias claras e distintas e idéias confusas, a Idéia do Perfeito garantirá o valor de conhecimento àquelas e reduzirá estas últimas a meros sinais – inexplicáveis – das disposições do corpo, resultantes da mistura substancial, ela mesma inconcebível. Ora, o que Husserl denunciará como o equívoco básico dessa teoria do conhecimento, que, à sua maneira, retorna em Locke, Hume e mesmo Kant, é a naturalização que opõe como *partes* de um agregado o sujeito do conhecimento a seu objeto, o "limite" e as relações entre as partes *definidos em termos espacializantes*.

Desse ponto de vista, a redução, eidética e transcendental, pareceria ser o expediente metodológico mais adequado para todo aquele que não desejasse permanecer acorrentado no interior da atitude natural. Se o imperativo da descrição só for possível sob a condição preliminar de passar pela redução eidética e chegar a uma consciência transcendental *pura* onde não haja mais resíduo algum dos prejuízos da atitude natural, essa precaução metodológica inicial será não apenas desejável, mas absolutamente imprescindível para a fenomenologia. Ora, este não será, para Merleau-Ponty, um ponto de concordância: surpreendentemente ou não, o próprio procedimento que pretende neutralizar os prejuízos da atitude natural se encarregará de reproduzir, em território alheio, sem desconfiar, as "propriedades ontológicas dos objetos".

II

O quarto capítulo da "Introdução" da *Phénoménologie de la Perception* já esboçava uma crítica a essa estratégia filosófica. Desde que noções como "juízo" ou "sensação" não mais parecem claras (desde que se considerou as críticas dos três primeiros capítulos) seria preciso retornar ao "campo fenomenal" para retificar tais conceitos: eles só pareciam claros "graças ao prejuízo do mundo" ¹⁰, exigindo, para sua crítica, "um novo

¹⁰ *Phénoménologie de la Perception*, p. 65.

gênero de análise", "uma nova dimensão" em que tais dificuldades devem desaparecer ¹¹. Gênero de análise que, aliás, a "Introdução" já praticava "implicitamente" ¹² ao contrapor a descrição do fenômeno perceptivo aos "modelos" artificiais forjados pelo empirismo ou pelo intelectualismo. Desde então,

"a crítica da hipótese de constância e, mais geralmente, a redução da idéia de « mundo » abriam um *campo fenomenal* que devemos agora circunscrever melhor, e nos convidavam a reencontrar uma experiência direta que é necessário situar ao menos provisoriamente com relação ao saber científico, à reflexão psicológica e à reflexão filosófica" ¹³.

Ora, esse "campo fenomenal" estará situado nos antípodas tanto do objeto da ciência quanto da psicologia. Em primeiro lugar, é preciso salientar que "a ciência e a filosofia foram carregadas, durante séculos, pela fé originária da percepção" ¹⁴. Sabe-se que o movimento da percepção *tende* para a apresentação de uma "verdade em si" – uma "aparência" que, sendo irrefutável, apresenta o objeto da percepção *em pessoa* – e que se oferecia retrospectivamente como a razão da série das aparências. A mesma legalidade da percepção será encontrada quando se introduzir o fenômeno da inter-subjetividade, a "tese muda da percepção" sendo sempre a de que

"a experiência em cada instante pode ser coordenada com a do instante precedente e a do instante seguinte, a minha perspectiva com as das outras consciências, – que todas as contradições podem ser levantadas, que a experiência monádica e inter-subjetiva são um só texto sem lacuna –, que, o que, para mim, agora, é indeterminado se tornaria determinado para uma consciência mais completa que está como que realizada preliminarmente [*d'avance*] na coisa ou, antes, que é a coisa mesma" ¹⁵.

Ora, a ingenuidade própria à ciência, desde seus fundadores modernos, estaria no fato de não ser outra coisa senão o *prolongamento do movimento constitutivo das coisas percebidas*.

¹¹ Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 66.

¹² Cf. *id. ibid.*

¹³ *Phénoménologie de la Perception*, p. 66. O que, aliás, deixa claro que no baixo relevo das críticas até agora deve aparecer, como um procedimento tácito, um certo *uso* da reflexão que define propriamente o método de Merleau-Ponty.

¹⁴ *Phénoménologie de la Perception*, p. 66. Mais tarde, Merleau-Ponty chamará essa "fé originária" de "fé perceptiva". Cf. *Le Visible et l'Invisible*, p.

¹⁸.

¹⁵ *Phénoménologie de la Perception*, p. 66.

Tal como a coisa, na percepção, se apresenta como o invariante de todos os campos perceptivos, assim também um conceito científico seria "o meio de fixar e objetivar os fenômenos" ¹⁶. Tomemos o exemplo do conceito de força, como é empregado na física de Newton: como ele era *construído*? Primeiro, define-se um *estado teórico* de corpos não submetidos à ação de nenhuma força. Em seguida, a partir desse "estado" define-se o conceito de força em função da massa do corpo e de sua *aceleração*. E por fim, atribui-se a esse modelo ideal, que desempenha o papel de um *invariante teórico*, a função de "reconstituir os movimentos efetivamente observados", que passam agora a *exprimir* aquelas construções ¹⁷.

Ora, a "ingenuidade" da ciência não está em reproduzir o "movimento constitutivo das coisas percebidas" num patamar mais elevado, mas em não investigar *as condições que tornam possível* a percepção de um ser. Aliás, ingenuidade bastante compreensível se se lembrar que já Husserl afirmava que o movimento de recuo da reflexão era um movimento "a-natural", radicalmente oposto àquele que praticamos cotidianamente, por ele definido através do termo "atitude *natural*" ¹⁸: a percepção, "nas suas implicações vitais" e "antes de todo pensamento teórico" tende para oferecer-nos uma coisa, e a ciência não procurará senão "interessar-se pela coisa" e não por seu "modo de apresentação" ¹⁹. A atitude do cientista é, ainda, a atitude *natural* do homem cotidiano. E mesmo que a filosofia da ciência venha a retirar dos princípios da ciência qualquer "valor ontológico" para atribuir-lhes apenas um "valor metodológico", ainda assim o único "ser pensável" permanecia definido pelos métodos da ciência, o objeto natural permanecendo uma "unidade ideal", ou seja, um "entrelaçamento de propriedades gerais" ²⁰. Donde a ciência só poder constituir-se empregando o

¹⁶ É interessante notar que, ao menos tal como o descreve Cassirer, esse procedimento não havia sido inaugurado por Galileu, mas por Leonardo. Cf. Cassirer, E., *Indivíduo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento*, Madrid, F.C.E., 1955, cap. 4.

¹⁷ Desse ponto de vista, se a ciência moderna havia nascido no momento em que passou a desconfiar da percepção imediata, ela, em contrapartida, reproduziu, radicalizando-a, a estrutura de funcionamento da percepção. Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 67. Note-se que este era exatamente o movimento da *Krisis*.

¹⁸ Cf. *Ideen I*, p. 53

¹⁹ Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 67.

²⁰ Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 67.

estratagemas de seccionar a experiência em "elementos" e procurar encontrar entre eles relações entre termos condicionados e suas condições. Estratégia que abria espaço para a matematização do real na exata medida em que se traduzia no código das relações funcionais a experiência perceptiva e que, como já vimos anteriormente ²¹, viria a entrar em crise quando pretendendo uma hegemonia total, se choca com domínios ontológicos aos quais ela era alheia e inconciliável. "Podia-se bem dizer que a percepção é uma ciência iniciante, a ciência, uma percepção metódica e completa, já que a ciência não fazia outra coisa senão seguir sem crítica o ideal de conhecimento fixado pela coisa percebida" ²².
E portanto

"o primeiro ato filosófico" deverá ser "o de retornar ao mundo vivido aquém do mundo objetivo, já que é nele que poderemos compreender o direito tanto quanto os limites do mundo objetivo, o de devolver à coisa sua fisionomia concreta, aos organismos, sua maneira própria de tratar o mundo, à subjetividade, sua inerência histórica, o de reencontrar os fenômenos, a camada de experiência viva através da qual o outrem e as coisas nos são dados inicialmente, o sistema « Eu-Outrem-as coisas » em estado nascente, o de despertar a percepção e de pôr fora de ação a artimanha [*déjouer la ruse*] pela qual ela se deixa esquecer como fato e como percepção em proveito do objeto que ela nos entrega e da tradição racional que ela funda" ²³

Muito bem, à "atitude natural" do cientista, é preciso contrapor o modo de comportamento dos objetos descoberto a partir de um certo procedimento de reflexão ²⁴. Se a ciência foi, em primeiro lugar, rejeitada como lugar apropriado para a explicitação do "campo fenomenal", em segundo lugar, Merleau-Ponty rejeitará a solução fácil de desejar reencontrá-lo numa "imanência psicológica": "o campo fenomenal não é um « mundo interior », o « fenômeno » não é um « estado de consciência » ou um « fato psíquico », a experiência dos fenômenos não é uma

²¹ Cf. acima, cap. I.

²² *Phénoménologie de la Perception*, p. 69.

²³ *Phénoménologie de la Perception*, p. 69.

²⁴ É por essa razão (cf. acima, cap. I, p....) que esse esforço, muito embora não seja alheio à ciência – todo o trabalho de reelaboração constante do saber científico está lidando com ele no horizonte – não pode, todavia, ser inteiramente *realizado pelo cientista*. À ciência competirá a investigação pelas condições; à filosofia, a descrição eidética dos domínios ontológicos, à qual os métodos da ciência devem adequar-se. Cf., aliás, a seguir, *Phénoménologie de la Perception* p. 72-3.

introspecção ou uma intuição no sentido de Bergson" ²⁵. Pois o equívoco do filósofo bergsoniano seria produto da mesma ingenuidade que caracteriza o cientista: se o objeto da física era modelado sobre o "ser-coisa-da-percepção" e se o "psiquismo" é um objeto inteiramente diverso, seria de se supor que se pudesse defini-lo de maneira inteiramente negativa. Desta forma, se o objeto físico é extenso, o psiquismo seria "inextenso"; se o objeto físico é "objetivo" e "inter-subjetivamente verificável", o objeto da psicologia seria "acessível a um só" e suscetível de ser abordado apenas através da introspecção, em que sujeito e objeto se identificariam. Mas então, a primeira dificuldade que surge é o caráter *inefável* dessa experiência da introspecção *inclusive para o próprio sujeito que realiza a introspecção*: "o retorno aos « dados imediatos da consciência » tornava-se então uma operação sem esperança porque o olhar filosófico procurava *ser* o que não podia *ver* por princípio" ²⁶. A visão implicava, em Bergson, como se sabe, na espacialização do dado imediato, que agora passava a ser visto sob as lentes da inteligência, sempre a serviço dos interesses vitais de sobrevivência do organismo. Assim, se se pretendia atingir as coisas tais quais são de fato, era preciso levantar o véu da inteligência que se interpunha perante o dado imediato, para então *coincidir* com ele ²⁷. Por conseguinte, desde que a linguagem era um artifício da inteligência, adaptada então aos objetos exteriores, ela não poderia jamais *exprimir* o imediato "imediatamente", mas apenas por alusões e através de um conjunto de metáforas, na esperança de que o interlocutor ultrapasse os limites da literalidade das imagens escorregando para a apreensão direta e pura do objeto ²⁸. Feito isso – caso a linguagem não fracasse nesta tarefa para a qual a designamos, e para a qual ela não foi feita –, restaria o

²⁵ *Phénoménologie de la Perception*, p. 70.

²⁶ *Phénoménologie de la Perception*, p. 70.

²⁷ É por essa razão que o retorno aos dados imediatos não se confunde com um procedimento de reflexão: de Kant a Schelling a reflexão é ainda a posição de uma distância da consciência para consigo mesma, o que Bergson certamente interpretaria como a manutenção da interpolação da inteligência entre o dado imediato e a consciência. Cf. a esse respeito Franklin L. e Silva, *Intuição e discurso filosófico*, tese de livre-docência, FFLCH-USP, 1991, p. 318 e segs.

²⁸ Cf. *La Pensée et le Mouvant*, "L'Intuition Philosophique", p. 1347 e segs. Quanto às relações entre especialização, inteligência e linguagem, cf. Pariente, *Le Langage et l'Individuel*, e Bento Prado Jr., *Presença e Campo Transcendental*, São Paulo, EDUSP, 1990.

silêncio de dois interlocutores que apreendem, sem qualquer possibilidade de expressão verdadeiramente inter-subjetiva. Mas, mais ainda,

"não é somente a comunicação aos outros homens das intuições filosóficas que se tornava difícil – ou, mais exatamente, se reduzia a uma espécie de encantamento destinado a introduzir neles experiências análogas àquelas do filósofo –, mas o filósofo mesmo não podia dar-se conta daquilo que ele via no instante, já que seria necessário pensá-lo, isto é, fixá-lo e deformá-lo. O imediato era, pois, uma via solitária, cega e muda" ²⁹.

Ora, "o retorno aos fenômenos", dirá Merleau-Ponty, "não oferece nenhuma destas particularidades" ³⁰. *A oposição às soluções bergsonianas* – aqui como, mais tarde, em *Le Visible et l'Invisible* – é radical. Segundo a *Phénoménologie de la Perception*, fora o prejuízo da "hipótese de constância", da aceitação do conceito de sensação portanto, que conduziu Bergson a sustentar a inefabilidade do imediato; ora, desde que se tenha descartado o "prejuízo das sensações", é possível perceber que a *configuração sensível* de um gesto ou de um objeto pode ser "« compreendida » por uma espécie de apropriação da qual temos todos a experiência quando dizemos que « encontramos » o coelho na folhagem de uma adivinha [*devinette*], ou que « agarramos » [*nous avons « attrapé »*] um movimento" ³¹. Vale a pena que nos detenhamos ainda que rapidamente neste tópico.

O "prejuízo do mundo objetivo" levava a ciência, segundo a *Phénoménologie de la Perception*, à construção de um modelo do comportamento do organismo e das relações entre a alma e o corpo cheio de dificuldades. O corpo vivo deveria, desta forma, ser reduzido às determinações que faziam dele um objeto, de sorte que os predicados de valor que lhe confere o juízo reflexionante deveriam ser considerados como um "primeiro contacto" com o que,

²⁹ *Phénoménologie de la Perception*, p. 70.

³⁰ *Phénoménologie de la Perception*, p. 70. Vale notar que, historicamente, a geração francesa que se seguiu a Bergson, se não continuará suas soluções, ao menos partilhará de sua problemática. Cf. a esse respeito, Marilena Chauí, "Prefácio" ao livro de Bento Prado Jr, *Presença e Campo Transcendental*, op. cit.

³¹ *Phénoménologie de la Perception*, p. 70.

na realidade, é um conjunto de propriedades psico-químicas. Mas, mais do que isso,

"a experiência comum encontra uma conveniência e uma relação de sentido entre o gesto, o sorriso, e a entonação do homem que fala. Mas esta relação de expressão recíproca, que faz aparecer o corpo humano como a manifestação externa de uma certa maneira de estar no mundo devia, para uma fisiologia mecanista, resolver-se numa série de relações causais. [...] As tomadas de posição afetivas e práticas do sujeito vivo em face do mundo eram pois reabsorvidas num mecanismo psicofisiológico" ³².

Qualquer *avaliação* de um fato devia resumir-se ao despertar de impressões elementares de prazer e dor, estritamente ligadas aos aparelhos nervosos; as intenções motoras eram convertidas em movimentos objetivos; o sentir era simples recepção de uma qualidade. O corpo não mais *exprimia uma subjetividade*, mas era apenas um objeto como os demais, e a percepção de outrem não era percepção *de outrem*, mas resultava de uma *inferência*. Assim, "o naturalismo da ciência e o espiritualismo do sujeito constituinte universal, no qual terminava a reflexão sobre a ciência, tinham em comum o nivelarem a experiência: perante um Eu [Je] constituinte, os Eus [moi] empíricos são objetos" ³³.

Ora, esse aniquilamento da *significação* de uma conduta (*que o behaviorismo mais tarde levará ao limite, ao tratar como objeto agora não mais o organismo, mas o comportamento*), próprio à reflexologia, só faz sentido dentro desse quadro geral de redução ao "ser-coisa". Assim, "o prejuízo das sensações, uma vez descartado, um rosto, um sinal, uma conduta cessam de ser simples « dados visuais » dos quais teríamos de procurar, em nossa experiência interior, a significação psicológica e o psiquismo de outrem torna-se um objeto imediato como conjunto impregnado de uma significação imanente" ³⁴. O imediato agora, dirá a *Phénoménologie de la Perception*, não é mais a impressão, o objeto que se funde com o sujeito, "mas o sentido, a estrutura, o arranjo espontâneo das partes" ³⁵. É a uma apreensão imediata do "psiquismo" por ele próprio, portanto a um método de

³² *Phénoménologie de la Perception*, p. 67.

³³ *Phénoménologie de la Perception*, p. 68.

³⁴ *Phénoménologie de la Perception*, p. 70.

³⁵ *Phénoménologie de la Perception*, p. 70.

introspecção, é preciso objetar que o psiquismo não é dado a ninguém por uma introspecção – espécie de "visão do interior" como o chama *Le Visible* – mas **também como significação imanente à articulação das partes da conduta**: "a crítica à hipótese de constância me ensina ainda a reconhecer como dados originários da experiência interior a articulação, a unidade melódica de meus comportamentos, e que a introspecção, reconduzida ao que tem de positivo, consiste ela também em **explicitar o sentido imanente de uma conduta**", podendo-se assim recorrer, **indiferentemente**, à "experiência interna de nossa percepção" e à "experiência « externa » dos sujeitos percipientes" ³⁶.

Portanto, a recusa do modelo "objetificante" não implica numa negação pura e simples, que redundaria na construção de um oposto inefável. Digamos a palavra: não redundaria em nenhum compromisso com um espiritualismo ³⁷. O verdadeiro ponto de chegada da crítica à noção de sensação não é um "mundo interior tenebroso"; mais ainda: não é, como a interioridade bergsoniana, "absolutamente ignorado pela consciência ingênua". É certo que o psicólogo que empreende um procedimento de reflexão e crítica à hipótese de constância mediante o "desvelamento dos fenômenos" se move no sentido inverso da consciência natural, "que atravessa cegamente as operações perceptivas para ir direto a seu resultado teleológico" ³⁸, havendo aqui uma espécie de "dialética" da percepção que esconde o fenômeno perceptivo no exato instante em que o objeto perceptivo se apresenta. É da **essência da consciência** "esquecer seus próprios fenômenos", condição *sine qua*

³⁶ *Phénoménologie de la Perception*, p. 71.

³⁷ Como veremos no próximo capítulo, ao analisarmos a crítica de Merleau-Ponty a Bergson em *Le Visible et l'Invisible*, não há nada de mais oposto à uma teoria bergsoniana da linguagem como "perseguido" o objeto que ela procura descrever, mas que sempre lhe escapa, que as considerações de Merleau-Ponty a respeito da linguagem. A denúncia dos compromissos de Bergson com a noção de sensação implicam na recusa radical da linguagem como **meio imperfeito de expressão do objeto**. A metáfora não é o meio "menos inadequado" de expressão, empregado por uma **linguagem "em movimento"** para atingir algo que lhe é necessariamente oposto; ela **exprime perfeitamente** o sentido que procura **apresentar**. Cf. o leitor, a esse propósito, "Sur la Phénoménologie du Langage" in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p.105-122; Carlos A. R. de Moura, "A Cera e o Abelhudo", op.cit., p. 239-245; *Phénoménologie de la Perception*, "Le Corps comme Expression et Parole", p. 203-232 e *Structure du Comportement*, parte IV.

³⁸ *Phénoménologie de la Perception*, p. 71.

non da constituição das coisas; mas esta determinação de essência não define uma impossibilidade *de essência* de retornar pela reflexão ao fenômeno perceptivo. Desta maneira, o campo dos fenômenos perceptivos jamais é inteiramente desconhecido pela consciência científica: desde que esta "empresta das estruturas da experiência vivida todos os modelos", é necessário supor que ela tem algo como uma semiconsciência do fenômeno perceptivo. Nem uma inconsciência total, pois então seria necessário admitir esse "empréstimo de estruturas" como inteiramente – e surpreendentemente – causal. Nem, por outro lado, é perfeitamente consciente, pois não "tematiza" a experiência perceptiva, "não explicita os horizontes de consciência perceptiva pelos quais ela está envolvida, e cujas relações concretas ela tenta exprimir objetivamente" ³⁹. A experiência dos fenômenos, portanto, opõe-se frontalmente à intuição bergsoniana como "o experimentar [*l'épreuve*] de uma realidade ignorada", na direção da qual não haveria "passagem metódica":

"é a explicitação ou o pôr à luz do dia a vida pré-científica da consciência que, sozinha, dá seu sentido completo às operações da ciência e à qual estas reenviam sempre. Não é uma conversão irracional, é uma análise intencional" ⁴⁰.

Desde então, deve-se admitir que a psicologia fenomenológica se opõe à psicologia da introspecção: esta última definiria uma *região à margem do mundo físico* em que os *conteúdos físicos* não vigorariam. Ao fazer isso, o psicólogo da introspecção ainda acreditaria que a consciência é apenas um "setor do ser", e passaria a explorá-lo como o físico explora a natureza. Tornada *conjunto de fatos*, a consciência da psicologia da introspecção ainda era assombrada pelo fantasma do "mundo objetivo como quadro lógico de todas suas descrições e meio de seus pensamentos", tornando inúteis "as precauções que ele multiplicava para não deformar o « interior »" ⁴¹. Ora, o psicólogo só rompe com o psicologismo quando toma por tema de suas reflexões não uma *energia* espiritual ou um *ser fluente* que *escoa* (descritos em terceira pessoa) mas a *Gestalt*, ponto a partir do qual se colocaria

³⁹ Cf. *id.*, *ibid.*

⁴⁰ *Phénoménologie de la Perception*, p. 71.

⁴¹ *Phénoménologie de la Perception*, p. 72.

o problema da constituição transcendental do mundo no interior mesmo das descrições do psicólogo, "por menos fiéis que elas sejam" ⁴²:

"A consciência como objeto de estudo oferece esta particularidade de não poder ser analisada, mesmo ingenuamente, sem levar além dos postulados do senso comum. Se, por exemplo, propõe-se fazer uma psicologia positiva da percepção [como a *Gestalttheorie*], admitindo que a consciência está fechada no corpo e sofre através dele a ação de um mundo em si, é-se conduzido a descrever o objeto e o mundo tal como aparecem à consciência e através disso a perguntar-se se este mundo imediatamente presente, o único que conhecemos, não é também o único de que se poderia [*dont il y ait lieu*] falar. Uma psicologia é sempre conduzida ao problema da constituição do mundo" ⁴³.

Esse o movimento que conduz da psicologia à fenomenologia: primeiro, reconhece-se a originalidade dos fenômenos com respeito ao mundo objetivo; em seguida, haja vista *que* o mundo só se constitui através dos fenômenos, a psicologia se transforma em fenomenologia ao investigar *como* isto se passa. Nem a ciência, pois, nem o bergsonismo: ambos os correlatos necessitam ser denunciados como conseqüências da permanência da atitude natural. O sentido de uma *fenomenologia da percepção* esclarece-se agora: desde que é *pela percepção* que o "mundo objetivo" se constitui, é apenas por uma investigação fenomenológica da experiência perceptiva que se torna possível uma análise propriamente *transcendental*. Mas é neste ponto que uma terceira precaução – precaução que nos interessa aqui primordialmente – deve ser tomada.

No momento em que o campo fenomenal se torna o lugar da explicação do modo de constituição do "mundo objetivo", diz Merleau-Ponty, ele se transforma em "campo transcendental". A consciência, agora, não pode mais ser – como ingenuamente o era antes – uma "região particular do ser" ou "um certo conjunto de conteúdos « psíquicos »", nem está isolada no "domínio das formas" mas, ao contrário, ela será o "foco universal das consciências", e as formas como todas as coisas, existem *para ela*. Desde que o objeto só se constitui *através* dos fenômenos, não bastaria apenas permanecer na afirmação de uma

⁴² *Phénoménologie de la Perception*, p. 72.

⁴³ *Phénoménologie de la Perception*, p. 72-3.

heterogeneidade total entre a essência do fenômeno perceptivo e a essência dos objetos que são apresentados através dos fenômenos: é preciso ir além e descrever o mecanismo de constituição dos objetos. Trata-se de proceder portanto a duas *reduções*: uma primeira, que recua rumo à consciência e garante assim a manutenção da especificidade dos fenômenos perceptivos perante os objetos no momento da descrição; e uma segunda, que toma o "sistema eu-outrem-o mundo" como objetos das análises. Esta "segunda redução" só poderia, aos olhos de Merleau-Ponty, reconhecer um único sujeito verdadeiro: o Ego meditante, e com ela completar-se-ia a "tematização" começada pela psicologia não deixando "*mais nada de implícito ou de subentendido em meu saber*" ⁴⁴. Uma explicitação total, que me faria

"tomar posse inteiramente de minha experiência e realizaria a adequação do reflexionante ao refletido. Tal é a perspectiva ordinária de uma filosofia transcendental, e tal é, também, em aparência ao menos, o programa de uma fenomenologia transcendental. [É exposto nestes termos na maior parte dos textos de Husserl, e mesmo nos textos publicados em seu último período.]" ⁴⁵.

É exatamente a este ponto – a possibilidade de uma "explicitação direta e total" – que Merleau-Ponty oporá uma objeção de princípio. É claro, dirá a *Phénoménologie de la Perception*, que agora a *Gestalt* é reconhecida como *originária*, e que o psicologismo foi ultrapassado. Todavia, se a *Gestalt pode ser* exprimida por uma lei interna, nem por isso essa lei deve ser vista *como um modelo* segundo o qual os fenômenos de estrutura se organizariam. Contra um platonismo que transformaria as *Gestalten* em formas que os fenômenos perceptivos se esforçariam por realizar, é preciso deixar claro que sua aparição não é o desdobramento do lado de fora de uma "razão preexistente". Objeção a um pressuposto da fenomenologia que Merleau-Ponty já levantava no capítulo IV da *Structure du Comportement*, ao sustentar que as *Gestalten* existem *na* percepção, e não fora, aquém ou além dela ⁴⁶: a *Gestalt* "é a aparição mesma do mundo e não sua condição de possibilidade, é o nascimento de uma norma e não se

⁴⁴ *Phénoménologie de la Perception*, p. 73.

⁴⁵ *Phénoménologie de la Perception*, p. 73. O trecho entre colchetes corresponde a uma nota de rodapé na mesma página.

⁴⁶ Cf. *Structure du Comportement*, parte IV.

realiza segundo uma norma, é a identidade do exterior e do interior, e não a projeção de um interior no exterior" ⁴⁷. Ora, era apenas a partir da aceitação deste pressuposto que uma fenomenologia que recorria ao expediente de uma consciência transcendental podia constituir-se. Desde que a redução transcendental era, *ipso facto*, *eidética*, o projeto da fenomenologia só podia significar, deste ponto de vista, a passagem do empírico às condições ideais que definiam sua normatividade. Ficava garantido, desta forma, o acesso a uma região pura de essências, onde a descrição devia exercer-se. É bem verdade que as *Ideen*, tanto quanto as *Cartesianische Meditationen* ⁴⁸ insistirão em que o acesso à essência só se realiza mediante o expediente de variação transcendental na imaginação. Mas ainda assim não se colocava em dúvida a possibilidade de acesso à idealidade da essência: a imaginação *transcendental* não tinha limites que a impedissem de atingir a idealidade da essência. A primeira objeção – que será desenvolvida mais tarde em *Le Visible et l'Invisible* – à redução eidética, descrita nestes termos é a de que não é possível atingir *de imediato* uma região puramente essencial onde o único trabalho que restaria por fazer seria a descrição sempre confortável das essências intuídas pelo fenomenólogo. Trata-se de opor, mais uma vez, a construção ideal à experiência efetiva: no caso, a atividade filosófica concreta – sempre laboriosa, caminhando dos fatos à normatividade por eles seguida através de sínteses sucessivas e parciais – à construção ideal que garantia a chegada imediata no território das Formas. Ao "platonismo" deste Husserl descrito pela *Phénoménologie de la Perception*, seria preciso opor um certo aristotelismo:

"Se uma consciência constituinte universal fosse possível, a opacidade do fato desapareceria. Se, pois, queremos que a reflexão mantenha no objeto sobre o qual ela versa seus caracteres descritivos e o compreenda verdadeiramente, não devemos considerá-la como o simples retorno a uma razão universal, realizá-la primordialmente num irrefletido, devemos considerá-la como uma operação criadora que participa ela mesma do irrefletido" ⁴⁹.

⁴⁷ *Phénoménologie de la Perception*, p. 74.

⁴⁸ *Ideen I*, p. 12-32, 42 e segs; *Cartesianische Meditationen*, Haia, Martinus Nijhoff, 1950, p. 103 (# 34) e segs.

⁴⁹ *Phénoménologie de la Perception*, p. 74.

Assim, a reflexão "não tem jamais sob seu olhar o mundo inteiro", "não dispõe jamais senão de uma vista parcial e de uma potência limitada"; o "Ego meditante" não pode esquecer-se que jamais suprimirá sua "inerência a um sujeito individual, que conhece todas as coisas numa perspectiva particular"; o pensamento do filósofo "sujeita-se sempre a uma situação" ⁵⁰. Esta descrição de essência da atitude do filósofo – *esta descrição da natureza da reflexão filosófica* – conflita com as características que lhe atribuía a construção ideal a que a redução chegava. Tudo se passa como se, tentando evitar a todo custo a importação das características essenciais de um território ontológico para outro – notadamente, a "especialização" da consciência – o método de redução, que para isto havia sido forjado, terminasse por corromper e não respeitar um outro fenômeno: o da reflexão. Paradoxalmente, a reflexão que pretendeu ser rigorosa com todos os territórios eidéticos, não foi rigorosa *com o seu próprio*, e terminou por atribuir-se uma característica que não possuía nem poderia possuir: a de ser total. E ao pensar-se assim, ela acabou por perverter os próprios objetos aos quais se aplicava.

"É por isso" – dirá Merleau-Ponty – "que a fenomenologia é uma fenomenologia, isto é, o estudo da *aparição do ser em lugar de supor sua possibilidade dada de início*. É surpreendente ver que as filosofias transcendentais do tipo clássico jamais se interrogam sobre a possibilidade de efetuar a *explicação total* que elas supõem sempre feita em algum lugar" ⁵¹.

Enfim, tudo ocorre como se as precauções tomadas para evitar as conseqüências da introdução indesejada do código da atitude natural no interior das descrições fossem radicais em demasia, a ponto de guardarem, de alguma maneira, uma certa semelhança, ainda por precisar, entre seu *estilo de proceder* e as características dos objetos *completamente determinados* a que tenho acesso na experiência perceptiva. A redução, se é certo que Husserl a caracterizou como uma via que retiraria totalmente o investigador do interior da atitude natural para colocá-lo numa atitude "inteiramente nova" e, por assim dizer, nos antípodas da

⁵⁰ Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 74, 75.

⁵¹ *Phénoménologie de la Perception*, p. 74. Nós grifamos *explicitação total* e *possibilidade dada de início*.

primeira, reproduziu sem querer, neste novo nível, o "prejuízo do mundo", a certeza de ter acesso a algo de completamente determinado e pleno, *totalmente explicitado*.

III

Se é assim, se a reflexão *acabada* caracterizava um dos lados da fenomenologia de Husserl e se, por outro lado, é possível *opor* às conseqüências teóricas da aceitação deste expediente a natureza da experiência efetiva, isto significaria que a descrição é possível sem recurso àquela "velharia" metodológica em que consistia a redução eidética. Seria possível então ultrapassar a atitude natural, realizar descrições rigorosas sem por isso ter de recorrer a um procedimento visivelmente problemático. A fenomenologia não apenas não se reduziria a ele, mas estaria mesmo em contraposição a seus pressupostos. Uma longa série de textos irão indicar em que medida as conseqüências da aceitação da idéia de consciência transcendental entram em conflito "com a natureza do fenômeno efetivo", terminando por apontar para uma contradição na obra de Husserl e à qual Merleau-Ponty chamará de o seu "impensado": uma problemática latente na fenomenologia, que Husserl teria legado à posteridade como dificuldades a serem repensadas e resolvidas.

A conclusão final de "Le Champ Phénoménal" já antecipava uma primeira dificuldade que será recorrente na obra de Merleau-Ponty: a descrição eidética do fenômeno da intersubjetividade conflita com a imagem de um território puro da consciência em que o "Ego meditante" exerceria suas descrições. A idéia de um puro Eu perante o qual se desdobraria o jogo autônomo de uma intencionalidade noemática reproduziria uma certa concepção da consciência que vigorava desde Descartes e Kant:

"ela [uma filosofia como o "criticismo" de Kant] subentende pois que o pensamento do filósofo não está sujeito a nenhuma situação. [...] É por isso que o problema do conhecimento de outrem jamais é posto na filosofia kantiana: o Eu [*Je*] transcendental do qual ela fala é tanto o de outrem como o meu, a análise se situou de imediato fora de mim, não mais tem de explicitar as condições gerais que tornam possível um mundo

para um Eu [*Je*] – tanto quanto eu mesmo ou outrem –, e não encontra jamais a questão: *quem medita?* 52.

Este Eu transcendental só podia ser único para os diversos eus empíricos em razão do ponto de partida da filosofia de Kant: assumindo como dado o acesso dos diversos eus empíricos a um "mundo único", a pergunta crítica pelas condições de possibilidade transformam o Eu transcendental "do qual eles participam sem dividi-lo" não num "Ser", mas "numa Unidade ou num Valor" 53. Era esta exatamente a objeção que Merleau-Ponty lançava às conseqüências da redução eidética no "Prefácio": a redução, apresentada como "o retorno a uma consciência transcendental perante a qual o mundo se desdobra numa transparência absoluta, animado de um lado ao outro por uma série de apercepções que o filósofo estaria encarregado de reconstituir a partir de seu resultado" 54 repetiria a mesma estratégia da filosofia idealista clássica. A conseqüência, agora, é definida por uma "operação ativa de significação" (a *Sinn-Gebung*), o mundo sendo portanto apenas a "significação mundo", "unidade de valor indivisa entre Pedro e Paulo" e que permite a comunicação entre a consciência "de Pedro" e a consciência "de Paulo" porque ambas não são tomadas como fatos, mas na qualidade de "consciências pré-pessoais cuja comunicação não é um problema, sendo exigida pela definição mesma da consciência, do sentido ou da verdade" 55. Assim como o triângulo equilátero é o mesmo aqui, na China ou no século V a. C., também o Eu transcendental possui uma identidade própria à idealidade matemática, e nessa medida dispensa por princípio uma investigação sobre o fenômeno da inter-subjetividade. A rigor, não apenas a dispensa como antes a *exclui*: "não há dificuldade para compreender como Eu posso pensar Outrem, porque o Eu e, por conseguinte, o Outrem, não são tomados no sentido dos fenômenos e mais valem do que existem" 56.

Ora, para Husserl o problema da alteridade redundava numa dificuldade insuperável: a incompatibilidade radical entre o

52 *Phénoménologie de la Perception*, p. 75.

53 Cf. *id.*, *ibid.*

54 *Phénoménologie de la Perception*, p. v.

55 *Phénoménologie de la Perception*, p. vi.

56 *Phénoménologie de la Perception*, p. vi.

expediente de recurso a uma consciência transcendental e o tipo de subjetividade pressuposta no interior dos resultados que a descrição eidética da inter-subjetividade traz à luz. Será da dialética da luta entre as consciências, na *Fenomenologia do Espírito*, que Merleau-Ponty retirará a descrição da consciência "situada": trata-se, grosso modo, de construir a consciência não pela reflexão enquanto "retorno a si", coincidência do *cogitans* com o *cogitatum*, mas através da mediação da subjetividade alheia no exato momento em que *me apreende* como uma outra subjetividade. O que, evidentemente, apoiava a inter-subjetividade na "intercorporeidade", uma fenomenologia do corpo na qual este deixa de ser um agregado de partes para se tornar "veículo de um sentido": desde então, o corpo *exprime* a alma, o corpo de outrem, a consciência que *me percebe*, meu corpo, a consciência que percebe outrem, e assim por diante. Fenomenologia que Husserl já se debatia com a *dificuldade de compreender como uma consciência pode constituir outra consciência*⁵⁷ – paradoxo que, de acordo com a *Phénoménologie de la Perception*, deveria soar com o absurdo de saber como pode haver dois triângulos equiláteros ideais e ao mesmo tempo distintos⁵⁸. Desde então, mais uma vez a redução – e seu ponto de chegada – aparecem como conceitos que ao invés de ajudarem, apenas atrapalham e mesmo paradoxalmente impedem uma compreensão adequada dos fenômenos que se pretende descrever.

Era a esta dificuldade que Merleau-Ponty se referia nas páginas finais da "Introdução" da *Phénoménologie* e reclamava uma *definição da consciência condizente com os resultados da reflexão*:

"Se, ao contrário [da filosofia kantiana], a filosofia contemporânea toma esse fato [o da inter-subjetividade] por tema principal, e se

⁵⁷ Cf. "Le Philosophe et son Ombre", p. 213-215.

⁵⁸ Cf. *Cartesianische Meditationen*, p. 100 (## 31-32) e segs. Deve-se notar que ocorre algo de semelhante no *Tractatus Logico-Philosophicus*, de Wittgenstein, o espaço lógico sendo por princípio alheio aos mecanismos propriamente psicológicos de sua realização empírica, garante a inter-subjetividade ao supor que os diversos Eus individuais participam, de alguma maneira, da identidade do "Eu metafísico". As *Philosophische Untersuchungen*, todavia, assumirão o problema de compreender o mecanismo concreto da inter-subjetividade, agora no âmbito dos jogos de linguagem, depois que a unidade da forma lógica da proposição, que sustentava o conceito de espaço lógico no *Tractatus*, foi rompida.

outrem se torna um problema para ela, é que ela quer efetuar uma tomada de consciência mais radical. A reflexão não pode ser plena, ela não pode ser um esclarecimento total de seu objeto se ela não toma consciência de si mesma ao mesmo tempo que de seus resultados" ⁵⁹.

Reclamando uma fundação para a reflexão nos próprios resultados que ela nos oferece, a reflexão passa a ganhar uma finitude que a consciência transcendental não podia atribuir-lhe. E, surpreendentemente, ao tornar a reflexão um *momento* do "campo fenomenal" que ela faz emergir, ao atribuir-lhe uma forma *circular* ou melhor, ao negar-lhe um acabamento definitivo – única solução para manter a facticidade –, Merleau-Ponty afirma que é "somente sob esta condição que o saber filosófico pode tornar-se um *saber absoluto* e cessar de ser uma especialidade ou uma técnica":

"Assim, não mais se afirmará uma Unidade absoluta, tanto menos duvidosa quanto ela não tem de se realizar no Ser, o centro da filosofia não é mais uma subjetividade transcendental autônoma, situada por toda a parte e em parte alguma, ele encontra-se no *começo perpétuo da reflexão*, neste ponto em que uma vida individual põe-se a refletir sobre si mesma. [...] Reprovávamos mais ainda a intuição bergsoniana e a introspecção por procurarem um saber por coincidência. Mas, na outra extremidade da filosofia, na noção de uma consciência constituinte universal, *reencontramos um erro simétrico*. O erro de Bergson era acreditar que o sujeito meditante pudesse fundir-se com o objeto sobre o qual ele medita, o saber, dilatar-se confundindo-se com o ser; o erro das filosofias reflexivas é acreditar que o sujeito meditante possa absorver em sua meditação ou *tomar sem resto* o objeto sobre o qual ele medita, nosso ser limitar-se a nosso saber. Não somos jamais, como sujeito meditante, o sujeito irrefletido que procuramos conhecer; mas não podemos mais tornarmo-nos inteiramente consciência, reconduzirmo-nos à consciência transcendental" ⁶⁰.

Esta longa citação explícita três pontos fundamentais para nosso percurso. Em primeiro lugar, a descrição da consciência transcendental como uma região de puras idealidades, inteiramente do outro lado da fronteira que separa a facticidade do domínio das essências. Não só nada garante o acesso a essa região privilegiada – "é um problema saber se o pensamento pode alguma vez cessar inteiramente de ser indistinto e assimilar-se inteiramente a uma experiência qualquer a ponto de retomar e possuir toda sua textura", dados os limites de uma faculdade como a imaginação, único mecanismo encarregado por Husserl para fazer-

⁵⁹ *Phénoménologie de la Perception*, p. 75.

⁶⁰ *Phénoménologie de la Perception*, p. 76. Nós grifamos.

nos aceder à essência como *invariante*⁶¹ – mas a postulação mesma de uma tal "região pura" de investigações entra em contradição, gerando paradoxos de toda espécie, com as descrições mesmas que ela está encarregada de possibilitar: afirma-se como reflexão pura, quando os fenômenos que ela oferece descrevem que a reflexão efetiva só pode ser uma "mudança de estrutura de nossa existência", e portanto finita e inacabável; postula uma consciência transcendental, mas a consciência que ela descreve é sempre aquela inserida no fenômeno da alteridade e da inter-subjetividade.

Em segundo lugar, Merleau-Ponty deixa entrever – o que se tornará claro mais adiante – que a descrição da consciência como *ideal* de alguma maneira reproduz os equívocos de uma "filosofia mundana e dogmática" como a de Kant. Desta forma, essa reflexão que produz uma consciência ideal acabada ainda inspirava-se, sem admitir e sem consciência disso, na "fé originária da percepção", a de orientar-se na direção de uma "verdade em si", ou a certeza (certeza que, como vimos, era a que guiava a atividade científica) de que, no final da série das aparências, a *coisa em pessoa* apareceria perante nossos olhos⁶². Subtraindo a reflexão à temporalidade, Husserl ainda pensava o território da consciência transcendental como uma coisa, como o objeto em pessoa que cada percepção nos promete. O acesso ao objeto mesmo, para além das aparências que até agora serviram para nos enganar, e a descrição do território da consciência transcendental, para além da facticidade dos objetos e do processo de variação na imaginação, indicavam a fé num único e mesmo comportamento da percepção. Merleau-Ponty responsabilizará as "reminiscências do período logicista"⁶³ de Husserl essa *concepção da reflexão, ainda presa à atitude natural*.

Não mais o *conteúdo* da percepção, como no empirismo, nem sua *forma*, como no intelectualismo, são assimiladas ao território dos objetos. Neste último instante da presidência da atitude natural,

⁶¹ Cf. *id.*

⁶² Cf. *id. ibid.*, p. 66-7.

⁶³ Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 419.

é à *forma da reflexão* que se atribuirá as propriedades ontológicas próprias do domínio dos objetos. Donde o terceiro ponto a destacar: a reflexão, cuja descrição eidética a torna um procedimento sempre inacabado, produtor de resultados sempre parciais, jamais dotados de uma idealidade completa e de uma total independência perante a facticidade a partir da qual foram extraídos, deverá assumir-se como tal e, *como tal, ser praticada*. É a própria fundação ontológica da consciência no *Lebenswelt* ou, nos termos de Merleau-Ponty (para evitarmos possíveis equívocos), no "campo fenomenal" que fará a reflexão assumir tais características. Deixaremos para os próximos capítulos o trabalho de mostrar como a reflexão vincula-se à forma geral do tempo, e quais suas relações com a inter-subjetividade. No momento, examinemos a crítica de Merleau-Ponty à noção de constituição em "Le Philosophe et son Ombre", e ao conceito de essência, em *Le Visible et l'Invisible*.

IV

A crítica ao conceito de redução também será o cerne de um ensaio (originalmente uma conferência) publicado em *Signes*: "Le Philosophe et son Ombre". Em nenhum outro lugar o leitor de Merleau-Ponty encontrará uma discussão desse tema de maneira mais clara e radical.

A primeira função que "Le Philosophe et son Ombre" atribuirá à redução será a de "desvelar um irrefletido" que "está à distância", já que a reflexão nos faria sair da ingenuidade em que nos encontraríamos quando permanecíamos nesse "irrefletido", e que "não podemos duvidar que a reflexão o atinja, já que é por ela mesma que temos sua noção"⁶⁴. Sem esse procedimento preliminar, nossa atenção permaneceria voltada para o "mundo objetivo" – o dos objetos – e não recuaríamos para o fenômeno de sua constituição. A primeira função que a redução deve desempenhar é a de "desviar a atenção" para essa região que não é habitualmente focalizada; mas se se trata de uma modificação de

⁶⁴ Cf. "Le Philosophe et son Ombre", p. 204.

atitude, a reflexão husserliana por princípio não padecerá dos mesmos males que afligiam suas homônimas anteriores. Desde então, não é à subjetividade que se recorrerá como instância *explicativa* do mecanismo da constituição: a constituição é tomada *como um dado* cabendo ao fenomenólogo apenas *descrevê-la eideticamente*. A reflexão ganha importância na medida em que é condição preliminar de observação de um objeto novo, que não passaria, literalmente, a posar diante dos olhos do investigador sem que este recuasse alguns passos para trás para poder, saindo da cena, observá-la *de fora*. "Não é pois o irrefletido" – dirá Merleau-Ponty – "que contesta a reflexão, é a reflexão que contesta a si mesma porque seu esforço de retomada, de posse, de interiorização ou de imanência por definição não tem sentido senão com relação a um termo já dado, e que se retira na sua transcendência sob o olhar insano que vai procurá-lo nela" ⁶⁵.

Descrição, e não explicação ou análise. Mas isto não impede que Merleau-Ponty não encontre logo em seguida uma série de "caracteres contraditórios" presentes na redução, competindo ao leitor de Husserl não se esquecer da outra metade da verdade ⁶⁶. De um lado, pois, aceitemos que a redução prometia – e cumpre o que prometeu – ultrapassar a atitude natural. O pensamento reduzido não mais é ingênuo, "não olha mais a Natureza das ciências da Natureza", mas a toma a partir de sua constituição para uma consciência, tornando-a o "sentido puro dos atos que compõem a atitude natural" – "a Natureza tornada novamente o noema que ela sempre foi, reintegrada na consciência que a constituiu sempre e de um lado a outro" ⁶⁷. E era por isso que as *Ideen II* podiam sustentar, sem que isso fosse um quadrado redondo, e sem ter de retornar à *Crítica da Razão Pura*, um *idealismo transcendental*, em que a Natureza, objeto intencional dos atos da consciência, tornava-se um conteúdo relativo de um todo sintético composto de duas partes, o Espírito (este absoluto) e a Natureza (a ele relativa).

⁶⁵ *Id., ibid.*, p. 204.

⁶⁶ *Cf. id., ibid.*

⁶⁷ *Id.*

Ora, afirmar a relatividade da Natureza ao Espírito quando se passa da atitude natural para a transcendental não implica em dar ao mesmo tempo "a fórmula filosófica da nossa situação no ser". Pois a Natureza, mesmo relativa ao Espírito, nem por isso pode ser pensada como uma sua *produção*, as ontologias materiais (domínio, para Husserl, da metafísica e não da fenomenologia, é bom sempre lembrar) não podendo ser *derivadas* desta relação de não-independência que a redução descobriu. "O fato é que as descrições mais célebres da fenomenologia vão numa direção que não é a da « filosofia do espírito »" ⁶⁸. Assim, se anteriormente a descrição eidética da reflexão entrava em contradição com o conceito de redução, agora o descompasso se dá entre as ontologias materiais, território próprio da metafísica ⁶⁹, e a "estrutura fundamental da consciência", que muitos textos de Husserl pareciam indicar como a encarregada de desvendar de maneira última aquilo que as "mais célebres descrições da fenomenologia" haviam feito provisoriamente. A verdadeira função da redução deveria ser não a de passar imediatamente do "objetivo" ao "subjetivo" onde todas as relações apareceriam em sua perfeita transparência, mas a de "desvelar uma terceira dimensão em que essa distinção se torna problemática". Ora, certamente há um "Eu" [*Je*] que se faz "indiferente", "puro « conhecedor »", especializado em absorver sem resto e em esparramar as coisas "perante ele" – numa palavra, tornar todas as coisas *objetos* e adquirir "sua posse intelectual" ⁷⁰. Mas este eu é antes aquele da "ciência da Natureza" ou de "uma certa filosofia de onde nasceram as ciências da Natureza" ⁷¹. E boa parte do esforço de Husserl teria sido o de indicar que essa correlação do sujeito e do objeto é verdadeira "a título derivado", devendo ser justificado a partir de alguma "instância mais profunda".

Neste ponto, mais uma vez ressurgem a "ambiguidade" da fenomenologia de Husserl: todo o equívoco dessa "ontologia das

⁶⁸ *Id.*, p. 205.

⁶⁹ Cf. *Erste Philosophie*, Martinus Nijhof, Husserliana, vol. VII, p. 390: "Die Faktizität ist das Feld nicht der Phaenomenologie und Logik, sondern das der Metaphysik".

⁷⁰ Cf. "Le Philosophe et son Ombre", p. 205.

⁷¹ *Id.*, p. 205.

bloße Sachen" estaria, primeiro, em ter tornado absoluta uma "atitude de pura teoria" ou "de idealização" e, em seguida, em ter omitido ou tomado como evidente uma "relação com o ser" que funda a atitude teórica e "lhe mede o valor" – a "atitude teórica" esquece-se da atitude natural que a torna possível. Esta atitude "visa a um meio ontológico que é diverso daquele do em-si, o que, pois, na ordem constitutiva não pode ser derivado dele" ⁷². Mas então se o que caracteriza a atitude teórica era a confiança em *determinar plenamente e sem resto* o objeto para o qual se voltava, quando a redução falar numa "atitude natural", isto é, num conjunto de atos de que ela seria composta, estará apenas empregando tacitamente um modelo de objetividade incompatível com a descrição do modo de funcionamento do *Lebenswelt*. Por exemplo: "antes de qualquer reflexão, na conversação, no uso da vida, atemo-nos a uma « atitude personalista » da qual o naturalismo não pode dar conta, e as coisas para nós são não uma natureza em si, mas antes « nosso ambiente [entourage] »" ⁷³. Se, assim, a reflexão da fenomenologia prometeu uma "retomada universal" foi porque não se livrou inteiramente dos compromissos com aquele "objetivismo" próprio da "atitude teórica", e a ambiguidade está no fato de Husserl, ao mesmo tempo que postula um acabamento definitivo para a reflexão e uma explicitação total do *Lebenswelt*, fala em "sínteses que estão aquém de toda tese" e aponta um limite para a análise de atos. Nessa medida, o próprio termo "atitude" (conjunto de atos) só guarda sentido sob o pano de fundo da consciência transcendental: a atitude "reduzida" seria o desvendamento desse conjunto de atos de constituição que constituem o *Lebenswelt*, tornando-se legítima, desse ponto de vista, a promessa de uma "explicitação total". Mas se o *Lebenswelt* está "aquém de toda tese", se a intencionalidade que nele vigora não é uma intencionalidade de atos, mas uma "intencionalidade operante", portanto se há uma autonomia de funcionamento do *Lebenswelt* perante a consciência constituinte – que, desde a "experiência de destruição do mundo" na *Krisis*, oferecia apenas a *estrutura* de um mundo *possível* e não a

⁷² *Id.* p. 206.

⁷³ *Id., ibid.*, p. 206.

estrutura *real* do mundo – é porque o *Lebenswelt* não é redutível à consciência transcendental constituinte. Assim,

"Se Husserl diz com insistência que a reflexão fenomenológica começa na atitude natural – ele diz isso nas *Ideen II* para reenviar ao constituído a análise que ele acaba de fazer das implicações corporal e intersubjetiva das *blöÙe Sachen* – isso não é somente uma maneira de exprimir que é necessário começar por passar pela opinião antes de chegar ao saber: a doxa da atitude natural é uma *Urdoxa*, ela opõe ao originário da consciência teórica o originário de nossa existência, seus títulos de propriedade são definitivos e a consciência reduzida deve dar conta disso" ⁷⁴.

Pois bem, "como esta infra-estrutura, segredo dos segredos, aquém de nossas teses e de nossa teoria, poderia por sua vez repousar sobre os *atos* da consciência absoluta?" ⁷⁵. Das "três reduções" que aqui deveriam ser exercidas – da "atitude teórica" ao *Lebenswelt*, do *Lebenswelt* finalmente à explicitação última de todas as questões, a consciência transcendental – será preciso deixar de lado este terceiro movimento da reflexão. Desta maneira, será necessário postular uma "preparação da fenomenologia na atitude natural":

"é a atitude natural, reiterando suas próprias *démarches*, que bascula na fenomenologia. É ela mesma que se ultrapassa na fenomenologia – e ela, pois, não se ultrapassa" ⁷⁶.

Donde a necessidade, depois desta primeira visita ao *Lebenswelt*, de corrigir os instrumentos com os quais ele será analisado. Notadamente, é a idéia mesma da possibilidade de repertoriar, numa analítica dos atos, todo o processo de constituição do *Lebenswelt* que agora não mais se sustenta. Contra a intencionalidade de atos, é preciso colocar em primeiro plano um outro tipo de constituição que não procede

"pela apreensão de um conteúdo como exemplar de um sentido ou de uma essência (*Auffassungsinhalt-Auffassung als...*), uma intencionalidade operante ou latente como a que anima o tempo, mais velha que a intencionalidade dos atos humanos. [...] Ainda aqui há agrupamento de fios intencionais em torno de certos nós que os comandam, mas a série das retro-referências (*Rückdeutungen*) que nos conduz sempre mais fundo não poderia acabar-se na posse intelectual de um noema: há uma seqüência

⁷⁴ *Id.*, *ibid.*, p. 207.

⁷⁵ *Id.*, *ibid.*, p. 208.

⁷⁶ *Id.*, *ibid.*, p. 207.

ordenada de *démarches* [dada, certamente, pela estrutura do domínio eidético ao qual nos voltamos], mas ela é sem fim como sem começo" ⁷⁷.

Em 1945, a *Phénoménologie de la Perception* esboçava já esta objeção numa pequena nota ao capítulo "Autrui et le Monde Humain":

"Husserl, em seu último período, admite que toda reflexão deve começar por retornar à descrição do mundo vivido (*Lebenswelt*). Mas acrescenta que, por uma segunda « redução », as estruturas do mundo vivido deviam ser por sua vez recolocadas no fluxo transcendental de uma constituição em que todas as obscuridades do mundo seriam esclarecidas. Todavia, é evidente que, de duas, uma: ou a constituição [acrescentemos: sozinha] torna o mundo transparente, e então não se vê porque a reflexão teria necessidade de passar pelo mundo vivido, ou então ela retém algo dele, e assim ela não despoja jamais o mundo de sua opacidade" ⁷⁸.

Se, portanto, a consciência transcendental é transparente, se as objetividades revelam seu mecanismo de constituição no seu interior, de que serve a passagem pelo *Lebenswelt*? Bastaria instalar-nos de uma só vez na consciência transcendental para vermos funcionar todos os outros dois patamares. Ora, o ensinamento que se deve retirar da necessidade imprescindível de uma redução eidética – ou seja, do desvio pelo *Lebenswelt* – é a de que não é possível reconstituir o mundo *efetivo* como que "dedutivamente" a partir do conjunto dos atos constitutivos da consciência. Este só pode oferecer-nos um mundo *mais pobre* do que o real, e mais pobre aqui deve significar um mundo *abstrato*:

"seria contraditório afirmar ao mesmo tempo (como faz Husserl quando admite que toda redução transcendental é ao mesmo tempo uma redução eidética. A necessidade de passar pelas essências, a opacidade definitiva das existências não podem ser tomadas como fatos triviais, elas contribuem para determinar o sentido do Cogito e da subjetividade última. Não sou um pensamento constituinte e meu Eu penso não é um Eu sou, se não posso pelo pensamento igualar a riqueza concreta do mundo e reabsorver a facticidade) que o mundo é constituído por mim e que, desta operação, constitutiva, só posso apreender o desenho e as estruturas essenciais, é preciso que eu veja aparecer o mundo existente, e não apenas o mundo em idéia, no término do trabalho constitutivo, na falta do que só teria uma construção abstrata e não uma consciência concreta do mundo" ⁷⁹.

⁷⁷ *Id.*, *ibid.*, p. 209.

⁷⁸ *Phénoménologie de la Perception*, p. 419.

⁷⁹ *Phénoménologie de la Perception* p. 430-1. O trecho que inserimos entre parêntesis corresponde a uma nota na mesma página.

Mas talvez fosse necessário responder a Merleau-Ponty que o projeto *original* de Husserl – e, talvez, de toda sua obra – era apenas o de reencontrar essa estrutura geral de um mundo possível. A *Erste Philosophie*, pelo menos, não deixava dúvidas: a fenomenologia cuida da condição de possibilidade mais geral do acesso da consciência a uma objetividade, deixando para as diversas ontologias regionais – território da metafísica – o trabalho de explicitar a estrutura *deste* mundo. Era apenas isto que interessaria a Husserl, se observarmos quais eram as questões que as *Logische Untersuchungen* legaram para as *Ideen*. Seja como for, é preciso não esquecer que o núcleo da redução eidética em Husserl é uma certa caracterização da noção de *essência*. A consciência transcendental é uma essência, suas relações com as transcendências são relações de *Fundierung*, seus conteúdos não são empíricos, mas "tomados idealmente" e a redução, ao mesmo tempo que transcendental, é "eidética". Encontramos no "acabamento" e na "determinação completa" da redução os traços que indicavam a reprodução tácita das propriedades dos objetos a que temos acesso pela percepção: permanência na atitude natural, acusação que Merleau-Ponty não faz a Husserl, mas que está pressuposta nas críticas⁸⁰. Em *Le Visible et l'Invisible*, a recusa à determinação completa das essências deixará ainda mais claro esse diagnóstico.

V

Em 1945, o "Prefácio" da *Phénoménologie de la Perception* já discutia a noção de essência de Husserl, empregando ali a mesma estratégia interpretativa que se apresentará em "Le Philosophe et son Ombre": é preciso distinguir duas maneiras diferentes – presentes na obra de Husserl – de caracterizar as essências. Trata-se de compreender o que significa exatamente a afirmação husserliana de que "toda redução, ao mesmo tempo que transcendental, é necessariamente eidética"⁸¹ e, aos olhos de

⁸⁰ Boa parte da estratégia de opor um "primeiro Husserl", "logicista" (*Phénoménologie de la Perception*, p. 419) a um "segundo Husserl", e de apontar para um "impensado" em sua obra, pode ser lida como a tentativa de amenizar essa conclusão.

⁸¹ *Phénoménologie de la Perception*, p. ix.

Merleau-Ponty, isso só poderia significar que é necessário um procedimento reflexionante para "recuar aquém de nosso engajamento para fazê-lo aparecer ele mesmo como espetáculo": passar do *Dasein* ao *Wesen* era, então, o mesmo que se descolar do *Lebenswelt* para assim poder torná-lo objeto de uma investigação filosófica. O que designava para as essências um papel secundário no método filosófico: alcançá-las deixa de ser fim em si mesmo para passar a ser o *meio* através do qual pode ser posta em marcha a reflexão. E é justamente nisto que a fenomenologia se distinguiria da filosofia "da Escola de Viena", que admitiria radicalmente que não podemos ter relação a não ser com significações. Desta forma, para o Neo-Positivismo a palavra "consciência" seria um conceito que não teria necessariamente por referente a consciência em sua facticidade: seria uma significação tardia e complicada, que herdamos junto com o espólio da linguagem natural, e que só deveríamos usar "após ter explicitado as numerosas significações que contribuíram para determiná-la no curso da evolução semântica da palavra" ⁸². A essa concepção das significações no interior da linguagem, Husserl oporia um certo "realismo": pouco importa quais tenham sido as modificações históricas do sentido da palavra "consciência" até nossos dias; a palavra "consciência" certamente reenvia a outras significações, e estas a outras, e assim sucessivamente. Mas se a linguagem é para nós significativa, se a palavra "consciência" é de fato um sinal *significativo*, deve designar algo concreto logicamente anterior à construção histórica dessa significação, e que só assim torna, através dela, possível mesmo qualquer construção. Temos então "a experiência de nós mesmos, desta consciência que somos, é sobre esta experiência que se medem todas as significações da linguagem, e é ela que faz que justamente a linguagem queira dizer algo para nós" ⁸³. As essências de Husserl, ao contrário das significações da linguagem (ilusoriamente autônomas, como se vê), referem-se sempre ao *Lebenswelt*, e não gozarão, frente a ele, de nenhuma independência.

⁸² *Phénoménologie de la Perception*, p. x.

⁸³ *Phénoménologie de la Perception*, id.

O papel do método de redução eidética será o de descortinar o *Lebenswelt* para o investigador: desde então, exprimirá "a ambição de igualar a reflexão à vida irrefletida da consciência". E é apenas isto que ela deverá fazer: dado que *há, de fato*, uma diferença entre imaginação e percepção, por exemplo – sequer compreenderíamos o sentido dessas palavras se essa distinção não se realizasse de fato –, cumpre ao método descrever a essência de uma como de outra, e não explicar ou constituir a diferença (o que suporia que a diferença não é realizada *de fato*, mas necessita, para efetivar-se, apoiar-se num esquema explicativo qualquer). "[...] Se eu quisesse reencontrar em mim um pensamento naturante que fizesse a membura do mundo ou o esclarecesse de um lado ao outro, eu seria mais uma vez infiel a minha experiência do mundo e procuraria o que a torna possível ao invés de procurar o que ela é" ⁸⁴. O esforço será não o de esgotar a facticidade do *Lebenswelt* reduzindo-o a uma estrutura essencial, mas o de absorvê-la o máximo possível sem jamais "possuí-la inteiramente".

Na *Phénoménologie de la Perception* esses comentários devem ser encarados como um desdobramento da crítica à idéia de constituição pela consciência transcendental, que investigamos mais acima. Todavia, ainda que não desenvolvida inteiramente, o "Prefácio" já mantinha em germe a recusa à plena determinação da essência, a crítica a um método eidético cujos produtos, tal como ele próprio, furtar-se-iam à submissão à forma do tempo e, "absorvendo inteiramente a facticidade", dispensariam uma correção posterior. Era ao que Merleau-Ponty aludia ao dizer que "eu não possuo o mundo" e que ele é "inesgotável", respondendo à estratégia idealista que fundava a estrutura do *Lebenswelt* concreto numa "estrutura geral de um mundo possível": "o método eidético é o de um positivismo fenomenológico que funda o possível sobre o real" ⁸⁵.

Em 1960, Merleau-Ponty retorna ao tema em *Le Visible et l'Invisible*. O problema já era colocado logo no início, no instante em que Merleau-Ponty discutia as filosofias da reflexão,

⁸⁴ *Phénoménologie de la Perception*, p. xi.

⁸⁵ *Phénoménologie de la Perception*, p. xii.

opondo-lhes um ponto de partida já pré-constituído que guiaria as análises, como vimos no capítulo anterior. Husserl teria "posto francamente a nu" esse ponto cego da reflexão ao afirmar que a reflexão rigorosa é eidética porque

"[...] refletir não é coincidir com o fluxo desde sua fonte até suas últimas ramificações; é desembaraçar-se das coisas, das percepções, do mundo e da percepção do mundo, submetendo-os a uma variação sistemática, núcleos inteligíveis que lhe resistem, caminhando de um a outro de tal maneira que a experiência não desminta mas dê apenas seus contornos universais, de sorte que deixa intacto, por princípio, o duplo problema da gênese do mundo existente e a gênese da idealização reflexionante; enfim, evoca e exige como seu fundamento uma *sobre-reflexão*, onde os problemas últimos seriam levados a sério" ⁸⁶.

Mas Merleau-Ponty se apressava, logo em seguida, em questionar a operacionalidade desse procedimento: que garantiria que toda a experiência pudesse ser expressa em invariantes essenciais? Bem poderia ocorrer que o "ser do tempo" se furtasse por princípio a uma fixação desse tipo, que exigisse desde o início a "consideração do fato, a dimensão da facticidade e a sobre-reflexão, que se tornaria então, pelo menos no que respeita a eles, não um grau superior no cerne da filosofia, mas a própria filosofia" ⁸⁷. Mas se o tempo se furta a ser comentado pelas essências, desde que a ele se vincula a noção de *presente* e de *simultâneo*, será preciso também descrever o espaço em termos de facticidade, e portanto, também uma subjetividade situada no espaço e no tempo. E portanto toda a experiência, a própria noção de essência, o sujeito das essências, a reflexão como eidética, precisariam ser reconsiderados. Desde então, " a fixação de invariantes eidéticos não teria mais como função legítima fechar-nos na consideração do *what*, mas colocar em evidência a distância entre eles e o funcionamento efetivo, convidando-nos a fazer com que a própria experiência saia de seu obstinado silêncio" ⁸⁸.

Esta argumentação já preparava o cerne da discussão de um capítulo posterior, "Interrogation et Intuition", subsequente àquele em que Merleau-Ponty voltava sua artilharia para a dialética da "ontologia abstrata" de Sartre. A parte final deste

⁸⁶ *Le Visible et l'Invisible*, p. 70.

⁸⁷ *Le Visible et l'Invisible*, p. 70.

⁸⁸ *Le Visible et l'Invisible*, p. 71.

último capítulo ("Foi perceptive et Interrogation") já preparava a *démarche* do capítulo seguinte, sendo conveniente portanto recuarmos até esse ponto, deixando para o capítulo V a análise de "Interrogation et Dialectique".

Depois da rejeição de uma filosofia ingênua da reflexão é evidente que o núcleo da investigação deixará de ser o de saber "se o mundo é" – por exemplo, se os objetos percebidos são "reais" ou se são "ilusões" – mas sim *o que* ele é. A pergunta propriamente cartesiana – sustentará *Le Visible et l'Invisible* – sobre a realidade do mundo "exterior" só era possível a partir de um *quid pro quod* inicial: a atribuição tácita de uma *equivalência* entre o domínio dos sonhos e das imagens, de um lado, e o das "percepções reais", de outro, equivalência que só era aparentemente persuasiva apoiando-se na característica da percepção de jamais oferecer um objeto "em pessoa" – podendo, pois, reconfigurar-se. Se há aqui um *categorial mistake*, se o sonho passa a parecer tão "real" quanto a percepção, o esforço da investigação filosófica deveria ser o de extirpar essa confusão, perguntando *como*, e não *se*, o mundo percebido existe – *quid sit*, e não *an sit*, essa a questão que a filosofia se coloca ⁸⁹.

Mas, desde que sem o emprego da linguagem não há questão alguma, desde que a interrogação e a negação "são operações lingüísticas", poderia parecer que o problema se reduziria a definir uma palavra, a *explicitar o uso que se faz da linguagem*: bastaria então esclarecer o que significam enunciados do tipo "eu sei que *p*", ou "eu penso que *p*", ou "estou com dor de dentes" para que a "questão filosófica" encontrasse numa estratégia de análise da linguagem seu método por excelência. *Le Visible* é categórico a esse respeito: isso – que é o ponto de partida da filosofia analítica inglesa ⁹⁰ – é o mesmo que iludir a "questão

⁸⁹ cf. *Le Visible et l'Invisible*, p. 131.

⁹⁰ Provavelmente Merleau-Ponty havia travado algum contacto com a filosofia analítica inglesa quando participou de um colóquio em Londres, cujo tema era "A fenomenologia e *The Concept of Mind*" (de Ryle). Não se encontrará em sua obra, todavia, um interesse maior do que esse trecho de *Le Visible et l'Invisible* onde a recusa é, em princípio ao menos, radical: mais uma figura da ingenuidade filosófica.

da filosofia", evitar encará-la de frente. Pressupõe que a linguagem, primeiro, "tem sua evidência em si mesma" e, portanto, prescinde de um retorno preliminar ao *Lebenswelt*, legitimando assim uma investigação sobre seu funcionamento como solução para as questões filosóficas. Em seguida, pressupõe que as significações de palavras como "mundo", "coisa", etc não oferecem quaisquer dificuldades para o esforço de explicitação, portanto "que as regras do legítimo emprego da palavra sejam legíveis com toda a clareza numa significação unívoca" ⁹¹. Se aceitarmos sem discussão esses dois postulados – independência da linguagem perante o *Lebenswelt*, possibilidade de determinar significações unívocas –, postulados que *Le Visible* atribui a toda e qualquer tentativa de "procurar a fonte do sentido nas puras significações" ⁹², então, mas só então, a análise da linguagem pode aparecer como o método próprio da investigação filosófica.

Não faltarão objeções. Quanto à idéia de que se possa circunscrever perfeitamente o uso possível e legítimo de uma expressão (as confusões entre os diversos usos gerando a metafísica quando a linguagem "está em férias"), é preciso retornar às conclusões da lingüística e fazer ver ao arguidor que "a significação unívoca é apenas uma parte da significação da palavra, que há sempre, além, uma auréola de significação que se manifesta em modos de emprego novos e inesperados, que há uma operação da linguagem sobre a linguagem que, ainda na ausência de outros incentivos, remeteria a linguagem a uma nova história, fazendo da própria significação da palavra um enigma" ⁹³. Esse funcionamento da linguagem, posto a nu pela lingüística, Merleau-Ponty o interpretava pelo prisma da intencionalidade "de horizonte" num artigo de 1951, "Sur la Phénoménologie du Langage", onde a categoria de expressão permitiria compreender a partir de uma "intenção de significação" a unidade das partes de uma frase completa a "carência" de outras expressões, por parte de um signo lingüístico incompleto, no momento em que é

⁹¹ *Le Visible et l'Invisible*, p. 131. É preciso convir que um filósofo analítico como Strawson dificilmente se reconheceria nessa descrição.

⁹² *Le Visible et l'Invisible*, p. 132.

⁹³ *Le Visible et l'Invisible*, p. 131-2.

empregado ⁹⁴. O que implicava na não predeterminação da significação de um signo – que era a conseqüência tanto da lingüística de Saussure quanto da teoria clássica da linguagem – ao *uso efetivo* desse signo pelo falante. Desde então, pensar a linguagem como dotada de significações unívocas, além das significações confusas e bastardas decorrentes de um uso irregular dos signos, era antes mais uma figura do objetivismo ingênuo, que pensava poder reduzir o modo de funcionamento de cada região eidética ao... modo de constituição dos objetos da percepção. Quanto ao pressuposto da linguagem como território autônomo perante o *Lebenswelt*, é preciso lembrar ao filósofo analítico que, se ela constitui um mundo e um ser *próprios*, nem por isso deixam de ser "um mundo e um ser de segunda potência, já que não fala do vazio, fala *do* ser e *do* mundo, redobrando pois seu enigma ao invés de fazê-lo desaparecer" ⁹⁵. Esvaziada da inflação que o filósofo analítico a faz sofrer, a linguagem deixa de ser totalizante, o *Lebenswelt* não mais é um "cantão da linguagem", e a questão a respeito do modo de funcionamento da linguagem *no interior do Lebenswelt* torna-se apenas uma *forma particular* da questão mais geral da filosofia.

Contra Strawson. Mas também contra Quine: a objeção, dirá *Le Visible*, pretende-se ampla o suficiente para atingir não apenas um positivismo da linguagem, mas, como já mencionamos, "toda tentativa de procurar a fonte do sentido nas puras significações, *ainda quando não se faz menção alguma à linguagem*" ⁹⁶. A investigação filosófica não pode, pois, "contestar o mundo em si ou as coisas em si em proveito de uma ordem dos « fenômenos humanos », isto é, do sistema coerente das aparências tal como podemos construí-lo, nós, os homens, sob as condições de fato que são as nossas, segundo nossa construção psicológica e os tipos de ligações que nos tornam possível a relação com um « objeto »" ⁹⁷. Não era outro o projeto de Quine quando, criticando os projetos fundacionalistas clássicos na teoria do conhecimento, propunha

⁹⁴ Cf. "Sur la Phénoménologie du Langage" in *Signes*, p. 105 e segs. Veja-se também a análise de Carlos Alberto R. de Moura em *A Cera e o Abelhudo*, *op. cit.*

⁹⁵ *Le Visible et l'Invisible*, p. 132.

⁹⁶ *Le Visible et l'Invisible*, p. 132.

⁹⁷ *Le Visible et l'Invisible*, p. 132.

que esta fosse abordada *através dos mesmos métodos da ciências* tornando a teoria do conhecimento de uma vez por todas parte da psicologia empírica:

"A Epistemologia" – dirá a "Epistemology Naturalised" – "ou algo como ela, simplesmente encontra seu lugar como um capítulo da psicologia e, por isso, da ciência natural. Estuda um fenômeno natural, a saber, um sujeito humano físico. Este sujeito humano está em concordância com um certo *input* controlado experimentalmente – certos padrões de radiação em frequências variadas, por exemplo – e, completado o tempo, o sujeito devolve como *output* uma descrição do mundo externo tridimensional e de sua história. A relação entre o *input* magro e o *output* torrencial é uma relação que estamos preparados para estudar um pouco pelas mesmas razões que sempre impeliram a epistemologia; notadamente, a fim de ver como a evidência relaciona-se à teoria, e de que maneiras a teoria da natureza de alguém transcende qualquer evidência disponível. [...] Nossa empresa epistemológica genuína, portanto, e a psicologia da qual é um capítulo componente, e a totalidade da ciência natural da qual a psicologia é um livro componente – tudo isso é nossa própria construção ou projeção a partir de estímulos como aqueles que estávamos reunindo fora para nosso sujeito epistemológico" ⁹⁸.

Além de diagnosticar em Quine a forma mais pura do objetivismo ingênuo da ciência – finalmente, o sujeito do conhecimento passa a ser "parte do Grande Objeto" ⁹⁹ – *Le Visible* contra-argumentaria expondo o pressuposto tácito dessa estratégia: o de que o conceito de "estrutura do mundo" – descompasso entre o magro *input* e o *output* torrencial, de alguma maneira relacionada à fisiologia, à psicologia e às determinações culturais do sujeito, e que determinam *uma certa ontologia* (no sentido de Quine) – partilha da mesma oposição entre *forma* e *conteúdo* da experiência. Assim, quer a construção do objeto seja compreendida "segundo o método das ciências e por intermédio do algoritmo", quer os "*constructa*" sejam confrontados com o concreto, quer, enfim, nos remetamos a uma instância explicativa mais geral para compreender como uma consciência se refere aos objetos – nos três casos

⁹⁸ *Ontological Relativity*, (Columbia Un. Press, 1969), p. 82-3. Cf. também a discussão de Stroud, B., *The Significance of Philosophical Scepticism*, p. 209-255.

⁹⁹ Cf. *Le Visible et l'Invisible*, p. 31-2 e também nosso cap. I, p. 8 e segs. Era essa a posição de Lévi-Strauss ao pressupor em *Le Cru et le Cuit*, no limite, um conjunto de operações do cérebro humano que produziriam as estruturas míticas ou de parentesco, operações que cumpriria a psicologia investigar.

"a questão levantada ainda não é radical, última, porquanto nos damos, no que respeita às coisas e ao mundo obscuros, o campo das operações da consciência e das significações construídas de que supomos que o mundo e as coisas sejam o produto terminal" ¹⁰⁰.

Desse campo, como do campo da linguagem, então, seria preciso perguntar "se é fechado, se se basta a si mesmo, se não se abre, como *artefato*, sobre uma perspectiva original de ser natural, se, ainda supondo-o decisivo no que concerne ao ser-verificado, ao ser-asseverado, ao ser convertido em *objeto*, não tem um horizonte de ser bruto e de espírito bruto *de que os objetos construídos emergem e que não explicam*" ¹⁰¹. Para além do território da linguagem ou das "teorias" – no sentido próprio de Quine – haverá sempre, então, a região do *Lebenswelt*, autônoma, da qual elas dependem para poderem constituir-se.

O que essas considerações sobre o "método" da filosofia indicam é a heterogeneidade radical entre os procedimentos da ciência e aquele da filosofia. A esse respeito, o restante do capítulo será claro: a ciência busca descobrir o desconhecido a partir do conhecido, tomando a organização do mundo perceptivo como um dado. O que distinguirá a filosofia da ciência, pois, não será a generalidade da problemática que coloca: os territórios da ciência – o domínio das coisas – e da filosofia – o domínio da constituição perceptiva das coisas – são inteiramente diversos, determinando *métodos* diversos. O método científico, até nossos dias, seguiria assim o disposto na *Regra XVII*: se há uma ordem que liga as proposições de uma demonstração, é de se supor que, como na proporção aritmética, seja possível "calcular" a proposição desconhecida a partir das conhecidas ¹⁰². Mas a transposição

¹⁰⁰ *Le Visible et l'Invisible*, p. 132.

¹⁰¹ Id., *ibid.*, grifos nossos.

¹⁰² Cf. *Regulae*, ed. *supra*, p. 112: "[...] Todo artifício será de supor conhecido o que é desconhecido, de maneira a nos dar um meio fácil e direto de investigação mesmo nas dificuldades as mais complicadas [*embrouillées*]; e nada impede que não se possa fazer sempre isso, já que supomos no começo desta parte que sabíamos que, numa questão, os termos desconhecidos estão numa tal dependência dos termos conhecidos que eles são completamente determinados por eles, de sorte que, se refletimos sobre os termos que primeiro se apresentam, quando reconhecemos essa determinação, e se os contamos, apesar de desconhecidos, entre os termos conhecidos, afim de daí deduzir gradualmente e segundo o verdadeiro caminho todos aqueles também que são conhecidos, como se fossem desconhecidos, fazemos tudo o que esta regra prescreve [...]"

deste método para o estudo daquilo que constitui as condições de possibilidade de sua efetividade prática esbarra numa dificuldade: se o método é aplicável ao território dos objetos, onde o princípio da regularidade das relações de dependência entre constantes e variáveis, esta regularidade só é possível porque se apóia na constituição prévia de um mundo pela percepção. É ainda, portanto, recair no objetivismo, homogeneizando ontologicamente dois terrenos com características e relações de dependência heterogêneas: é por isso que a filosofia não é conhecimento – para o filósofo “o ser e o mundo não são incógnitas que se trata de determinar por suas relações com os termos conhecidos, uns e outros pertencendo de antemão à ordem de *variáveis* de que um pensamento conquistador procuraria aproximar-se cada vez mais” ¹⁰³. É é neste ponto da discussão que se inicia o capítulo sobre a noção de essência.

As questões da vida cotidiana – “onde estou?”, “que horas são?” – pressupõem sempre uma organização prévia do mundo, na qual o sujeito procura sua posição. Indicam um descompasso entre o conhecimento do sujeito e a realidade, um esforço desse mesmo sujeito por adequar o primeiro à segunda: o que só pode ocorrer sob o pressuposto de que o real se constituiu como tal, bastando ao sujeito alguns passos para reconquistar a harmonia prévia que fora rompida. A dúvida filosófica, então, seria apenas uma generalização desse tipo de questão: entre “são, de fato, três horas, ou meu relógio parou?” e “existe, de fato, o tempo ou não passa de ilusão?” pareceria que Deus algum poderia ver a diferença. Num caso, a questão pressupõe a “fé fundamental” de que o real é regular e independe de nossa percepção, competindo a nós pormo-nos de acordo com ele; no segundo caso é ainda o emprego tácito da certeza da existência de um mundo objetivo que torna possível a questão: *há, de fato, algo*, mas esse algo pode ser diferente daquilo que é o tempo para nós.

É nesse sentido preciso que a questão do *an sit*, do *se* algo de fato é, não pode ser considerada ainda radical: uma questão verdadeiramente fundamental deveria perguntar pelas condições de

¹⁰³ *Le Visible et l'Invisible*, p. 137.

constituição da idéia de objetividade, que opera tacitamente nesse tipo de investigação. O problema agora não é mais o da correspondência entre a representação e o seu objeto, mas o de descrever com rigor o mecanismo perceptivo que redundava na constituição de um mundo objetivo: de *an sit*, a questão passa a ser a do *quid sit* ¹⁰⁴.

Ora, os procedimentos-padrão pelos quais a percepção organiza um mundo objetivo, em princípio, só poderiam ser *descritos* através de essências. Que se tome por exemplo a constituição perceptiva da coisa: uma análise eidética despojaria de sua facticidade a constituição *desta* coisa perceptiva particular, variando o comportamento perceptivo na imaginação até encontrar um invariante ideal. A coisa percebida, então, reduz-se a isso: a seu modo de aparecer pela percepção – ser-coisa é aparecer na percepção sob a forma de perfis, perfis que remetem uns aos outros por um vínculo de necessidade eidética material, etc. O mesmo será feito com tudo o mais: uma "coisa em geral", uma "coisa ideal", uma "coisa viva", uma "coisa espiritual", etc. As essências a que se chegaria determinariam a legalidade ideal à qual devem submeter-se quaisquer instâncias individuais; pressuporiam um "observador absoluto" que despojaria o mundo de sua facticidade ficando apenas "com suas estruturas essenciais" e definindo um território de puras "necessidades de essência".

Resta saber se se pode aceitar de fato essa idealidade radical da noção de essência. Entenda-se: pode-se dizer que o território das essências define a legalidade do território dos fatos, e que portanto são os fatos que se guiam pelas essências, e não as essências que emergem dos fatos? Construindo desta maneira a relação ente as essências e os fatos, recaímos numa forma de platonismo vulgar que exige uma discussão severa: se essa é a única opção ao compromisso com o objetivismo, a postulação de objetos ideais e de um observador "puro" como correlato soam como reproduzindo, num nível superior, a mesma indiferença para as condições de possibilidade da objetividade, e a mesma mistura ontológica que a pretensão hegemônica do

¹⁰⁴ *Le Visible et l'Invisible*, p. 142-145.

objetivismo havia expressado. São esses os pontos de partida das críticas de "Interrogation et Intuition".

A primeira objeção que se apresenta já era desenvolvida na *Phénoménologie de la Perception*: ao filósofo "essencialista" é preciso lembrar que o "o ser da essência não é primeiro, não repousa sobre si mesmo, não sendo ele que nos pode ensinar o que seja o Ser" ¹⁰⁵. Noutros termos: o caminho que desemboca na essência, sendo indireto, guiando-se pelos fatos e por sua variação na imaginação, deveria levar-nos a desconfiar de que a experiência é que determina as essências, e não o contrário: "são o *Sosein* mas não o *Sein*" ¹⁰⁶. Pode-se contra-argumentar dizendo que uma experiência que não obedecesse à sua legalidade... não seria uma experiência; que todo pensamento – nosso ou alheio – deve, para ser pensamento, obedecer a elas; que toda linguagem significativa só o é porque sua gramática obedece a regras que em última instância se fundam em relações de essência. Mas isso não implica em necessariamente atribuir qualquer autonomia ao território das essências, invertendo a relação que realmente se verifica: "se dizemos, com fundamento, que todo pensamento, o nosso e o alheio, as respeita, se possuem valor universal, é na medida em que outro pensamento fundado em outros princípios deveria, para ser reconhecido por nós, entrar em comunicação conosco, prestar-se às condições do nosso, de nossa experiência, tomar lugar em nosso mundo e, finalmente, na medida em que todos os pensadores e todas as essências possíveis se abrem a uma única experiência e ao mesmo mundo" ¹⁰⁷. Não é, pois, o *Lebenswelt* que se regula pela legalidade das essências, mas as essências que explicitam ou trazem para o nível do discurso a regularidade do *Lebenswelt*. Pode-se entrever desde já que a idéia de um território de essências *determinadas definitivamente* não poderá subsistir à análise, se as essências devem estar sempre na dependência dos fatos, e não o contrário. Mas estas considerações, enfim, não exprimem, paradoxalmente, uma

¹⁰⁵ *Le Visible et l'Invisible*, p. 145.

¹⁰⁶ Id.

¹⁰⁷ Id. É contra essa continuidade de um solo comum da experiência – que funda a intersubjetividade e universalidade – que Foucault irá insurgir-se no "Prefácio" a *Les Mots et les Choses*.

necessidade de essência? Sim e não. Trata-se, é claro, de enunciados que pelo mero fato de lidarem com conceitos, exprimem uma legalidade de essência. "[...] Mas não ultrapassa os limites de um pensamento, não se impõe a todos, nem mesmo sobrevive à minha intuição do momento, só valendo como verdade duradoura" – mais uma vez – "porque minha experiência se liga a ela e à dos outros, abrindo-se para um único mundo, inscrevendo-se num único Ser" 108.

Estas considerações devem ser compreendidas em dois níveis. Tomadas como objetividades, as essências pressupõem uma análise do modo de constituição de um objeto em geral e, mais, de um objeto geral ideal. Pressupõem, para a explicitação de seu caráter universal e necessário, uma análise do modo de constituição do mundo para uma pluralidade de sujeitos, uma descrição da intersubjetividade, etc. É somente sobre esse pano de fundo que se poderia compreender como uma essência pode constituir-se com uma pretensão à idealidade. Num segundo nível, que, digamos, diz respeito à "extensionalidade" das essências – toda essência legisla sobre um território ao qual se vincula – é preciso considerar que o *Lebenswelt* não *obedece às* essências. Não há uma "heteronomia" do *Lebenswelt*, condenado a ser a instanciação de um mundo possível definido pela legislação das essências. Ao contrário, o *Lebenswelt* realiza uma regularidade que lhe é própria, e as essências são abstrações extraídas da regularidade do *Lebenswelt*. Quer na ordem lógica, quer na ordem metafísica, quer na ordem epistemológica, o *Lebenswelt* é primeiro e o território das essências, *secundário e derivado*: e é por essa razão que o "Prefácio" da *Phénoménologie de la Perception* podia afirmar que a fenomenologia funda (ou melhor: deve fundar) o possível sobre o real. Nos dois níveis, portanto, no nível das garantias de idealidade da essência, como no nível da aplicação de sua legalidade, as essências são dependentes do modo de organização do *Lebenswelt*.

Segunda objeção: é possível, de fato, uma variação na imaginação que me ofereça uma essência definitivamente

108 Id.

determinada? Que toda essência aspira, *quanto à sua forma*, à universalidade e necessidade próprias a sua idealidade, não há dúvida, e o modo de funcionamento do *Lebenswelt* é o fiador disso. Mas *quanto a seu conteúdo*, é possível despojar definitivamente a essência das impurezas da facticidade de onde foi extraída? Para responder a essa questão basta remetermo-nos ao processo efetivo pelo qual são descobertas as relações de dependência ideal entre conteúdos: temos, primeiro, um repertório (finito) de experiências, dado pela memória. Posso então variar o campo, verificando o que ocorre para as estruturas se retiramos esta ou aquela propriedade. Destarte,

"a essência emerge desta prova – não é, pois, um ser positivo. É um in-variante; exatamente: aquilo cujo movimento ou ausência alteraria ou destruiria a coisa; e a solidez e a essencialidade da essência é exatamente medida pelo poder que possuímos de variar a coisa" ¹⁰⁹.

Ora, se é assim, uma essência pura pressuporia duas coisas. De um lado, uma "variação total", em que *todas as combinações de todos os elementos possíveis* fossem levadas em consideração. Mas para ser possível seria preciso pressupor, de outro lado, a supressão da finitude do observador, que agora deveria assumir o ponto de vista de Deus. Mas se isso fosse de fato possível – o que, evidentemente, não é – no momento em que se lustrou a essência a tal ponto que nela não sobrou mais nenhuma mancha dos fatos, a essência não seria mais, paradoxalmente, uma essência: tornar-se-ia *inteiramente abstrata*, irreconhecível como essência *de* um objeto e, assim, não se referiria mais a nenhuma individualidade em particular. Tornar-se-ia então ininteligível para o sujeito que a produz e "loucura subjetiva e arrogância" para os sujeitos que travassem contacto com ela. E. *perdendo seu caráter inter-subjetivo, junto com ele iria qualquer controle que sobre ela pudesse exercer uma verificação*, uma vez que não haveria instâncias a partir das quais investigar se sua abstração tiver sido rigorosa. Seria, em última análise, inefável ¹¹⁰.

¹⁰⁹ Id. p. 146.

¹¹⁰ Id. p. 146-147. São as objeções clássicas que o formalismo sempre objetou ao intuicionismo, de Leibniz ao menos até nossos dias. A solução de Merleau-Ponty tentará encontrar uma via intermediária, a partir da reconstrução da noção de essência em bases que pressupõem a intersubjetividade.

Le Visible et l'Invisible descobrirá num "preconceito da essência" – a oposição radical entre os fatos singulares e as essências universais – a origem mesma da réplica imediata do filósofo essencialista a essas objeções: relativismo. Relativismo, é a isso que nos condenaria essa crítica da noção de essência? É neste ponto exato que, finalmente, se pode compreender porque a partição entre essências e fatos só pode ser feita *no interior da atitude natural*. Reconstruamos o modelo:

"A bifurcação da essência e do fato impõe-se apenas para um pensamento que contempla o ser de alhures e, por assim dizer, frontalmente. Se sou *kosmotheoros*, meu olhar soberano encontra as coisas cada uma em seu tempo, em seu lugar, como indivíduos absolutos numa única localização espacial e temporal. Já que participam de seus lugares das mesmas significações, somos levados a conceber, transversal a essa multiplicidade plana, uma outra dimensão, o sistema de significações sem localização nem temporalidade. Depois do que, sendo necessário recoser e compreender como as duas ordens se ligam através de nós, chegamos ao inextrincável problema da intuição das essências. Mas sou *kosmotheoros*?" ¹¹¹.

De um lado, então, um conjunto de individualidades singulares; de outro, as essências, de que aquelas "participam". Posto o problema nestes termos – opondo-se radicalmente o singular e o universal – é natural que a questão fique sem solução. Mas é preciso perceber, segundo *Le Visible*, que o modelo só é persuasivo se empregarmos sub-repticiamente uma ontologia "objetivista": trata-se de duas "regiões de objetos", e todo o problema está em saber como se construirá um objeto (a essência) a partir de outros objetos por definição "de natureza diversa" (as individualidades). E somente assim a teoria da abstração, calcada num indutivismo, podia colocar a falsa questão do "ou relativismo, ou variação total".

Mas se a crítica pôde diagnosticar, mais uma vez, a absorção dos fenômenos a serem investigados ao território dos objetos, nem por isso ainda se pode entrever qual deverá ser a relação entre a essência e o fato. Vá lá que Husserl houvesse pecado por transformar, de alguma maneira, essências em coisas; vá lá que seja inaceitável uma "variação completa", uma "redução eidética" completa, um "Ego meditante puro" (esse *kosmotheoros* a que *Le*

¹¹¹ *Le Visible et l'Invisible*, p. 152.

Visible se refere): resta saber, então, como vincular ambas as coisas sem recair no reduativismo. E o leitor de *Le Visible et l'Invisible* surpreender-se-á – certamente considerando um contra-senso próprio a uma filosofia confusa – ao deparar-se com a frase que encerra o parágrafo: "por que antes não dizer que estou em toda a parte, ao estar neste momento e neste lugar?" 112.

A solução não é, todavia, em nada enigmática: vimos nos capítulos anteriores que a percepção não pode ser descrita pela decomposição em sensações, mas que o sentido se apresenta concomitantemente aos conteúdos imediatos. Conteúdos visados e conteúdos imediatos estavam numa relação de *Fundierung*, termo com que Husserl designava na sua teoria dos todos e das partes uma dependência de dois conteúdos que, embora o segundo só possa existir posto o primeiro, o primeiro só pode *aparecer* através do segundo: se a cor só pode existir como modo da extensão, a extensão, ela mesma, para aparecer como tal necessita da cor como índice. O sentido que se configurava através dos conteúdos imediatos da percepção não era nem redutível a eles – empirismo – nem era neles constituído – intelectualismo: era justamente o que a palavra indica – ou seja, sua *configuração*. A oposição essência-fato revela o mesmo equívoco de suas familiares: torna a essência um objeto, e então se pergunta como é possível que os casos singulares possam participar dela. Problema com o qual já o *Parmênides* se debatia, no momento em que Platão se esforçava por desvencilhar a *koinonía* do código das relações espaciais. Mas o platonismo vulgar se encarregará de separar novamente as Formas dos casos singulares, voltando ao problema 113.

O caso está para a essência da mesma maneira como as cores estão para a extensão, os conteúdos imediatos para o sentido por eles expresso, o visível para o invisível.

112 *Le Visible et l'Invisible*, p. 152.

113 Para uma discussão mais detalhada, cf. Lebrun, G., "Sombra e Luz em Platão" in *O Olhar*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988, p. 22 e segs.

"Não há um ponto do espaço e do tempo que não se relacione com os outros, que não seja uma variante dos outros assim como estes o dele; não há um indivíduo que não seja representativo de uma espécie ou de uma família de seres, que não tenha, que não seja um certo estilo, uma certa maneira de gerir o domínio do espaço e do tempo sobre o qual tem competência, de pronunciar-lo, de articulá-lo, de irradiar à sua volta um centro inteiramente virtual, em suma, um certo *Wesen* no sentido, diz Heidegger, que tem a palavra quando empregada como verbo" ¹¹⁴.

Se é assim, é o próprio procedimento de variação na imaginação que se torna supérfluo: se o indivíduo *exprime* uma generalidade, o processo de abstração deverá muito mais consistir em conduzir o investigador a situar-se na perspectiva adequada para observar o caso singular, do que em variá-lo para que se atinja uma espécie de resíduo de um processo de purificação da facticidade. Desde que se deixou de lado os fundamentos de uma teoria da abstração como indução, é possível fazer com que o paradoxo de se atingir a generalidade a partir de um único caso exemplar deixe de ser um quadrado redondo ¹¹⁵. Se o *Lebenswelt* é de fato dotado de uma regularidade, se obedece a uma série infinita de relações de expressão, o singular e o universal podem um exprimir o outro sem que um deva reduzir-se problemáticamente ao outro. Basta, mais uma vez, opor o "fenômeno efetivo" às "construções dele feitas" que nunca o compreendem corretamente... Isto leva-nos de imediato, a mais uma determinação do conceito de reflexão em Merleau-Ponty.

Após ter apoiado a "necessidade da essência" na regularidade das relações de expressão do *Lebenswelt* ¹¹⁶ – o que reinstalava a região das essências no interior mesmo da racionalidade obedecida pelas individualidades – *Le Visible* irá atribuir um *caráter*

¹¹⁴ *Le Visible et l'Invisible*, p. 154.

¹¹⁵ Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 76.: "Ora, mesmo quando não fazemos psicologia, quando tentamos compreender numa reflexão direta e sem ajudar-nos pelas concordâncias variadas do pensamento indutivo o que é um movimento ou um círculo percebido, só podemos esclarecer o fato singular fazendo-o variar pela imaginação e fixando pelo pensamento o invariante desta experiência mental, só podemos penetrar o individual pelo procedimento bastardo do *exemplo*, isto é, despojando-o de sua facticidade".

¹¹⁶ Cf. *Le Visible et l'Invisible*, p. 149: "É, portanto, à experiência que pertence o poder ontológico único, e as essências, as necessidades de essência, a possibilidade interna ou lógica, não obstante a solidez e a incontestabilidade que possuem aos olhos do espírito, apenas tem força e eloquência porque todos os meus pensamentos e os pensamentos alheios são tomados no tecido de um único Ser".

negativo à essência: sendo o positivo a facticidade, só podemos determinar – e até certo ponto – o que não é essencial. Que se tome, por exemplo, a investigação a respeito da essência da coisa percebida. Para encontrar sua estrutura essencial parto inexoravelmente de uma experiência, atual ou passada. Tomo então suas propriedades, e em seguida confronto-as com outras experiências – atuais ou passadas –, chegando a um conjunto de propriedades *acidentais*: justamente o conjunto de propriedades que, se variarem (cor, por exemplo), não destruirão a coisa percebida. É tudo o que posso determinar: estou limitado, enquanto observador, a descobrir *quais propriedades não são essenciais*; as propriedades restantes só são "essenciais" na medida em que resistiram ao teste. Mas como recorro sempre e necessariamente a um conjunto finito – não sou *kosmotheoros* – de experiências, não tenho outra solução senão a de dizer que o conjunto de propriedades essenciais a que cheguei são essenciais apenas numa determinada perspectiva espacial e temporal, isto é, para um determinado conjunto de individualidades. Nada impede – aliás, como veremos já, exige-se mesmo – que o resultado a que se chegou passe por uma nova revisão.

É isto porque o investigador jamais é *kosmotheoros*; todavia, longe de recairmos num relativismo, essa descrição nos leva a juntar fato e essência. Para tanto, basta que retornemos a uma breve análise da posição e das relações do observador no *Lebenswelt*: é certo que estou sempre vinculado a um corpo, e que este corpo se situa no meio de uma série de outros objetos, fazendo parte do mesmo território. Se é assim, e se não é possível mais conceber o sujeito como *res cogitans*, as relações entre corpo e alma passam a ser vistas pelo prisma de um certo "aristotelismo": a alma é antes a forma ou a estrutura do corpo vivo. Desde então, o corpo transmite à alma uma série de propriedades ontológicas que lhe pertencem por situar-se no território das coisas: se o corpo *exprime* a alma, a alma, por conseguinte, está tão situada no espaço e no tempo relativamente aos outros objetos quanto o corpo estiver. Além disso, há, entre a percepção e o corpo, algo como uma "harmonia preestabelecida": só me são dados na percepção objetos tais que se situem numa

determinada posição relativamente a meu corpo. E por fim, cada conteúdo imediato da percepção encontra-se numa relação de expressão com os conteúdos mediatos, de sorte que a experiência presente, na sua totalidade, exprime as experiências "co-presentes" (passadas ou possíveis). Se vigoram no *Lebenswelt* tais relações de expressão, que vinculam as individualidades entre si e as submetem ao espaço e ao tempo – aquilo que *Le Visible* chama por vezes de "tecido da experiência", por vezes de "Ser" – é natural que a reflexão se faça sempre *obedecendo a essas condições*. Mas se a reflexão se contamina assim por uma finitude inexorável, nem por isso o resultado é um relativismo ou, no limite, o ceticismo: desde que se admite – a prova é sempre a descrição do *Lebenswelt* – que a experiência obedece a relações de expressão que definem sua regularidade, a essência a que o observador chegará, apesar de não ser uma idealidade de fato, também não é o produto da indução. Garantirá para si o título de exprimir – para um certo conjunto de experiências e, mediatamente, para o próprio *Lebenswelt* – a própria racionalidade do funcionamento da experiência. A "essência negativa" é agora então o resultado de um processo de reflexão que procura determinar, a partir da descrição do *Lebenswelt*, as relações de expressão que a experiência obedece para constituir-se. Com uma precisão, contudo, a respeito do termo "obedecer": o *Lebenswelt* está para suas "leis de funcionamento" como a causa formal está para a causa material em Aristóteles, e não como o modelo está para a cópia (causa final para causa formal) ou a causa eficiente para a coisa produzida. Radicalizando o preceito metodológico da ausência de pressupostos, Merleau-Ponty sustenta a não-anterioridade, lógica ou metafísica, da forma do *Lebenswelt* ao próprio *Lebenswelt*, do possível ao real ¹¹⁷.

VI

¹¹⁷ Cf. *Le Visible et l'Invisible*, p. 155: "[...] Nem mesmo Husserl obteve uma única *Wesenschau* que não tenha, em seguida, retomado e retrabalhado, não para desmentí-la mas para obrigá-la a dizer o que de início não dissera inteiramente, de sorte que seria ingênuo procurar a solidez num céu de idéias ou num *fundo* de sentido: ela não está nem acima nem abaixo das aparências, mas na sua juntura, sendo *o elo que liga secretamente uma experiência a suas variantes*' (grifos nossos). Aliás, que ela existe de fato confirma-se por podermos detectar "semelhanças de família" entre as experiências: uma individualidade portanto *exprime* seus semelhantes.

A individualidade está para a essência, que exprime, como os conteúdos imediatos da percepção para os mediatos. Mas essa "essência" reduz-se à mera possibilidade de a individualidade, sob o mesmo aspecto, ser substituída por outras da mesma "família": e da mesma família apenas porque o funcionamento regular do *Lebenswelt* submete essas individualidades à mesma espécie. As essências não são seres positivos, a relação de expressão que as individualidades mantêm com a generalidade *não é a que existiria entre dois objetos*: sendo a essência apenas comportamento regular do *Lebenswelt* para nós ¹¹⁸, seria talvez melhor evitar o emprego do termo, que lhe atribui sub-repticiamente uma substancialidade que não lhe pertence nem de direito nem de fato. Tornada *objeto*, tornada coisa para o Eu transcendental da consciência, observada através do modelo, ainda, dos objetos da percepção, a essência em Husserl tornava-se um ser positivo, uma idealidade que uma *visão* (*Wesenschau*) deveria observar, colocando todos os problemas habituais da relação entre o observador empírico e o ideal, entre a consciência empírica e a transcendental, entre o fato e a generalidade. *Plenamente determinada*, como os objetos que a percepção acabada me oferece, a essência *pura* postulava uma redução eidética também definida e acabada, que produzisse como resultado o acesso do observador a uma consciência transcendental onde a totalidade das estruturas do *Lebenswelt* apareceriam na sua máxima clareza, não deixando sobrar nada. Uma essência que era um objeto; uma consciência transcendental que, também, era entendida sub-repticiamente como análoga a um objeto; um procedimento de reflexão instantâneo, não submetido ao tempo, terminado de uma só vez – desnecessário prosseguir para mostrar que ainda aqui nos movemos no interior da atitude natural.

Já é o momento de perguntarmo-nos: afinal, como deverá ser a reflexão? É o "Prefácio" da *Phénoménologie de la Perception* quem

¹¹⁸ Cf. *Le Visible et l'Invisible*, p. 160: "Do mesmo modo que a nervura sustenta a folha por dentro, do fundo de sua carne, as idéias são a textura da experiência; *seu estilo*, primeiramente mudo, em seguida proferido. Como todo estilo, elas se elaboram na espessura do ser, e não apenas de fato mas de direito não poderiam ser separadas para serem expostas ao olhar" (grifos nossos).

explicita esse procedimento operatório presente em todas as descrições e, por conseguinte, em todas as críticas até aqui:

"Não" – dirá Merleau-Ponty – "que se renuncie às certezas do senso comum e da atitude natural – elas são, ao contrário, o tema constante da filosofia –, mas porque, justamente como pressupostos de todo pensamento elas « vont de soi », passam desapercibidas e porque, para despertá-las e para fazê-las aparecer, devemos abster-nos delas um instante. A melhor fórmula da redução é sem dúvida a que dela dava E. Fink, o assistente de Husserl, quando falava de um « estranhamento » perante o mundo. A reflexão não se retira do mundo na direção da unidade da consciência como fundamento do mundo, ela recua para ver jorrar as transcendências, ela distende os fios intencionais que nos religam ao mundo porque ela o revela como estranho e paradoxal" ¹¹⁹.

É preciso tomar o cuidado, todavia, de não atribuir um falso caráter de finitude à reflexão agora: não que, não havendo mais consciência transcendental, deva permanecer sempre uma região sobre a qual a reflexão não possa debruçar-se. Isso seria, ainda, espacializar a consciência, pensá-la como um *continente*, cujo conteúdo, muito maior do que ela, não *caberia dentro* dela. Haveria então um *dentro* e um *fora* da consciência, este fora estando irremediavelmente destinado a permanecer-lhe exterior. Esta *imagem* reflexão finita ainda peca por pensar a consciência como um objeto, menor todavia do que o *Lebenswelt* que ela seria encarregada de *recolher* dentro de si. Não é na forma do espaço que encontraremos as determinações da reflexão, mas na sua necessária submissão à forma do tempo que se apresenta como forma geral das relações de expressão vigentes no território da experiência.

Até aqui a reflexão na obra de Merleau-Ponty apareceu como o baixo-relevo das críticas às demais concepções da reflexão. Era ela que permitia as descrições da experiência, que por sua vez evidenciavam os equívocos de suas homônimas, e permitia diagnosticar os modelos a partir dos quais sempre se pensou a subjetividade. Nossa *démarche* até agora foi portanto inteiramente negativa: sabemos que a reflexão *não é* pensável a partir de sua prévia assimilação ao território dos objetos *porque* seus produtos teóricos são incompatíveis com a experiência efetiva. Com a crítica à redução, em Husserl, já se esboçava, entretanto, uma

¹¹⁹ *Phénoménologie de la Perception*, p. viii.

incompatibilidade bem mais radical: é a própria "descrição eidética" da reflexão que se choca com o modelo construído para descrever, a partir dele, o território da experiência. Resta então estabelecer as condições de possibilidade da reflexão empregando-a para descrever-se a si mesma como *momento do Lebenswelt*. A forma "mais geral" a que ela deve submeter-se, enquanto tal, é, pois, a *forma do tempo*.

O SISTEMA DA TEMPORALIDADE

"Ora, como todo o estado presente de uma substância simples é uma continuação natural do seu estado passado, assim também o presente está preñado do futuro."

Leibniz, *Monadologia*, § 22.

I

Num rápido trecho da "Introdução" da *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty, referindo-se às relações entre psicologia e fenomenologia nas *Ideen* – notadamente, à crítica (aos olhos da *Phénoménologie*, injustificada) de Husserl à psicologia da *Gestalt*, deixava entrever que a solução para o problema da reflexão só poderia ser encontrada na parte final daquele trabalho: "quanto à questão de fundo, que é aquela da atitude transcendental em face da atitude natural, ela só poderá ser resolvida na última parte, em que se examinará a significação transcendental do tempo"¹. Páginas adiante, imediatamente antes de iniciar-se a parte a que o trecho anterior se refere, a *Phénoménologie de la Perception* remetia ao tempo a responsabilidade pela *forma* que deveria assumir a subjetividade e, por ela, a reflexão:

"A fenomenologia, entendida como descrição direta, deve-se acrescentar uma fenomenologia da fenomenologia. Devemos retornar ao cogito para nele buscar um *logos* mais fundamental que aquele do pensamento objetivo, que

¹ *Phénoménologie de la Perception*, p. 63.

lhe dá seu direito relativo e, ao mesmo tempo, o coloca em seu devido lugar. No plano do ser, jamais se compreenderá que o sujeito seja ao mesmo tempo naturante e naturado, infinito e finito. Mas se, sob o sujeito, reencontrarmos o tempo e se reatarmos ao paradoxo do tempo os do corpo, do mundo, da coisa e de outrem, compreenderemos que não há nada para compreender-se além" ².

Ora, esta parece ser a primeira determinação *propriamente positiva* da reflexão em Merleau-Ponty. Até o momento, todo o esforço por definir a reflexão havia permanecido essencialmente negativo: voltando-se contra suas homônimas anteriores na história da filosofia, a reflexão da *Phénoménologie de la Perception* empregava a experiência efetiva para apresentar-lhes os limites a que se submetiam. É evidente que neste processo, desde que era preciso fazer com que as "reflexões" despertassem de seu sono na "atitude natural", se buscava trazer à luz a experiência e, para tanto, a reflexão já era pressuposta e tacitamente praticada. Mas se o processo de sua afirmação exigia a negação prévia das demais, nem por isso, neste *primeiro momento* do percurso, era possível encontrar uma propriedade atribuída diretamente à reflexão. Era colocado, assim, um problema a ser resolvido: como constituir e empreender *explicitamente* um procedimento reflexionante que não criasse as dificuldades típicas de suas homônimas? Noutros termos: se a espacialização, a objetificação, a determinação completa, etc., são tendências que devem ser sistematicamente evitadas a partir de agora, e que refletiam a permanência do investigador (sem disso saber) na "atitude natural", o conceito de reflexão deverá ser construído de sorte a evitar essas conseqüências indesejáveis. Qual a característica comum das reflexões examinadas anteriormente? A *determinação completa*, colocada no *cerne* da reflexão. Mas essa determinação completa, essa *objetificação*, em algum nível, da reflexão, esse seu *acabamento*, era a conseqüência de uma atitude prévia indispensável: a subtração da reflexão – e, por conseguinte, de seus produtos – à submissão à forma do tempo. E o conjunto de metáforas empregadas por Merleau-Ponty não deixam dúvidas: o empirismo, tanto quanto o intelectualismo, retiram a percepção acabada do contexto de sua "história"; o intelectualismo, tanto quanto a fenomenologia, não pensam a reflexão como emergindo "num horizonte temporal e espacial", pensam-na como um momento "pontual e instantâneo", propriedade perfeitamente consistente com seu caráter de idealidade, e que, à

² *Phénoménologie de la Perception*, p. 419. Grifos nossos.

sua maneira, mantinha uma certa familiaridade com a "pontualidade" e a "instantaneidade" da sensação da psicologia empirista. Se, portanto, a reflexão deve ser possível, ela só o será sob a condição de estabelecer um vínculo de submissão essencial ao tempo: a "fenomenologia da fenomenologia", assim, estabelecerá a temporalidade como o atributo principal de uma reflexão rigorosa.

Esta submissão ao tempo, no entanto, não se processará sem dificuldades. Antes de, finalmente, mostrarmos como Merleau-Ponty constrói seu conceito de reflexão – objeto do próximo capítulo – é preciso observar como é estruturada a forma do tempo na *Phénoménologie de la Perception*, deixando para o próximo capítulo a análise do vínculo da temporalidade com a reflexão nas notas de trabalho de *Le Visible et l'Invisible*. Retornemos então, inicialmente, à *Phénoménologie de la Perception*. a fim de verificar-mos como Merleau-Ponty descrevia, nessa obra, a "forma da temporalidade".

II

A abertura do capítulo sobre a temporalidade na *Phénoménologie de la Perception* já indicava a necessidade de fazer do tempo uma das "dimensões" fundamentais do *Lebenswelt*. Sabe-se que a *Crítica da Razão Pura* já submetia a totalidade dos fenômenos ao tempo como forma do sentido interno que se tornava, assim, "condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral":

"O espaço" – dirá a Estética Transcendental – "enquanto forma pura de toda intuição externa, limita-se, como condição *a priori*, simplesmente aos fenômenos externos. Pelo contrário, como todas as representações, quer tenham ou não por objeto coisas exteriores, pertencem, em si mesmas, enquanto determinações do espírito, ao estado interno, que, por sua vez, se submete à condição formal da intuição interna e, por conseguinte, ao tempo, o tempo constitui a condição *a priori* de todos os fenômenos em geral; é, sem dúvida, a condição imediata dos fenômenos internos (da nossa alma) e, por isso mesmo também, mediatamente, dos fenômenos externos. Se posso dizer *a priori*: todos os fenômenos exteriores são determinados *a priori* no espaço e segundo as relações do espaço, posso igualmente dizer com inteira generalidade, a partir do princípio do sentido interno, que todos os fenômenos em geral, isto é, todos os objetos dos sentidos, estão no tempo e necessariamente sujeitos às relações do tempo"³.

³ *Crítica da Razão Pura*, A, 73.

Todavia, esta vinculação da totalidade da experiência possível à forma do sentido interno é ainda, aos olhos da *Phénoménologie de la Perception, exterior*. É o próprio Kant quem fornece elementos para este diagnóstico: se o tempo é a condição de possibilidade *imediata* dos fenômenos "internos (de nossa alma)", como forma *geral* das afecções da sensibilidade será condição *mediata* dos fenômenos exteriores. Se o tempo é a forma do sentido interno e, como tal, determina a totalidade dos juízos de percepção, será preciso muito mais para se chegar a um juízo de experiência, e a forma do sentido externo, enquanto forma, é como que *acrescida* – sem *relação interna*, para sua constituição, com a forma do sentido interno – para se chegar à determinação dos objetos exteriores *no espaço*. Assim, se o tempo permanece como a forma suprema à qual devem submeter-se todos os fenômenos, sejam eles quais forem, ela, em Kant, surge como uma determinação *a mais*, e não como uma determinação definível através de suas relações com as demais.

É bem verdade que a Analítica Transcendental se encarregará de enriquecer, através das antecipações da percepção e das analogias da experiência, o conjunto das relações entre espaço e tempo. Todavia, mesmo ali espaço e tempo ainda são pensados como formas *independentes* entre si, discerníveis de direito, mantendo entre si apenas uma relação de cooperação na construção da percepção, mas jamais dependendo eideticamente um do outro. Para que a investigação do espaço – como de qualquer outra forma componente da experiência – venha a exigir a tematização do tempo será preciso que entre ambos haja uma relação de co-dependência. Já que o sujeito não pode mais ser apenas uma coleção de fatos psíquicos, mas também não pode ser eterno⁴, é preciso que ele seja temporal "não por algum acaso da constituição humana, mas em virtude de uma necessidade interior"⁵. A análise do tempo deverá, portanto, conduzir a investigação a uma "redefinição da subjetividade":

"analisar o tempo não é extrair as conseqüências de uma concepção prévia da subjetividade, é aceder, através do tempo, à sua estrutura concreta. Se chegarmos a compreender o sujeito, não será em sua pura forma, mas buscando-o na intersecção de suas dimensões. É-nos necessário pois

⁴ Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 469.

⁵ Id.

considerar o tempo em si mesmo, e é seguindo sua dialética interna que seremos conduzidos a refundir nossa idéia do sujeito" ⁶.

Por enquanto, pois, o tempo, se ainda não for a "dimensão fundamental" do *Lebenswelt*, é contudo *uma* dentre suas estruturas fundamentais. Resta-nos observar o encadeamento da construção do conceito de tempo na *Phénoménologie de la Perception*.

Como de costume, é preciso resgatar o tempo "em si mesmo", para além das imagens forjadas na atitude natural. E a imagem operatória que a atitude natural constrói do tempo é aquela que Heráclito havia criado: a metáfora do curso do rio. Diz-se, pois, que o tempo "passa ou escoia"; fala-se do "curso do tempo"; quando observo o rio, "a água que vejo passar preparou-se, há alguns dias, nas montanhas, quando a geleira derreteu; ela está perante mim, no momento presente, vai na direção do mar onde ela se jogará" ⁷. Desta forma, "se o tempo é semelhante a um rio, ele corre do passado na direção do presente e do porvir": "o presente é a conseqüência do passado e o porvir, a conseqüência do presente" ⁸. Ora, decorrendo do procedimento típico da atitude natural o engano desta metáfora consiste em assimilar os momentos da série do tempo ao território das coisas; desde então, a absorção ao mundo objetivo deverá impossibilitar a noção de *acontecimento*, esta última posição do fenômeno na série dos sucessivos. Noutros termos: o mundo objetivo, enquanto tal, é "um único ser indivisível e que não muda"; desse ponto de vista, sua característica principal é, por assim dizer, a de permanecer num presente eterno ou antes, a de ser *a-temporal*. Só é possível atribuir a algo o caráter *temporal* se se situar perante um *sujeito* que o instala numa série de eventos sucessivos. Sem a comparação com a memória do evento anterior não há mudança e, por conseguinte, a constituição do tempo. A noção de *acontecimento*, elemento de base para a constituição do tempo, só é possível se se pressupõe uma apreensão da mudança, o que é incompatível com o presente eterno em que se estabelece o mundo objetivo. Comparar o tempo ao curso de um rio é empregar uma metáfora confusa que, se levada a sério, deveria implicar que a ordem dos sucessivos fosse redutível à *presença* dos simultâneos – e assim não mais haveria tempo, mas um presente composto de vários elementos

⁶ *Phénoménologie de la Perception*, p. 469-470.

⁷ *Phénoménologie de la Perception*, p. 470.

⁸ *Phénoménologie de la Perception*, p. 470

justapostos – ou que a série dos sucessivos fosse distribuída em favor de um presente que, excluindo o passado e o porvir, nem mesmo seria apreensível como presente, haja vista que não se distingue (e assim não se define como tal) do passado e do porvir porque estes não existem de nenhuma maneira – puro "Ser maciço" cercado de Nada por todos os lados, como Sartre poderia dizer.

Desta maneira, quando digo que anteontem a geleira derreteu, pressuponho "uma testemunha sujeita a um certo lugar no mundo, e comparo suas vistas sucessivas" ⁹ – supondo-se, é claro, que ela também se desloque no espaço, acompanhando a massa de água que derreteu, do pico da montanha, ao vale, em seguida ao estuário. Assim, a mudança deverá pressupor

"um certo lugar em que me situo e a partir do qual vejo as coisas desfilarem; não há acontecimentos sem alguém a quem eles advém e cuja perspectiva finita funda sua individualidade. O tempo supõe uma vista sobre o tempo" ¹⁰.

Ora, tão logo se compreende que o tempo é uma determinação *dos fenômenos* e é inconcebível apenas *a partir deles*, as relações que atribuo ao tempo se invertem: "as massas de água já escoadas não vão na direção do porvir" – um porvir que é muito mais uma localização espacial que temporal – "elas mergulham [*sombrent*] no passado; o por-vir está do lado da fonte e o tempo não vem do passado" ¹¹. Por esse motivo não é possível confundir o tempo com as coisas: o que é futuro ou passado *para mim* é, para o mundo objetivo, ou presente, ou "já não é", ou "não é ainda": de qualquer maneira, *não é*, é nada. A análise do tempo exige, pois, uma *presença* do passado e do futuro, presença esta ainda por determinar mas que, desde já, se sabe não poder ser definida implicando que passado, presente e futuro estejam numa relação de simultaneidade, o que seria construir, mais uma vez, uma falsa idéia do tempo. É preciso que o presente seja o único momento real do tempo, e que o futuro e o passado, sem serem nem puro presente, nem puro nada, permaneçam "co-presentes" ao agora ¹².

⁹ p. 470.

¹⁰ *Phénoménologie de la Perception*, p. 470.

¹¹ *Phénoménologie de la Perception*, p. 470.

¹² Cf. id.

Se o erro do objetivismo consistia em pensar, de maneira contraditória, o tempo como uma sucessão de "agoras" ¹³, haverá um erro análogo do lado da filosofia dos psicólogos. Pois a psicologia da introspecção nunca deixou de explicar "a consciência do passado pelas lembranças, a consciência do porvir pela projeção destas lembranças perante nós" ¹⁴. Desde então, a percepção do passado reduzir-se-ia à sua reprodução, à re-posição de uma *imagem* inconsciente perante a consciência e que se distinguiria de uma imagem real pelo fato de esta última, à diferença da primeira, fazer-se acompanhar do estímulo nervoso externo que lhe corresponderia. Por sua vez, o porvir seria a "projeção", no futuro, de uma imagem passada registrada na memória, sendo assim uma "retrospecção antecipada". Sabe-se que Bergson já se insurgia contra essa versão psicofisiológica da consciência do tempo: em *Matière et Memoire*, Bergson criticava as teorias psicológicas da memória, que pretendiam reduzi-la ao registro fisiológico de estímulos nervosos no cérebro. Fosse assim, seria preciso encontrar, afirmava Bergson, cada uma das regiões cerebrais afetadas que corresponderiam à perda gradativa da memória nas afasias progressivas; o que se constata, contudo, nessa espécie de enfermidade cerebral é um descompasso total entre os fatos relativos à decomposição neurocerebral (em certos casos a região cerebral afetada é maior, noutros menor, noutros diferente) e os fatos psíquicos referentes à perda da memória – de onde a recusa bergsoniana em fazer corresponder causalmente memória e fisiologia cerebral, fundando uma na outra. O corpo, enfim, deixará, para Bergson, de ser um receptáculo de impressões para tornar-se "um órgão de pantomima encarregado de assegurar a realização intuitiva das « intenções » da consciência" ¹⁵. Inversão total da interpretação rotineira, que fazia da consciência um produto derivado de uma ação causal sobre o corpo: com esta crítica, o bergsonismo torna a consciência o elemento inicial, sendo o corpo apenas a ocasião para o preenchimento das intenções da consciência.

Ainda que Bergson tenha recusado fundar causalmente a memória na retenção corpórea de impressões passadas, seu esquema explicativo do tempo permanece umbilicalmente ligado a uma

¹³ Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 471-2.

¹⁴ *Phénoménologie de la Perception*, p. 472.

¹⁵ *Phénoménologie de la Perception*, p. 472.

"construção" subjetiva do sentido do tempo. Em outras palavras, Bergson ainda partia da distinção *de fato* entre a significação e os conteúdos imediatos onde a significação se encarnaria produzida por um processo qualquer de construção e atribuição de sentido. É assim que a significação *passado* precisará ser construída a partir dos conteúdos imediatos, mediante a reaparição *enfraquecida*, de uma representação. Desde que não se admite uma dimensão autônoma e, ao mesmo tempo, contemporânea à apresentação do passado, dimensão esta que carregaria o sentido "passado" para o interior da representação em questão, a diferença entre uma percepção passada e uma presente só pode estar no nível do conteúdo mesmo da percepção. Mas se os elementos componentes da percepção devem permanecer essencialmente os mesmos – caso contrário a identidade do passado, e portanto a idéia mesma de passado, seria arruinada – deverá estar na forma como esses elementos aparecem à consciência aquilo que distinguirá a representação passada de uma representação presente: há uma diferença de modo ou grau entre as duas representações, a representação presente sendo assim *mais vivaz* que uma representação da memória. Com a idéia de um estoque de representações conservadas no inconsciente, estoque que preencherá as intenções da consciência, Bergson, segundo Merleau-Ponty, ainda manteve o esquema tradicional de interpretação da constituição do tempo.

É assim que se pode dizer que, para a explicação tradicional, há apenas duas maneiras de construir a significação "passado". A primeira delas consiste em torná-lo um traço fisiológico: uma representação é tida como passada quando o influxo nervoso que lhe corresponde atravessa caminhos neurológicos já percorridos anteriormente. É a explicação que, aliás, vigorava no *Projeto* de Freud. A segunda explicação, propriamente psicológica, pensa a significação passado como um "traço psíquico": as percepções passadas distinguir-se-iam das presentes pelo fato de permanecerem "no inconsciente", numa região psíquica distinta daquela da percepção atual. Ora, em qualquer um dos casos, tanto na explicação fisiológica quanto na psicológica – o retorno do influxo nervoso por um caminho já percorrido ou a reapresentação de uma imagem guardada no inconsciente – a percepção, ao *reaparecer*, seria presente e apresentar-se-ia como presente. Em ambos os casos, não havendo

uma dimensão que a indicasse como passada – mais uma vez, um sentido de passado concomitante à apresentação dos conteúdos – não haveria como distinguí-la de uma percepção presente e, assim, como construir a percepção do passado:

"Uma percepção conservada", dirá então a *Phénoménologie*, "é uma percepção, ela continua a existir, ela não abre por trás de nós essa dimensão de fuga e de ausência que é o passado, um fragmento do passado vivido só pode ser, no final das contas, uma ocasião de pensar no passado, não é ele que se faz reconhecer: o reconhecimento, quando se quer derivá-lo de qualquer conteúdo que seja, se precede sempre a si mesmo" ¹⁶.

A noção de passado não pode surgir, portanto, como determinação ou abstração de características dos conteúdos da percepção. Um raciocínio análogo implodirá seu correlato: a noção de porvir. Basta lembrar, em primeiro lugar, que, se para a percepção passada era possível afirmar que, de alguma maneira, consistia na reapresentação de uma imagem depositada na memória, no caso do porvir – que, por definição, ainda não é e não foi – não se pode sequer pensá-lo como reapresentação. A única solução pareceria ser, pois, assimilar a relação porvir/presente à relação presente/passado:

"Considerando a longa série de meus estados passados, vejo que meu presente passa sempre, posso extrapolar esta passagem, tratar meu passado próximo como longínquo, meu presente efetivo como passado: o porvir é este buraco que se forma então perante ele. A prospecção seria na realidade uma retrospecção e o porvir uma projeção do passado" ¹⁷.

Em princípio ao menos, o argumento pareceria convincente: pois, à exceção talvez dos visionários, a ninguém são dados, *em pessoa*, os conteúdos que preencherão o porvir. Pareceria então que o porvir só pode ser o produto de uma abstração, de uma transposição da relação presente/passado à serie geral do tempo: se substituo a noção de passado, na relação acima, pela idéia de um presente, e deixo vazio o lugar que caberia ao presente, o resultado é a idéia de um porvir, ainda desconhecido, preenchível por qualquer conteúdo que minha imaginação pretender compor a partir dos materiais do passado, mas que, por não estar nem ter sido preenchido por um presente efetivo, permanece virtual.

¹⁶ *Phénoménologie de la Perception*, p. 473.

¹⁷ *Phénoménologie de la Perception*, p. 473-4.

Repassemos, mais uma vez, o argumento: observo os materiais de que disponho na memória, e vejo que eles se dispõem numa série. Essa série assume a forma de um conjunto de momentos em que ao momento M_1 , passado, seguiu-se o momento M_2 , que já foi presente e agora é passado, e assim sucessivamente. Abstraio, então, a lei da série: todo passado já foi presente, todo presente será passado, o presente segue o passado. Aplico a lei a meu presente, imaginando por um momento que este é passado. Se é passado, foi presente e é passado de um presente "atual" (imaginário, virtual portanto, e não real). Forjo assim o complemento da lei da série: a todo presente corresponde um porvir que se tornará presente. Os três momentos da lei da série do tempo estão, então, definidos: passado/presente/futuro, em ordem de sucessão. A pergunta que se coloca é, então, a de saber como minha imaginação conseguiu aplicar a relação passado/presente ao presente sem envolver-se numa contradição flagrante. Pois se presente e passado são definidos e distinguidos a partir de características próprias a seus *conteúdos* – maior ou menor grau de "vivacidade" – é de se esperar que a imaginação só possa imaginar o presente como passado intervindo diretamente no conteúdo do presente, *que perde assim sua identidade*. A aplicabilidade da lei do tempo, *abstraída* das características dos conteúdos passados e presente, ao presente, como expediente para construir a série geral do tempo, só seria viável se o presente, ao ser imaginado como passado, fosse, ao mesmo tempo, tomado por aquilo que é: presente. Caso contrário, construir-se-ia a idéia de um *passado possível*, não a de um *futuro porvir*. Para que o futuro seja futuro, é preciso que a lei do passado possa ser aplicada ao presente sem necessidade de tocar em seu conteúdo; numa palavra, é preciso que a lei do tempo abstraída do passado não disponha sobre características do conteúdo (vivacidade, por exemplo) mas seja *puramente formal*. Exigência lógica evidentemente impossível de ser cumprida por este esquema, se a distinção passado/presente deve repousar inteiramente no conteúdo das representações e não num sentido apresentado na mera configuração dos conteúdos perante a consciência. E se se responder que é por analogia que o presente é concebível como um futuro passado, é necessário lembrar que, para que a analogia seja viável, o presente precisa "anunciar-se já como um passado para daqui há pouco", o que tornaria o tempo um sentido, mediatamente dado, dos conteúdos, e portanto dispensaria pura e

simplesmente o arcabouço construído para compreender a constituição do tempo: o tempo não seria constituído pela ação da imaginação, mas "se constituiria" na simples articulação dos conteúdos perante a consciência ¹⁸. Conclusão: o passado "possui" ou "carrega consigo" o "sentido o porvir", sem que, para tanto, seja necessário organizar o processo subjetivo de emergência do sentido da temporalidade.

"O tempo é pensado por nós antes das partes do tempo, as relações temporais tornam possíveis os acontecimentos no tempo. É necessário, pois, correlativamente, que o sujeito mesmo não esteja situado nele para que ele possa estar presente em intenção no passado como no porvir. Não digamos mais que o tempo é um « dado da consciência »; digamos, mais precisamente, que a consciência desdobra ou constitui o tempo. Pela idealidade do tempo ela cessa enfim de estar encerrada no presente" ¹⁹.

Desnecessário relembrar que a cegueira para essa "dimensão temporal" do fenômeno perceptivo era consequência das escolhas ontológicas que estavam na base da teoria: o primado dos conteúdos imediatos apoiava-se no paradigma dos objetos da percepção. Feita a terraplanagem preliminar, que, como de costume, já pressupunha um conhecimento prévio da experiência efetiva como horizonte da crítica, resta agora tematizar de maneira explícita a estrutura geral da temporalidade. Como veremos, é como "síntese de transição" que a forma do tempo poderá, afinal, ser descrita com rigor.

III

Antes de prosseguirmos, uma última observação. Feita a crítica às "interpretações tradicionais" do tempo, que têm em comum o fato de tornarem o tempo *objeto* da ou para a consciência – no "objetivismo", a metáfora do rio já indicava que o tempo era uma entidade objetiva à qual se voltava o sujeito; no "subjetivismo", era a totalização constituída pelas operações subjetivas –, é preciso remontar aquele "outro tempo, o verdadeiro, em que aprendo o que é a passagem ou o trânsito mesmo" ²⁰. Deve-se então opor dois *tempos*: aquele da física ou da história, que, como objeto, é uma linha reta orientada dotada de balizas que ordenam os momentos *sucessivos* representados numa

¹⁸ *Phénoménologie de la Perception*, p. 475.

¹⁹ *Phénoménologie de la Perception*, p. 474.

²⁰ *Phénoménologie de la Perception*, p. 475.

simultaniedade dada, e aquele dos fenômenos, onde "aprendemos o que é o antes e o depois", e que é a condição de possibilidade do tempo objetivo. O tempo objetivo estará para o tempo fenomenológico como o objeto dado *através do* fenômeno perceptivo está para o fenômeno perceptivo ele próprio: não há propriamente *desmentido* de um por parte do outro, mas *um é a condição de possibilidade do outro* ²¹.

"O tempo constituído" - diz Merleau-Ponty - "a série das relações possíveis segundo o antes e o depois, não é o tempo mesmo, é seu registro final, é o resultado de sua passagem que o pensamento objetivo pressupõe sempre e não chega a tocar. É espaço, já que seus momentos coexistem perante o pensamento, é presente, já que a consciência é contemporânea de todos os tempos. É um meio distinto de mim e imóvel onde nada passa e nada se passa. [...] É bem verdade que eu não poderia perceber a posição temporal sem um antes e um depois, que, para aperceber a relação dos três termos é preciso que não me confunda com nenhum deles e que o tempo enfim precisa de uma síntese. Mas é igualmente verdade que esta síntese está sempre a recomeçar e que se nega o tempo supondo-a acabada em alguma parte" ²².

Mais tarde, *Le Visible et l'Invisible* chamará de "ser vertical" ou de "verticalidade" a essa relação entre a experiência e sua lógica e os objetos que se constituem tendo-a como condição de possibilidade. Se se preferir, a "infra-estrutura" da percepção é condição de constituição da "superestrutura" de objetividades própria da ciência, permitindo as imagens de "infra" e "supra" expressar a idéia de uma organização *vertical* em que um patamar inferior deve constituir-se previamente para que um patamar imediatamente superior possa, em seguida, surgir ²³.

Uma segunda observação que decorre deste comentário inicial e prepara a descrição que se seguirá da temporalidade diz respeito a uma espécie de eternidade que a versão "objetivista" (a que torna o tempo *objeto* e assim pensa observar todos seus momentos componentes *de uma só vez*) do tempo parecia implicar. Lembremos de passagem que um dos argumentos medievais para conciliar a possibilidade da criação de um tempo infinito por Deus com a eternidade divina ²⁴: sendo o intelecto divino

²¹ Cf. em "Einstein et la Crise de la Raison" (*Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 242-9) a tematização destas duas dimensões do tempo.

²² *Phénoménologie de la Perception*, p. 474-5.

²³ "Le Philosophe et son Ombre" comentará, mais tarde, as relações entre o *Lebenswelt* e o "mundo objetivo" recorrendo à noção de *Fundierung* das *Logische Untersuchungen*. Voltaremos ao tema mais tarde.

²⁴ O argumento, tomista por excelência, versa sobre uma *possibilidade* (racionalmente estabelecida) de Deus. Em geral, se o universo era ou não

infinito, poderia perfeitamente conceber a totalidade dos instantes do mundo, ainda que esta fosse uma série infinita, sem qualquer comprometimento de sua eternidade. E, do fundo de sua eternidade, Deus também poderia haver criado, graças a sua onipotência, um universo existente desde sempre *numa série infinita do tempo*: se o universo estava sob a égide de um tempo sem limites no passado e no futuro, nem por isso a *eternidade* confundir-se-ia com a *omnitemporalidade*.

É a esse mesmo nível que o sujeito constituinte do tempo é, de certa maneira, elevado. Se o tempo é *constituído* pelas operações de uma subjetividade *sobre a série dos momentos*, o pressuposto será a atribuição, à consciência, de um "olhar divino" sobre a multiplicidade *simultânea* (portanto *presente*) dos momentos do tempo. Mais uma vez, a este abarcar da totalidade do tempo por uma consciência é preciso opor uma descrição de como se constitui efetivamente a temporalidade na experiência.

"É bem o sonho dos filósofos" – afirma a *Phénoménologie* – "conceber uma « eternidade de vida », para além do permanente e do mutável, em que a produtividade do tempo seja eminentemente contida, mas uma consciência tética do tempo que o domina e que o abraça destrói o fenômeno do tempo. Se devemos reencontrar uma espécie de eternidade será no coração de nossa experiência do tempo e não num sujeito intemporal que estaria encarregado de pensá-lo e colocá-lo. O problema é agora o de explicitar este tempo nascente e em vias de aparecer [*en train d'apparaître*], sempre subentendido pela *noção* do tempo, e que não é um objeto de nosso saber, mas uma dimensão de nosso ser" ²⁵.

"Não um objeto de nosso saber mas uma dimensão de nosso ser": à versão "intelectualista" do tempo, que o conceberia como o produto de uma atividade subjetiva, em particular, de uma operação judicativa, é preciso lembrar que o tempo aparece apesar de nós mesmos; em contrapartida, à versão "empirista" será necessário replicar que o tempo não existe em si, independente de um sujeito – é porque há ali uma subjetividade que contrapõe o passado ao futuro que pode existir *tempo*. Se houver uma "espécie de eternidade", ela só poderá estar situada não na contemporaneidade dos instantes reais (presentes ou na memória) do tempo, mas na co-presença dos "perfis" (*Abschattungen*) dos presentes em cada "campo de presença" – algo como uma eternidade

infinito no tempo não havia como saber *pela razão*: cabia à autoridade da Escritura ampliar os limites do conhecimento humano introduzindo a idéia da criação e, assim, de um instante inicial no tempo.

²⁵ *Phénoménologie de la Perception*, p. 475.

no interior do tempo. Tratemos então de examinar a descrição do tempo na *Phénoménologie de la Perception*.

O ponto de partida é o conceito de "campo de presença". Para o compreendermos, é preciso retornar a um conjunto de noções inter-relacionadas que remonta à fenomenologia husserliana: a assim denominada "intencionalidade de horizonte", de onde Merleau-Ponty herda o conceito de campo de presença, que passa agora a ser redefinido de sorte a desvinculá-lo de uma fenomenologia que recorre ao conceito de consciência transcendental. A noção de horizonte remete sempre a uma série de conteúdos relacionados a um conteúdo dado e co-presentes. Assim, é possível distinguir, num objeto qualquer da percepção, dois horizontes, um "horizonte interno" e um "horizonte externo": as faces do cubo na minha frente que não me são visíveis constituem seu horizonte interno; já os conteúdos que circundam a face do cubo na minha frente – o "fundo" de que ele é "figura", para empregarmos a linguagem da *Gestalttheorie* –, por exemplo, a superfície da mesa em que se apóia, a face da parede contra a qual o vejo, e mesmo os conteúdos não imediatamente dados, como os objetos em outros aposentos da casa, e, no limite, a totalidade do universo, constituem seu "horizonte externo". Numa linguagem mais técnica, diremos que todo noema possui um horizonte noemático. Notemos que a relação noema-horizonte é uma relação de essência – "todo noema possui um horizonte" é uma proposição universal e necessária –; e que a relação noema-horizonte é uma relação de *co-presença*: o noema não contém, internamente, seu horizonte, pois então todo horizonte seria um conteúdo imediatamente dado. Mas também não há uma relação de justaposição, o horizonte não é um conteúdo justaposto ao noema pela atividade ou operação de um terceiro termo (em geral, um sujeito constituinte): o horizonte não é um *conteúdo real* nem transcendente, nem imanente ao noema. Vinculando-se por uma *relação de essência* ao noema, o horizonte de outros noemas está, para o noema dado, numa "relação de transcendência imanente", não havendo como conceber o noema como clara e distintamente independente de seu horizonte ²⁶.

²⁶ Um conceito como o de "horizonte" não é inovação de Husserl. W. James já havia introduzido um conceito semelhante com a noção de "franjas", as "sombras" do recorte da atenção sobre o "stream of thought" (cf. *Principles of Psychology*, vol II, op. cit, p. 224-5). A novidade husserliana está em

A descrição da experiência através das noções de noema e de horizonte foram, acima, limitadas ao *instante presente*: os horizontes foram sempre pensados em termos espaciais (a outra face do cubo, a outra sala da casa...). Mas se posso *visar* as outras faces do cubo, seu ambiente, ou outros *lugares*, posso visar também outros momentos do tempo. A partir de agora a descrição anterior irá vincular-se e completar-se por uma análise do tempo que reproduzirá a mesma estrutura noema/horizonte noemático. Dado um presente – os conteúdos imediatamente dados ou visados *no momento presente* –, este presente vincula-se a um passado e a um porvir *como o noema se vincula com seu horizonte noemático*: desde então, será a estrutura geral da temporalidade, que examinaremos mais adiante, a encarregada de unificar os diversos noemas. Por um lado, os momentos passados e os porvir não são *interiores* ao presente – caso em que a série do tempo seria dada de uma só vez à consciência, que "sobrevooaria um objeto" –, nem *exteriores*, exigindo uma síntese, operada pelo entendimento, de imagens presentes na memória com a imagem dada na percepção. O horizonte futuro e o horizonte passado não são conteúdos presentes, mas "co-presentes": não são conteúdos imediatamente dados, mas também não estão inteiramente ausentes (o que congelaria a consciência no presente). O passado e o porvir são *visados*, estando pois numa relação de *transcendência imanente* com o presente. Todo presente possui então um horizonte de instantes porvir e passados em co-presença com ele, um horizonte passado dito "de retensão" e um horizonte futuro dito "de protensão". Cada porvir que deixa de ser mera "transcendência imanente" para tornar-se um conteúdo presentemente dado *lança para o passado* o presente que destronou, tornando-o um passado "em co-presença" com o novo presente, e *anuncia* um novo porvir que virá substituí-lo. Por outro lado, posso retornar, pela rememoração, a um presente agora passado, "reabrir o passado" lembrando, a partir dele, quais eram para mim seus horizontes de passados e de futuros; posso também imaginar um futuro como presente, imaginando concomitantemente meu atual presente como um passado distante, que já *passou* e é, agora, horizonte passado. A síntese que constrói o tempo é portanto uma síntese independente das operações de uma subjetividade, ela é a própria ação da

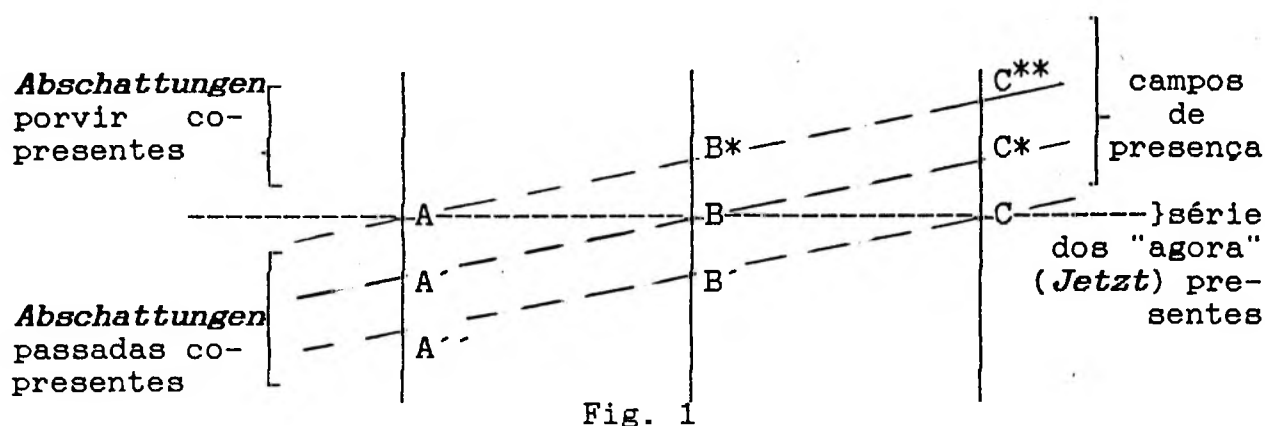
pensar a relação noema-horizonte como uma relação em que os conteúdos se encontram numa *dependência de essência* entre si, que não decorre da atividade noética da consciência. Cf., a esse respeito, Gurwitsch, *Théorie du Champs de la Conscience*, op. cit., cap. I.

intencionalidade noemática, operante – é a própria lógica da experiência. É, por sua vez, uma síntese de transição, uma síntese que já espera pela sucessora que a substituirá: *uma síntese sem totalização final*, cujas conseqüências para a filosofia da história podemos entrever²⁷. Além disso, o papel reservado à espontaneidade da consciência não será outro senão a *mera possibilidade, assegurada de fato*, de saltar de uma estrutura noema-horizonte, presente, passada ou futura, a outra – cada uma dessas estruturas constituindo o que Merleau-Ponty chama de um "campo de presença". Posso, então, *saltar* de meu campo de presença atual, com seu presente – o papel branco, a caneta, os objetos a minha volta, os momentos passados e porvir co-presentes – a um campo de presença anterior, cujo presente é, para meu campo de presença atual, um passado próximo co-presente – o momento em que fui até lá fora, olhei a paisagem, e retornei ao trabalho.

A garantia da unidade e da continuidade da série dos "campos de presença", cujos núcleos são os presentes, é dada, por um lado, por essa síntese de transição sempre em ação na experiência perceptiva e, por outro, pela identidade da consciência a quem essas sínteses de transição são submetidas (ela não participa da síntese) e que, por seu turno, pode saltar sem medo de um campo de presença a outro. Há então a eternidade dos momentos *no interior do campo de presença*: todos os momentos do tempo são ou dados, ou visados como co-presentes, em cada presente. Se sua presença não é imediata, é ao menos uma transcendência imanente, e o objetivismo só errava em fazer do futuro e do passado conteúdos dados em pessoa. Mas o subjetivismo também terá sua parte de verdade: pois apenas o momento presente é dado em pessoa. Os demais são co-presentes, ou elementos imaginados, em qualquer caso *irreais*, como diria Husserl. E é preciso convir que cada presente que se torna passado e que, pouco a pouco, se torna cada vez mais "distante", aparece, para o meu presente, *através*

²⁷ Trata-se de uma interpretação do tempo que, se por acaso puder ser chamada de *dialética*, só o será sob o preço de recusar a idéia de *totalização final*. Donde as críticas à suposição de uma realização final da Idéia na história, mera idéia reguladora que Merleau-Ponty, seguindo a interpretação de Kojève, conceberá como uma metáfora para a morte. Cf. "L'Existencialisme chez Hegel", in *Sens et Non-Sens*, p. 109 e segs. As conseqüências no tocante à possibilidade de uma absorção tranqüila do marxismo pela fenomenologia são, desde já, evidentes, e tornar-se-ão explícitas em *Les Aventures de la Dialectique*.

de sua co-presença atual: um instante A se "perfila" em A' quando o presente se torna B; se "perfila" em A'' quando B se torna C e A é visto, a partir de B, "por transparência" através de A', A, em C, "por transparência" através de A'' e A', "como vejo o seixo ele mesmo através das massas de água que deslizam sobre ele" ²⁸; *sem que seja necessário pressupor uma atividade sintética que reúna A'' e A' na unidade ideal A*. A um "perfilar-se" de A nas *Abschattungen* A' e A'', uma *Übergangssynthesis* (síntese de transição) contínua, processo que o gráfico de Husserl, ampliado pelas indicações de Merleau-Ponty, resume ²⁹:



As linhas tracejadas oblíquas representam os diversos "campos de presença": se estou no presente B, tenho por "co-presentes" futuro e passado B', C* e A', respectivamente. As linhas verticais, portanto, representam as séries de perfis (ou "perfilações", se preferirmos cunhar um neologismo que traduz mais fielmente *Abschattungen*, de *abschatten*, perfilar) em que os instantes do tempo se metamorfoseiam no processo de aproximarem-se do presente ou distanciarem-se dele no passado. A linha horizontal representa evidentemente a série dos presentes reais. Desta forma, para a consciência há apenas a série dos "campos de presença" que, *no entrecruzamento recíproco*, geram, num segundo

²⁸ *Phénoménologie de la Perception*, p. 478. Toda a descrição do tempo resumida aqui apresenta-se nas páginas 475-481. Note-se o vínculo essencial, agora, entre os "horizontes espaciais" (as faces ocultas do cubo) e os "horizontes temporais": as faces ocultas estão para a face dada como o porvir (ou o passado) está para o presente. Basta que me mova um pouco para que a face presente se torne passado e uma face oculta deixe de ser porvir para tornar-se presente. Mediada pelos "projetos motores", a espacialização é um dos modos de realização concreta da intencionalidade de horizonte, essencialmente temporal.

²⁹ Reconstruímos o gráfico de Husserl segundo as indicações de Merleau-Ponty na *Phénoménologie de la Perception*. Cf. p. 477 e também Carlos Alberto R. de Moura, *A Cera e o Abelhudo*, op. cit. p. 248-9

andar do edifício, a idéia de um mundo real repousando em si – a idéia de uma linha reta representando a série objetiva do tempo.

IV

Se a relação fundamental é o vínculo de co-presença entre um passado, um presente e um porvir, entre si "transcendências imanentes", a unidade do tempo pode ser perfeitamente compreendida através de algo como uma "construção recursiva": dada a lei de que todo presente será substituído por um porvir, tornando-se passado, e dada a lei de que todo presente está numa relação de co-presença com seu passado e seu porvir, posso aplicá-la ao porvir de meu presente, ou ao seu passado, e assim "indutivamente" chegar a construir a série inteira do tempo. Se $A'-B-C^*$ constitui a forma abstrata de um campo de presença qualquer, dado que posso identificar B a A' , e C^* a B, é possível construir sempre um momento D^* , porvir de C^* quando realizado como presente. Esta apresentação formal da unidade do tempo não nos deve, todavia, levar a concluir que esta seja *decorrente* ou *derivada* de uma atividade de construção ideal pelo entendimento: ela é apenas a *expressão* do mecanismo interno de constituição da identidade do tempo por assim dizer "por si próprio". É essa a condição de possibilidade da representação do tempo como uma linha, de sua "objetificação", de sua interpretação como análogo a uma reta orientada de números reais, e, por fim, de sua transformação em variável pela física e sua quantificação.

"Não há necessidade" – dirá então a *Phénoménologie* – "de uma síntese que reúna de fora os *tempora* num só tempo, porque cada um dos *tempora* compreendia já além de si mesmo a série aberta dos outros *tempora*, comunicava interiormente com eles, e porque a « coesão de uma vida » está dada com seu ek-stase. [...] Há um estilo temporal do mundo e o tempo permanece o mesmo porque o passado é um antigo porvir e um presente recente, o presente um passado próximo e um porvir recente, o porvir enfim um presente e mesmo um passado porvir, isto é, porque cada dimensão do tempo é tratada ou visada *como* outra coisa que ela mesma – isto é, enfim, porque há, no coração do tempo, um olhar ou, como diz Heidegger, um *Augen-blick*, alguém para quem a palavra *como* possa ter um sentido" ³⁰.

"Alguém para quem a palavra *como* possa ter um sentido": sem a pressuposição, pois, de uma subjetividade não há como compreender o tempo. Em que sentido, exatamente? Pois afinal esta

³⁰ *Phénoménologie de la Perception*, p. 482.

afirmação poderia surpreender o leitor, após tantas vezes ter visto a *Phénoménologie* recusar a idéia de uma constituição do tempo pelas operações de uma subjetividade. Ora, o que a *Phénoménologie de la Perception* parece indicar não é outra coisa senão o fato de que não se deve pensar o tempo, mais uma vez, como *dado para uma consciência*: "não dizemos que o tempo é para alguém: isto seria esparramá-lo e imobilizá-lo novamente" ³¹. O que a insistência na auto-constituição do tempo *não* está querendo dizer é que o tempo, por não ser o produto das atividades do espírito humano, deva ser, mais uma vez, tomado por um objeto. Em contrapartida, o tempo, se não é uma transcendência real à consciência, também não está *realmente contido* nela: "a subjetividade última não é temporal no sentido empírico da palavra: se a consciência do tempo fosse feita de estados de consciência que se sucedem, seria necessário uma nova consciência para ter consciência desta sucessão e assim sucessivamente" ³². Nem objeto *para* a consciência, nem objeto *da* consciência; a conclusão a que se chegará, enfim, será a de que a estrutura do tempo, descrita anteriormente, *é a própria consciência*:

"Dizemos que o tempo é alguém, isto é, que as dimensões temporais, enquanto se recobrem perpetuamente, confirmam-se uma à outra, jamais fazem outra coisa senão explicitar o que estava implicado em cada uma, exprimem todas uma só explosão ou um só impulso que é a subjetividade mesma. É preciso entender o tempo como sujeito e o sujeito como tempo. [...] Podemos dizer que a consciência última é « sem tempo » (*zeitlose*) no sentido de que ela não é intratemporal. « Km » meu presente, se eu a recobro ainda viva e com tudo o que ela implica, há um êxtase na direção do passado que faz aparecer as dimensões do tempo não como rivais, mas como inseparáveis: estar no presente é ser sempre e não ser nunca. A subjetividade não está no tempo, porque ela assume ou vive o tempo e se confunde com a coesão de uma vida" ³³.

Notemos, enfim, que a subjetividade, se é identificada ao tempo, não é um *momento* do tempo, e assim, "não sendo intratemporal", o tempo não é um momento do tempo: situação paradoxal em que o tempo subsumia a si próprio, ou suprimiria essa subsunção - "o que não passa no tempo é a própria passagem do tempo" ³⁴. Além disso, identificada à própria subjetividade, a *temporalidade passa a ser a própria estrutura da experiência*: se há algo como uma *regularidade mais geral* a que a experiência se submete, só poderá ser, pelas indicações anteriores, a estrutura do tempo ela

³¹ *Phénoménologie de la Perception*, p. 482.

³² *Phénoménologie de la Perception*, p. 483.

³³ *Phénoménologie de la Perception*, id., grifos nossos.

³⁴ *Phénoménologie de la Perception*, p. 484.

mesma. Lá onde houver experiência, haverá uma subjetividade que a observa; lá onde há subjetividade, há tempo, que é ela própria; lá onde houver experiência, vigorará a forma do tempo – a forma do tempo é, pois, idêntica à forma do ser em geral.

Guardemos cuidadosamente estes dois traços essenciais da experiência e que constituem o tempo: primeiro, a lei de essência que exprime o fato de que "tudo passa" – não há presente que não se anuncie, já, como destinado a se tornar passado. Todo presente virá a ser substituído por um outro presente. Esta primeira regra garante a passagem contínua do tempo, assegurando que os horizontes de protensão e retensão, que todo presente anuncia, não sejam meras ilusões. Donde a segunda regra que preside o tempo, e cujo vínculo com a primeira é essencial, embora uma não se reduza à outra: todo presente é envolto por um horizonte de *Abschattungen* passadas e anuncia *Abschattungen* futuras. Percebe-se que, sem a primeira regra, bem poderia ocorrer que tivéssemos um presente que, apesar de anunciar um substituto futuro, resistisse à sua deposição para sempre. É preciso, mais do que anunciar um futuro que o substituirá, atribuir um "caráter reflexionante" ao presente e que ele *se anuncie* como destinado a tornar-se passado. E, no limite, não basta apenas isso: é preciso que ele cumpra o que promete, e se substitua pelo seu sucessor porvir. Sem estas cláusulas, o tempo não poderia constituir-se como tal, ou o presente se eternizaria no poder, ou, se não se eternizasse, talvez não viesse a ter seu cargo preenchido por um novo presente, ou não se transformaria num passado ³⁵.

Ora, o tempo só pode constituir-se se se pressupuser uma ancoragem da consciência no presente. É certo que, a partir da descrição do tempo feita até agora, não mais é possível pensar o passado ou o futuro como *representações* enfraquecidas ou modificadas; "estou no passado e, pelo encaixe contínuo das retensões, guardo minhas experiências mais antigas, *não tenho algum duplo ou alguma imagem delas, tenho-as elas mesmas,*

³⁵ É por esse motivo que, reexpondo a metáfora do rio, Merleau-Ponty insiste na *necessária continuidade do tempo*: "[...] desde sua fonte até o repuxo, as ondas não são separadas: há apenas um único impulso, uma só lacuna no fluxo bastaria para romper o refluxo. É assim que se justifica a metáfora do rio, não enquanto o rio escoar, mas enquanto ele não faz outra coisa senão tornar-se uno consigo mesmo." *Phénoménologie de la Perception*, p. 482.

exatamente tal como foram"³⁶. Mas se é certo que não possui uma representação, um espectro translúcido que vaga diante de mim, *mas a experiência mesma*, não seria o caso de dizer que nosso olhar sobre o tempo é idêntico ao olhar de Deus, "uma espécie de eternidade", como nos referíamos há pouco? Teríamos a série das experiências "elas mesmas" perante nós, e se são "elas mesmas", e não um sucedâneo, deveriam – mais uma vez – identificarem-se ao presente. Em primeiro lugar, recordemos um corolário da descrição do tempo feita anteriormente: é uma "lei de essência" que dois campos de presença, ou, mais precisamente, dois presentes contidos em dois campos de presença distintos, não podem justapor-se: posso "saltar" para um outro presente de um outro campo de presença retido na memória, mas meu presente atual – ou outro qualquer – não poderá aparecer nunca nesse campo de presença *senão* como uma *Abschattung* co-presente (como horizonte, portanto). Aliás, quando duas *Abschattungen* co-presentes se fundem numa só, perdendo assim sua identidade, temos o fenômeno do esquecimento, que, longe de implicar numa presença *simultânea* dos momentos numa justaposição sobrevoada por uma consciência, apenas reafirmaria a "ambiguidade do tempo": "reter é ter, mas a distância"³⁷, ou seja, manter sob a forma de um horizonte não transcendente nem imanente, mas "co-presente". Se é assim, o tempo pode ser pensado como um "tecido de diferenças", um "campo diacrítico" (por oposição a uma série de simultaneidades, paisagem típica de um espectador divino): *lembrar* é reabrir um campo de presença, logo, produzir uma diferenciação interna no meu campo de presença atual; *esquecer*, por sua vez, implica na perda dessa diferenciação interna do tempo. Desde já é possível entrever em que condições seria possível uma variação completa na imaginação, pressuposto do acesso a essências completamente determinadas, e expressão de uma reflexão acabada: para Merleau-Ponty, apenas se o tempo fosse redutível à simultaneidade, portanto, apenas para um espectador divino.

Resta saber de onde provém a ilusão que temos – ilusão necessária e, em certo sentido, inexorável – de que o tempo é linear, de que falamos dele, o sobrevoamos, enfim, de onde surge nosso "sentimento da eternidade". Afinal, se toda síntese temporal é uma síntese *de transição*, se "é o tempo que se leva e

³⁶ *Phénoménologie de la Perception*, p. 483.

³⁷ *Phénoménologie de la Perception*, p. 484.

se relança ele mesmo", se é "o tempo como impulso indiviso e como transição" que pode tornar possível o "tempo como multiplicidade sucessiva", se "o que não passa no tempo, é a passagem mesma do tempo", de onde proviria a idéia mesma de um tempo único que tido recobre? Se a efemeridade é a propriedade que resume a temporalidade – se algo é efêmero, passará, tornar-se-á passado; se algo é efêmero, será substituído por um porvir – será preciso entender como, ao fim e ao cabo, nos deparamos com a ilusão de possuir o tempo "de uma só vez inteiramente, como o correr da água nos dá um sentimento de eternidade" ³⁸.

É exatamente esta generalidade do tempo, dirá a *Phénoménologie de la Perception*, que está na origem de sua eternalização. É porque o tempo, digamos, "não cessa de passar", ou seja, porque por uma necessidade de essência qualquer presente participa da efemeridade, da fugacidade, que a elevamos a *lei geral* e forjamos a ilusão de um tempo único. Trata-se, portanto, daquilo que as notas de *Le Visible* denominam de uma *construção mediante as significações da linguagem* (como o *cogito* de Descartes), um objeto ideal sem lastro na experiência concreta. "As essências separadas são aquelas da linguagem", dizia o "Prefácio" da *Phénoménologie de la Perception*: retornamos aqui àquela recusa em separar a essência do conjunto de individualidades sobre o qual a essência legisla, tópico sobre o qual *Le Visible* irá insistir ³⁹. A *Phénoménologie de la Perception* indicará, então, que o tempo inexorável e eterno, ao qual todo presente se submete, está para a temporalidade concreta da mesma forma como o sonho está para a vigília:

"O sentimento de eternidade é hipócrita, a eternidade se nutre do tempo. O curso d'água só permanece o mesmo pelo impulso contínuo da água. A eternidade é o tempo do sonho, e o sonho reenvia à vigília, da qual ele empresta suas estruturas. Qual é, pois, este tempo desperto no qual a eternidade se enraíza? É o campo de presença no sentido amplo, com seu duplo horizonte de passado e de porvir originários e a infinidade aberta dos campos de presença acabados ou possíveis" ⁴⁰.

Digamos, finalmente, que a construção da *idéia* de tempo a partir da *experiência* do tempo se processa em dois passos. O primeiro

³⁸ *Phénoménologie de la Perception*, id.

³⁹ Cf. "Prefácio", p. x; cf. acima a análise do capítulo precedente.

⁴⁰ *Phénoménologie de la Perception*, p. 484. Sobre como o sonho "empresta" suas estruturas à percepção no estado de vigília, cf. *Le Visible et l'Invisible*, p. 19-20.

deles é a descoberta da *inexorabilidade* da passagem do presente, que eleva a efemeridade a lei geral de todo presente. O segundo é a análise da estrutura dos campos de presença, que nos leva a algo como uma "construção recursiva" do tempo através da idéia de sucessão: primeiro, reabro um presente de minha memória – "entro" em seu campo de presença. Meu presente atual, então, torna-se "co-presente", *contido*, portanto, *no interior do horizonte de protensões futuras*. Retornando a meu presente, num segundo momento, o presente que havia passado torna-se agora "co-presente" a meu presente, *contido no interior de um horizonte de retenções passadas*. Mas como todo presente "passará", posso repetir a operação anterior para os horizontes de protensão futuros de meu presente atual. A temporalidade – que se resumia à *dialética* do "todo presente passa" – irá cristalizar-se agora numa justaposição de todos os presentes, uns ao lado dos outros, numa *série*. Como não há, entre dois presentes, qualquer salto, não há descontinuidade, e a série poderá ser representada por uma reta real que conteria a totalidade do passar do tempo. Cristalizada, isto é, *tornada objeto*, independentemente agora do solo de experiência de onde surgiu, passa-se a vê-la como repousando em si mesma, e o real como *submetendo-se* a ela: como de hábito, o possível passa a ser visto como condição do real. Perdeu-se, mais uma vez em nossa jornada, o "fenômeno efetivo" da temporalidade.

Essa *dialética da temporalidade*, descrita na *Phénoménologie de la Perception*, é a própria estrutura geral da finitude, caso preferamos empregar um termo heideggeriano, dotando-o a partir de agora desse sentido preciso. É a forma como se estrutura a experiência para uma consciência. "Há tempo para mim porque tenho um presente", resume Merleau-Ponty ⁴¹. Mas a *Phénoménologie* logo precisa: presente "no sentido amplo, com seus horizontes originários de passado e de porvir" ⁴². O presente, assim concebido, exprime o fato de que "só há, para mim, tempo, porque estou situado nele, isto é, porque descubro-me já nele engajado, *porque o ser inteiro não me é dado em pessoa* e, enfim, porque um setor do ser me é tão próximo que não se torna mesmo um quadro perante mim e não posso *vê-lo*, como não posso ver meu rosto" ⁴³.

⁴¹ id.

⁴² id.

⁴³ id. Salvo a palavra "vê-lo", os demais grifos são nossos.

Há finitude desde que a presença não for tudo o que houver para existir para uma consciência, ou seja, há finitude desde que houver um horizonte *visado*, mas não *dado*, de noemas co-presentes. A intencionalidade de horizonte é um outro nome para a finitude e a temporalidade: se "o ser inteiro não é dado *em pessoa*", embora o seja *intencionalmente*, isto não é a conseqüência de uma propriedade preliminar da consciência, a de "estar contida" num "mundo" maior do que ela. Essa é a tradução que a atitude natural fará logo em seguida: a finitude é o fato de que a consciência é "parte do mundo". Ao contrário, devemos manter o esforço de não pensar os fenômenos de horizonte, portanto a finitude, a partir, mais uma vez, de um código *especializante* que os *explicariam*: "a totalidade do ser não me é dada em pessoa" – isto não é uma *conseqüência* de um outro fato preliminar, uma finitude pensada como inclusão da consciência no mundo *como parte*. Não conseqüência, mas *equivalência*: a finitude não remete agora à lógica da *Erklaerung*, as à da *Beschreibung* – ser finito é não me ser dada jamais a totalidade do ser em pessoa, mas apenas intencionalmente, através de horizontes protensivos e retensivos de co-presença. Ser finito é equivalente a possuir uma experiência que se estrutura na forma da temporalidade. Finitude é apenas, agora, um termo pelo qual nos referimos à estrutura de um fenômeno.

Se é assim, então é *por essência* que a série dos presentes não pode ser dada *em pessoa*, e é *por essência* que o "sentimento de eternidade" só pode ser derivado e dependente da temporalidade concreta de cada presente.

"O tempo recomeça: ontem, hoje, amanhã, este ritmo cíclico, esta forma constante pode bem dar-nos a ilusão de possuí-lo inteiro de uma só vez, como o curso d'água nos dá um sentimento de eternidade. Mas a generalidade do tempo é apenas um atributo secundário dele, e só oferece uma visão inautêntica dele, dado que não só podemos conceber um círculo sem distinguir temporalmente o ponto de chegada e o ponto de partida" ⁴⁴.

Mas o círculo, embora uma vez desenhado não possua um começo ou fim, nem por isso, cada vez que é construído, deixa de começar num ponto qualquer. Resta, todavia, um tema por explicitar: essa potência da consciência que lhe permite saltar do campo de presença do presente atual, a um outro, passado, pela memória, ou

44 id.

futuro, pela imaginação. Pois há uma diferença *de fato* entre perceber e imaginar ou recordar, que deve estar essencialmente vinculada à capacidade da consciência em passar de um campo de presença a outro. Que dois presentes não podem ser dados em pessoa, isso é uma necessidade de essência, vinculada àquela que afirma a passagem do tempo (se o presente, ao passar, não se tornasse co-presente mas continuasse dado em pessoa, não *passaria*: passar é vir a tornar-se co-presente), não parecendo haver maiores dificuldades. Mas disto decorre que, quando reabrimos um campo de presença, quando lembramos um presente, é preciso que esse presente *seja, de algum modo, distinto do presente atual*, caso contrário, embora dois presentes jamais fossem, ao mesmo tempo, dados em pessoa, teríamos o fenômeno paradoxal de podermos viajar no tempo, retornando ao tempo passado pela nossa vontade. Mais ainda, seríamos capazes de construir o real pelo mero uso da imaginação, mostrando um futuro protensivo para o qual saltaríamos e que seria, para nós, equivalente ao presente atual. Realizaríamos o sonho do idealismo mágico de Novalis, o de tornar a imaginação produtiva de Fichte – que punha o não-eu – uma faculdade dependente de nossa vontade, fazendo com que nossos desejos se fizessem realidade. Todo o exame das relações entre a consciência e a temporalidade na *Phénoménologie de la Perception* pareceria ruir em instantes se não se desse conta dessa dificuldade, se não for possível explicar como, guardando "minhas mais antigas experiências, não tenho delas algum duplo ou alguma imagem, tenho-as elas mesmas, exatamente como foram", ao mesmo tempo, contudo, que o presente – infelizmente talvez – "tem um privilégio".

Por que o presente guardaria um privilégio? "Porque é a zona em que o ser e a consciência coincidem":

"Quando me lembro de uma percepção antiga, quando imagino uma visita a meu amigo Paulo que está no Brasil, é bem verdade que visto o passado ele mesmo em seu lugar, Paulo, ele mesmo, no mundo, e não algum objeto mental interposto. Mas enfim meu ato de representação, à diferença das experiências representadas, me é efetivamente presente, um é percebido, as outras, justamente, são apenas representadas. Uma experiência antiga, uma experiência eventual precisam, para aparecerem-me, ser levadas para o ser por uma consciência primária que é aqui minha percepção interior da recordação ou da imaginação" ⁴⁵.

45 id.

Imaginemos uma engrenagem simples, composta de duas rodas dentadas encaixadas uma na outra: se movo uma, a outra se move acompanhando o movimento da primeira. É esse mecanismo de relógio, aproximadamente, que exprime enfim as relações entre e consciência e o tempo: uma engrenagem representa a intencionalidade noética da consciência, a outra, a intencionalidade noemática. Quando imagino ou rememoro, movo uma engrenagem numa ou noutra direção, e o novo presente aparece tal qual. Mas por algo como um mecanismo de molas, há uma "posição natural", "neutra" das engrenagens, posição que foi deslocada e para a qual a engrenagem tende a voltar assim que a soltar. Soltei a engrenagem: as duas rodas voltam à posição original, posição que, evidentemente, representa o presente. É apenas, pois, através de um *ato de visar* que reponho o passado ou imagino um futuro; mas justamente por se tratar de um ato, sei que "estou imaginando" ou "estou lembrando", e o passado ou o porvir não podem jamais surgir desacompanhados de um ato da consciência. Não é o que ocorre com o presente, âncora desses movimentos e para o qual retorna minha consciência se me deixo levar pela passividade: aqui, no presente, a consciência reduz-se à percepção, sem mais, do presente – as engrenagens voltaram a sua posição normal. Há, pois, aquilo que desde o "Prefácio" Merleau-Ponty chamava na esteira de Husserl, de uma "síntese passiva" – a intencionalidade noemática, conquanto só se atualize por um ato noético da consciência, já se apresenta pré-organizada (intencionalidade operante): a página do livro só surge para mim se faço o livro abrir-se naquela página; todavia, a série das páginas do livro *se apresenta* a mim e sou, deste ponto de vista, não mais espontâneo mas receptivo. Do mesmo modo como o movimento da engrenagem depende de minha vontade, mas não a forma desse movimento.

Resta, aqui, uma pequena "dedução transcendental": é preciso que a consciência do presente, para que a diferença entre ela e a consciência do passado ou do futuro seja radical, não seja outra coisa senão pura consciência. Noutros termos, ela não é consciência *de ato*, é uma "consciência primária" condição de possibilidade dos outros modos de consciência. É uma consciência que "não possui atrás de si nenhuma outra, que, pois, se apodera de seu próprio ser, e na qual enfim ser e ser consciente são uma

só coisa" ⁴⁶. Se para saber que sou consciência que percebe o presente necessitasse de uma segunda consciência que fosse consciência dessa percepção inicial, precisaria de uma terceira consciência que fosse consciente dos atos da segunda, e assim sucessivamente. É preciso supor, então, uma consciência que se autopercebe como tal, mas que "não é um sujeito eterno" caracterizado por uma "transparência absoluta", pois isto seria o "Ego pensante" de Descartes ou Husserl, não a consciência que procuramos. É preciso que a "consciência primária" não seja outra coisa senão o mero "estar em", que, novamente, confunda-se com a própria experiência do presente:

"No presente, na percepção, meu ser e minha consciência são idênticos, não que meu ser se reduza à consciência que tenho dele e esteja claramente esparramado diante de mim – ao contrário, a percepção é opaca, ela põe em causa, embaixo daquilo que conheço, meus campos sensoriais, minhas cumplicidades primitivas com o mundo –, mas porque « ter consciência » aqui nada mais é do que « estar em... » e porque minha consciência de existir se confunde com o gesto efetivo da « ex-sistência ». É comunicando com o mundo que nos comunicamos indubitavelmente com nós mesmos. Temos o tempo inteiro e somos presentes a nós mesmos porque estamos presentes no mundo" ⁴⁷.

A consciência primária é apenas, então, a presença em pessoa, sem a intervenção de um ato. Quando intervém um ato, a consciência *salta* para outro campo de presença, que continuará a existir diante de mim apenas enquanto minha consciência continuar *pondo-o* na existência. Os *outros* presentes têm, pois, uma existência derivada de um *ato de posição* da consciência, ao passo que *este* presente independe, para existir, de qualquer ação da consciência. Mais ainda, os outros presentes, sendo relativos a *este* presente real, dele dependem para sua posição no ser. A fonte de onde provém a existência de um presente visado é a existência do presente dado em pessoa, onde a consciência se ancora. Diríamos, como Sartre no *L'Imaginaire*, que a consciência imaginativa empreende uma dupla negação: primeiro porque ela põe um objeto destronando assim o presente; mas, seguida, repõe o presente, ao negar existência independente a seu objeto. A diferença para com a *Phénoménologie de la Perception* estará num nível puramente formal: a *Phénoménologie de la Perception*

⁴⁶ id.

⁴⁷ id.

preferirá falar ainda, na esteira de Husserl, em "atos de representação" ⁴⁸

É preciso, neste instante, caminhar um pouco mais e perguntar pelo estatuto último da temporalidade: afinal, se o que possui, de fato, *realidade* é apenas o presente – é por isso que ele poderá distinguir-se do passado e do futuro que, eles, não possuem realidade – é preciso descobrir de onde provêm esses horizontes protensivo e retensivo. Colocando a questão em outros termos: qual, afinal, o estatuto último dessa *síntese* do tempo que é dita *passiva*? Não será, certamente, recorrendo a um conjunto de faculdades constituintes e a uma consciência exterior aos conteúdos (seja seu *continente*, seja de alguma maneira *justaposta* a eles) que se compreenderá este mecanismo, tanto mais que a fenomenologia, ainda em vigor, proíbe a retórica da *Erklaerung*. Para compreendermos a implicação entre *sentido* e *temporalização* será preciso agora recorrer à noção de *projeto*. Este o ponto em que chegaremos às questões últimas sobre o tempo em Merleau-Ponty.

V

É certo, por um lado, que a consciência, para emergir como consciência, "necessita desenvolver-se no múltiplo": é uma potência de atribuição de sentido a uma multiplicidade de conteúdos temporalmente singularizados. Mas é preciso evitar a tentação de transformar esta consciência numa instância autônoma distinta do processo de atribuição de sentido, como se houvesse de um lado a consciência, de outro, "suas manifestações distintas" legíveis na série do tempo; ao contrário, a *Phénoménologie de la Perception* passará a reduzir, a partir de agora, as duas rodas que formavam a engrenagem do tempo a uma única peça, bastando para tanto recuarmos agora para um território mais fundamental. "Não devemos", insistirá Merleau-Ponty, "realizar à parte nem a potência indivisa, nem suas manifestações distintas, a consciência não é nem uma ou outra, ela é uma e outra, ela é o movimento mesmo da temporalização, e, como diz Husserl, de « fluxão », um movimento que

⁴⁸ Cf. id.

se antecipa, um fluxo que não se deixa" ⁴⁹. A multiplicidade dos presentes passa agora a ser o suporte sobre o qual se apóia "um projeto global ou uma vista do tempo e do mundo".

Pela descrição da série dos campos de presença e de seu encaixe recíproco feita pela forma estendida do gráfico de Husserl, percebia-se que a chegada de um novo presente reconfigurava a *Abschattung* porvir, agora "realizada". Em contrapartida, o passado era igualmente "reconfigurado" pela chegada de um presente e pela passagem do presente a passado: é "por transparência" que passo a ver agora o passado próximo, e "por transparência" do atual presente, devendo estes termos – "por transparência" – indicar, (1) que o presente perdeu agora a realidade que o distinguia da plebe dos outros momentos meramente "irreais" do tempo e, (2) que, tornando-se passado, passará a possuir uma camada de sentido posta pela vigência do atual presente. Ora, é claro que a oposição realidade/irrealidade (realidade do presente, irrealidade dos horizontes porvir e passado) remetem a um mecanismo mediante o qual os horizontes possam constituir-se "por oposição" ao presente, e, sobre este mecanismo de base, os diversos campos de presença. A tentação, agora, seria de recorrer a um conjunto de faculdades – a memória e a imaginação – e *explicar* o mecanismo da temporalização através delas: a memória guarda os presentes tornados passados e fornece os elementos que a imaginação combinará para "projetar" um presente porvir. Mas esta solução fácil apenas recolocaria o problema num outro nível, pois ainda cumpriria saber o que limitaria a potência combinatória infinita da imaginação *àquele* porvir esperado, e que faz com que o passado se transfigure na memória, assumindo uma configuração diferente à medida que os novos presentes depositam sobre o passado mais e mais "camadas de significação". Noutros termos: em que consistem, em última instância, essas "camadas de significação" e como pode-se dizer que são "depositadas" ou "projetadas"? A solução apresentada pela *Phénoménologie de la Perception* consiste em identificar consciência e temporalidade e, a partir daqui, deduzir a possibilidade da reflexão. Repassemos a argumentação passo a passo, uma vez que se trata de um ponto crucial.

⁴⁹ *Phénoménologie de la Perception*, p. 485-6.

"[...] Toda consciência, como projeto global, perfila-se ou manifesta-se a si mesma em atos, experiências, « fatos psíquicos » em que ela se reconhece. É aqui que a temporalidade esclarece a subjetividade. Jamais compreenderemos como um sujeito pensante ou constituinte pode colocar-se ou aperceber-se ele mesmo no tempo. Se o *Ku* [*Je*] é o *Ku* transcendental de Kant jamais compreenderemos que ele possa em caso algum confundir-se com seu rastro no sentido interno, nem que o eu [*moi*] empírico seja ainda um eu. Mas se o sujeito é temporalidade então a autoposição cessa de ser uma contradição porque exprime exatamente a essência do tempo vivo. O tempo é « afecção de si por si »: aquele que afeta é o tempo como impulso e passagem na direção de um porvir; o que é afetado é o tempo como série desenvolvida dos presentes; o afetante e o afetado são apenas um, porque o impulso do tempo nada mais é do que a transição de um presente a um presente. Esta ek-stase, esta projeção de uma potência indivisa num termo que lhe é presente é a subjetividade" ⁵⁰.

Se o presente, para constituir-se como tal, *por uma necessidade de essência* deve constituir-se como *presente de um porvir que o substituirá* e, portanto, como um *presente que virá a tornar-se passado*, segue-se que na própria série dos presentes o tempo oferece uma manifestação de si mesmo. É assim que o fluxo originário "deve necessariamente dar-se uma « manifestação de si mesmo »", sendo essencial ao tempo não apenas ser "tempo efetivo ou que escoo, mas ainda tempo que se sabe, pois a explosão ou a deiscência do presente na direção de um porvir é o arquétipo da *relação de si a si* e desenha uma interioridade ou uma ipseidade" ⁵¹. Vimos nos capítulos anteriores que a reflexão não podia constituir-se, agora, como identificação de uma consciência com ela mesma, "identidade imóvel consigo", sendo necessário opor-lhe uma reflexão que, sem ser *empírica*, submete-se ao tempo. Temos agora já os elementos para construí-la.

Em primeiro lugar, cumpre identificar o que será agora a subjetividade. É *por essência* que o presente é um conteúdo que *anuncia* mais do que ele mesmo contém. "Esta ek-stase, esta projeção de uma potência indivisa num termo que lhe é presente é a subjetividade"; "a subjetividade não é a identidade imóvel consigo mesmo: é-lhe, como ao tempo, essencial, para ser subjetividade, abrir-se a um Outro e sar de si" ⁵². Segue-se que

⁵⁰ *Phénoménologie de la Perception*, p. 486-7. Merleau-Ponty indica que a expressão "afecção de si por si" é empregada por Kant para referir-se ao *Gemüt*, tendo sido aplicado por Heidegger ao tempo em *Kant und das Problem der Metaphysik*.

⁵¹ id. Valeria a pena talvez reproduzir aqui a citação de Heidegger, na mesma página: "Als reine Selbstaffektion bildet (die Zeit) ursprünglich die endliche Selbstheit dergestalt daß das Selbst so etwas wie Selbstbewußtsein sein kann". É a própria constituição da reflexão finita pelo tempo que, como veremos, está explicitamente sendo construída aqui.

⁵² id.

a subjetividade desaparece como instância autônoma que se justapõe aos conteúdos ou que os contém – papéis que o empirismo e o intelectualismo necessariamente precisavam atribuir-lhe, já que derivavam o processo de constituição do sentido das operações subjetivas – para *estar contida* no fluxo do tempo ou ser a ele reduzida, passando a ser identificada agora com o processo mesmo de autoconstituição do tempo. A subjetividade é (e o “é” aqui denota não atribuição, mas *identidade*) a autoposição de um conteúdo presente como *presente*, portanto como um conteúdo que *foi futuro* e que *será passado*, construindo assim toda a série do tempo e dos campos de presença: “se o sujeito é temporalidade, então a autoposição [do sujeito, que é a autoposição do presente como tal] cessa de ser uma contradição *porque ela exprime exatamente a essência do tempo vivo*”⁵³. O fato de que cada conteúdo presente de minha experiência anuncia mais do que contém realmente – a este descompasso chamaremos consciência. “É assim que a temporalidade esclarece a subjetividade”.

Dado este primeiro passo, é possível construir um segundo a partir do primeiro. Se o tempo é “afecção de si por si”, e se a subjetividade é um outro nome para o processo de autoconstituição do tempo, então é possível construir uma *dobra* do fluxo do tempo sobre si mesmo.

“Não devemos representar o sujeito como constituinte e a multiplicidade de suas experiências ou de suas *Erlebnisse* como constituídas; não devemos tratar o Eu transcendental como o verdadeiro sujeito e o eu empírico como sua sombra ou seu rastro. Se a relação entre eles fosse essa poderíamos retirarmo-nos para o constituinte e esta reflexão arrebataria [*crèverait*] o tempo, ela seria sem lugar e sem data. Se, de fato, mesmo nossas reflexões mais puras aparecem-nos retrospectivamente no tempo, se há inserção no fluxo de nossas reflexões sobre o fluxo [nota: “o que Husserl, nos inéditos, chama de *Einstroemen*”] é que a consciência a mais exata de que somos capazes encontra-se sempre como que afetada por si mesma ou dada a si mesma, e porque a palavra consciência não tem nenhum sentido fora desta dualidade”⁵⁴.

Meu *salto* para o interior de um campo de presença qualquer é, ele próprio, um momento do tempo. Se é por um ato da consciência que passo do presente a um outro campo de presença, esse mesmo ato é, para empregar um termo pouco adequado, *datado* e, assim, contido no fluxo. A possibilidade da reflexão é agora garantida pelo fato de que me lembro de haver lembrado, pelo fato de que o *reabrir* um

⁵³ id. grifos nossos.

⁵⁴ *Phénoménologie de la Perception*, p. 488-9.

campo de presença passa a ser *momento* de um outro, encaixando-se nele. E é porque o ato se encaixa no mesmo fluxo como instante ("sem que tenhamos necessidade de colocar atrás dele um outro fluxo para tomar consciência dele" ⁵⁵) de um campo de presença – como *Jetzt*, que, enquanto tal, perfila-se como *Abschattung* – que poderá surgir a ilusão de uma consciência alheia ao tempo. Essa ilusão retrospectiva, ilusão própria do objetivismo, surge quando reabro, agora num terceiro momento, o campo de presença em que me lembro de haver lembrado. Noutros termos: em primeiro lugar, tenho uma experiência, que se torna passado e portanto adquire o caráter, para mim, agora, de um "horizonte" co-presente e que é o presente de um campo de presença. Em seguida, reabro, por um ato, esse campo de presença, relembro minha experiência passada. O ato, agora, tornou-se parte do fluxo, portanto contido em certo presente de certo campo de presença. Num terceiro momento, reabro esse segundo campo de presença, transformando meu *ato de rememoração em objeto* ("lembro-me de que lembrei"). É grande a tentação, agora, de hipostasiar esse "tema" de meu segundo ato de rememoração, sobretudo se for repetido e, assim, apresentar uma identidade no tempo, passado a pensá-lo como *ato de uma consciência*.

E é o mesmo ato que origina essa ilusão – e sua contrapartida: a série dos momentos justapostos do tempo – que proíbe, como se pode depreender, que a consciência seja algo mais que a temporalização, entendida, vale repetir, como a natureza, dos conteúdos da experiência, de anunciarem algo mais do que imediatamente apresentam. A reflexão é uma possibilidade de uma experiência cuja lei é a temporalidade: *a reflexão é o tempo tematizando a si mesmo*. "É pela temporalidade que pode haver sem contradição ipseidade, sentido e razão" ⁵⁶.

Se o tempo é assim construído, ele oferece também – e por mais paradoxal que isto possa parecer – a possibilidade última de "um recurso contra ele mesmo". Para tanto é preciso lembrar mais uma vez – e insistir nisso – que a forma da subjetividade é *idêntica* (no sentido de que *é a mesma coisa*) à forma da temporalidade, de sorte que os traços que definem a temporalidade são os mesmos que caracterizarão a subjetividade. Teremos então

⁵⁵ *Phénoménologie de la Perception*, p. 487.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 487.

uma inversão do quadro clássico do problema; a partir de agora, não é a subjetividade que constitui o tempo, mas o inverso – o tempo constitui a subjetividade pelo fato de que o tempo se autoconstitui e, assim, é a subjetividade. Pode-se agora retraduzir a subjetividade nesta nova linguagem, de sorte que

"Nada do que se diz do sujeito é falso: é verdade que o sujeito como presença absoluta a si é rigorosamente indeclinável, e que nada poderia advir-lhe que ele não carregue em si mesmo o esboço; é verdade também que ele se dá emblemas de si mesmo na sucessão e na multiplicidade, e que estes emblemas são ele, uma vez que sem eles ele seria como um grito inarticulado e não chegaria nem mesmo à consciência de si" ⁵⁷.

Ora, a retradução, que permitirá que as características clássicas da subjetividade sejam agora transferidas ao tempo, deverá pressupor, segundo a *Phénoménologie*, o esclarecimento do conceito de "síntese passiva". Se por *síntese* entende-se um *ato* de composição, é de supor que o conceito de síntese envolva o de uma *atividade* particular; uma "síntese passiva" seria, à primeira vista, uma *contradictio in adjecto*, um quadrado redondo em que a propriedade atribuída contradiz os atributos da noção à qual se atribui a propriedade.

"Falando de uma síntese passiva, pretendeu-se dizer que o múltiplo é penetrado por nós e que, todavia, não somos nós que efetuamos sua síntese. Ora, a temporalização, por sua natureza mesma, satisfaz a estas duas condições: é visível, com efeito, que não sou o autor do tempo, não mais do que dos batimentos do meu coração, não sou eu que tomo a iniciativa da temporalização; não escolhi nascer e, uma vez que nasci, o tempo funde-se através de mim, faça o que fizer" ⁵⁸.

O que indica que *sofro* a passagem do tempo e, desta perspectiva, sou passivo e nada posso fazer. Se reconheço ao tempo um caráter subjetivo – "o múltiplo é penetrado por nós" inem por isso "somos nós que efetuamos sua síntese", entenda-se, por uma operação subjetiva. O caráter subjetivo presente no múltiplo está em apresentar algo mais do que o imediatamente contido, não no fato de que sou eu, como espontaneidade pura, quem realiza a síntese do tempo. Trata-se, pois, de uma síntese que é processada *pela própria lógica do comportamento dos conteúdos na experiência*, sem uma *atividade* subjetiva que intervenha no processo. É o tempo que se "autoconstitui" enquanto tal.

⁵⁷ *Phénoménologie de la Perception*, p. 488.

⁵⁸ id.

"O que se chama de passividade não é a recepção por nós de uma realidade estranha ou a ação causal do fora sobre nós: é um investimento, um estar em situação, antes do qual não existimos, que recomeçamos perpetuamente e que é constitutivo de nós mesmos. Uma espontaneidade « adquirida » de uma vez por todas e que « se perpetua no ser em virtude do adquirido », é exatamente o tempo e é exatamente a subjetividade" ⁵⁹.

Por esse prisma, a distinção clássica entre a passividade e a atividade se esvai, e, se a subjetividade é o tempo, ela é tanto passiva – "faça-se o que se fizer" ela continuará a ser o tempo – quanto pura atividade de síntese, portanto identificada à espontaneidade do tempo. Ora, se é assim, se sou passivo porque sofro o tempo, que sou eu, sou espontâneo porque tempo é síntese pura de multiplicidades, e posso usar essa espontaneidade que é o tempo como alavanca para erguer-me por sobre ele.

"[...] Este jorro do tempo não é um simples fato que eu sofro, posso encontrar nele um recurso contra ele mesmo, como ocorre numa decisão que me engaja ou num ato de fixação conceitual. Ele me arranca daquilo que eu ia ser, mas me dá ao mesmo tempo o meio de me agarrar à distância e de me realizar como eu. [...] Não pode ser o caso, pois, de deduzir o tempo da espontaneidade. Não somos temporais porque somos espontâneos e, como consciências, arrancamo-nos de nós mesmos, mas, ao contrário, o tempo é o fundamento e a medida de nossa espontaneidade, a potência de ir além e de « nadificar » que nos habita, que somos nós mesmos, nos é ela mesma dada com a temporalidade e com a vida. Nosso nascimento ou, como diz Husserl em seus inéditos, nossa « generatividade » [*généralité*] funda, ao mesmo tempo, nossa atividade ou nossa individualidade, e nossa passividade ou nossa generalidade, essa graqueza interna que nos impede de obter jamais a densidade de um indivíduo absoluto. Não somos, de uma maneira incompreensível, uma atividade acrescentada a uma passividade, um automatismo sobrepujado por uma vontade, uma percepção sobrepujada por um juízo, mas inteiramente ativos e inteiramente passivos porque somos o surgimento do tempo" ⁶⁰.

O mecanismo é relativamente simples. No caso de uma decisão ou da fixação de um conceito, da primeira vez, por exemplo, em que compreendi o *cogito* de Descartes ou quando me decidi escrever um texto, esta *decisão* ou este *ato* da intencionalidade "de ato" passa, como tudo o mais, a fazer parte de um certo presente. Passado este instante, o conceito ou a decisão permanecem no meu horizonte de retensão, num campo de presença à minha disposição. Não desaparecem. Mas também não se eternalizam. Permanecem "co-presentes", e é por essa razão que o tempo "me arranca daquilo que eu ia ser, mas me dá ao mesmo tempo o meio de me agarrar à distância e de me realizar como eu". É claro que jamais serei inteiramente indivíduo, pois um novo presente ganha lugar

⁵⁹ *Phénoménologie de la Perception*, p. 488-9.

⁶⁰ *Phénoménologie de la Perception*, p. 489.

empurrando para o passado seu predecessor e exigindo que eu me reconstrua como individualidade através do mecanismo descrito acima; e é verdade também que, permanecendo no horizonte, co-presentes, o conjunto de meus atos me impede de dissolver-me também por completo no tempo. Ora, desde que posso reabrir um campo de presença, vinculando um conceito pensado ao presente e, por assim dizer, "ressuscitando-o", posso também manter vivo um projeto de vida forjado numa certa decisão em certo momento. Ao contrário do que ocorre em Sartre, o projeto não é a expressão de uma determinação ontológica do "Para-si" – a pura espontaneidade da negação, de onde o tempo seria derivado⁶¹. O projeto é uma possibilidade aberta pelos horizontes protensivo e retensivo que constituem a temporalidade; é a temporalidade que, para Merleau-Ponty, fundará agora a espontaneidade, a possibilidade de um projeto, com ela um esquema de ação na realidade e, por fim, a liberdade⁶².

Vinculados desta maneira reflexão, subjetividade, consciência, "fixação conceitual" e "decisão que me engaja" à forma do tempo – são, todos, apenas figuras do processo pelo qual o tempo dobra-se sobre si mesmo – pode-se entrever as conseqüências no tocante à caracterização do método da filosofia (a reflexão filosófica e o emprego das essências). Que a forma do tempo é a forma suprema, e para que não reste dúvida de que a subjetividade é constituída pelo tempo, basta lembrar a introdução do conceito de *presença* nas páginas finais do capítulo da *Phénoménologie de la Perception* sobre a temporalidade:

"Mas a análise do tempo não era apenas uma ocasião de repetir o que tínhamos dito a respeito do mundo. Ela esclarece as análises precedentes porque faz aparecer o sujeito e o objeto como dois momentos abstratos de uma estrutura única que é a *presença*. É pelo tempo que se pensa o ser, porque é pelas relações do tempo sujeito e do tempo objeto que se pode compreender as do sujeito e do mundo. Apliquemos aos problemas pelos quais começamos a idéia da subjetividade como temporalidade. Perguntávamo-nos, por exemplo, como conceber as relações da alma e do corpo e era uma tentativa sem esperança aquela de reatar o para-si a um certo objeto em-si do qual ele não teria de sofrer a operação causal. Mas se o para-si, a revelação do si a si, é apenas o vazio [*creux*] em que o tempo se faz, e se o mundo « em si » é apenas o horizonte de meu presente, então o problema reduz-se a saber como um ser que é porvir e passado possui também um presente, – isto é, ele se suprime uma vez que

⁶¹ Cf. a nota da p. 489, onde Sartre é criticado.

⁶² Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 496-520.

o porvir, o passado e o presente são ligados no movimento de temporalização" ⁶³

Todos os problemas filosóficos traduzem-se agora em considerações sobre a temporalidade, que não é senão a forma que o mecanismo da *expressão* assumirá. Tudo reduz-se, pois, a pensar com rigor a temporalidade.

VI

Nas *Lições sobre a Consciência Interna do Tempo*, Husserl já havia tematizado boa parte dos tópicos anteriores: o *fluxo* da consciência; a necessidade de essência de o fluxo jamais acabar, necessidade vinculada àquela de a consciência constituir-se apoiando-se num fluxo; os atos da consciência, e em particular, os atos de reflexão, usando o impulso do fluxo para realizarem-se e, finalmente, tornando-se, porque "datados", momentos do fluxo ⁶⁴. Todavia, Husserl pensava o fluxo como interno à consciência, e se este *interno*, como de hábito, não deverá significar *contido em*, nem por isso as relações consciência-fluxo deixam de ser extrínsecas. Precisemos: consciência e fluxo continuam sendo dois *termos* de uma totalidade, mesmo se vinculados por uma relação de essência e impensáveis um sem o outro. A operação merleau-pontyana consistiu em reduzir a consciência ao fluxo, é claro, operação permitida porque agora o fluxo, por sua autoconstituição essencial, dispensa a ajuda de uma atividade da consciência. Desde que se passou a pensar a atividade da consciência — como fez Husserl — fora da retórica das atividades das faculdades, portanto única e exclusivamente pela ótica das relações de essência, bastava um pequeno deslocamento para atribuir à "estrutura mesma" da "autoconstituição" do tempo todas as características que antes decorriam da atividade de uma consciência constituinte. Agora poder-se-á dispensar esse expediente, agora bastará descrever eideticamente o fluxo para descobrir em sua estrutura essencial "horizontes", "noemas co-presentes", a necessidade de um presente ser substituído por um futuro, campos de presença, etc., enfim, todas as dimensões que constituem a subjetividade, se compreendida como o signo do desnível entre o dado imediato e o dado visado. A subjetividade

⁶³ *Phénoménologie de la Perception*, p. 492-3.

⁶⁴ Cf. *Léçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1964, Suplemento IX, p. 158.

sequer será vazia, ou, se se preferir, puro "nada" que se opõe a um "ser maciço". O tempo absorverá em si a subjetividade, ou ainda, a subjetividade espalhar-se-á por entre os interstícios da experiência.

É, pois, evidente que a tematização do tempo na *Phénoménologie de la Perception* é, na realidade, a tematização da experiência do seu ponto de vista mais geral. A experiência constitui-se *pelo mecanismo do tempo*. É evidente, também, que se a reflexão sobre a experiência é, ela própria, um momento da experiência, deve submeter-se à forma do tempo. Vimos como ocorre essa submissão, como a reflexão e seus produtos inserem-se, como tudo o mais, no interior de um campo de presença, como nem por isso ela se perde, podendo, como qualquer ato de "fixação conceitual", serem "ressuscitados" num outro momento. Resta-nos investigar, finalmente, como a reflexão se insere no *Lebenswelt*, submetendo-se assim à temporalidade, e como os produtos da reflexão – as descrições de essência das relações vigentes no *Lebenswelt* – estão sujeitos a apresentarem-se através da temporalidade. Essa será, como podemos imaginar, a forma que um discurso filosófico não-ingênuo deverá assumir.

A REFLEXÃO E O TEMPO**I**

Concebido o tempo dessa maneira, é perfeitamente possível compreender como ocorre a reflexão do tempo sobre si mesmo: utilizando a estrutura do fluxo, a tematização do tempo resume-se à reabertura de um campo de presença onde aparece, como momento de seu presente, um campo de presença anterior. Sendo o tempo "bidimensional", cada campo de presença exprime a série inteira dos presentes reais; assim, ao encaixarmos um campo de presença no interior de outro, ou melhor, ao tematizarmos um campo de presença particular estaremos tematizando a própria temporalidade. E, se todas as relações expressivas do *Lebenswelt* obedecem à estrutura do tempo – ela não é senão a forma da intencionalidade – tematizar o tempo é tematizar a forma geral da expressão, a forma geral da experiência portanto. É esta a regra geral que a experiência obedece, e é também, dada sua estrutura, a condição de possibilidade de sua própria tematização. Se posso falar significativamente *do Lebenswelt, da experiência*, etc., enquanto totalidades é porque, embora elas jamais me sejam dadas em pessoa, elas me são oferecidas como horizontes, ou, mais precisamente, como um campo de presença. O campo de presença, com seus horizontes *indefinidos* de protensão e retensão, estiliza o conjunto de conteúdos imediatos possíveis da experiência, de sorte que é por meio do campo de presença que uma essência descoberta pode aspirar a legislar sobre o *Lebenswelt*. Pode-se entender agora o papel arquitetônico que desempenha o capítulo sobre o tempo na arquitetura da *Phénoménologie*, porque Merleau-Ponty dizia que as "questões últimas" só poderiam ser examinadas após o detalhamento da forma da temporalidade e, enfim, porque, com a forma do tempo, era possível compreender finalmente como

"subjetividade, sentido e razão" eram possíveis no interior da experiência.

Este esquema geral exige, contudo, o exame detalhado de cada um dos temas que a fenomenologia lega a Merleau-Ponty. Cumpre agora reconstruir, passo a passo, a partir dessa descrição do tempo, dois conceitos básicos: o de *reflexão* e o de *essência*. Exatamente que propriedades essas duas noções adquirirão a partir de agora? Mais ainda, é preciso perguntar se agora através deles a experiência poderá ser tratada com rigor, o que para a fenomenologia não poderia significar outra coisa senão a descrição da experiência (inclusive da reflexão) que não reproduzisse, mais uma vez, as estruturas dos objetos. Resta-nos verificar como a submissão ao tempo poderia tornar a reflexão "rigorosa". A consequência do emprego deste expediente será, como veremos no final, a descoberta de uma racionalidade da experiência com a qual nenhum clássico poderia sonhar.

II

Boa parte do capítulo sobre o *cogito* na *Phénoménologie de la Perception* dedica-se à desmontagem da aparente necessidade de um *cogito* do tipo cartesiano. Em princípio ao menos, parece evidente, contra o realismo na teoria do conhecimento, que "a experiência mesma das coisas transcendentais só é possível se carrego e encontro em mim mesmo o projeto delas"¹. Ora, se as coisas a meu redor me parecem *independentes de mim*, isso só pode ser o indício de uma *interpretação* de meu espírito, pois, afinal, ignoro o que elas são em si. Abstraída toda a "camada de sentido" sobreposta às coisas, elas não são, em si, senão um "sabe-se lá o quê" (*on ne sait quoi*), algo definível negativamente e, em certa medida, inefável. Se a árvore deixa de ser um "x" amorfo para tornar-se, para mim, árvore, com tudo o que isso *significa* (um objeto, tridimensional, temporal, ser vivo, etc), é porque deveria haver uma atividade do espírito que, sem cessar, dá sentido à experiência. Se sou capaz de reconhecer a árvore, é porque "o contacto efetivo da coisa revela em mim uma ciência primordial de todas as coisas e porque minhas percepções finitas e determinadas são as manifestações parciais de um poder de conhecimento que é coextensivo ao mundo e que o desdobra de um lado ao outro"². Noutros

¹ *Phénoménologie de la Perception*, p. 423.

² *Phénoménologie de la Perception*, p. 424.

termos: o intelectualismo (pois é contra ele que, mais uma vez, se está argumentando aqui), ao distinguir entre o conteúdo da experiência e sua forma, teve de postular concomitantemente uma atividade sintética do sujeito, atividade a qual se pode por princípio desvendar bastando, para isso, apenas atentar para a camada de sentido sobreposta à experiência e que, *por hipótese*³, não lhe pertence:

"Todo pensamento de algo é, ao mesmo tempo, consciência de si, caso contrário ele não poderia ter objeto. Na raiz de todas as nossas experiências e de todas as nossas reflexões encontramos, pois, um ser que se reconhece a si mesmo imediatamente, e porque ele é sem saber de si e de todas as coisas, e que conhece sua própria existência não por constatação e como um fato dado, ou por inferência a partir de uma idéia dele mesmo, mas por um contacto direto com ela. A consciência de si é o ser mesmo do espírito em exercício"⁴.

É desnecessário retornarmos a toda a argumentação de Merleau-Ponty contra o "intelectualismo": já pudemos examinar seus traços gerais nos capítulos anteriores. Lembremos apenas de uma consequência *necessária* desta estratégia: no caso cartesiano, se o pensamento é uma pura atividade constituinte, deverá ser *ipso facto* pura consciência. Mas, se é assim, não só a reflexão necessita ser pensada como coincidência do ato de constituição com ele próprio – o que não trará problema algum se a consciência, para poder ser constituinte, deve ser autoconsciência –, mas, indo mais longe, é a própria eternidade que deve estar definindo a subjetividade (o tempo, é claro, sendo constituído, como qualquer outro sentido). "A eternidade compreendida como o poder de abraçar e de antecipar os desenvolvimentos temporais numa só intenção seria a definição mesma da subjetividade"⁵. Assim, em qualquer patamar que nos coloquemos (no nível da percepção, no nível da constituição das significações, digamos, "não-naturais", onde vigora a "intencionalidade de ato" – geometria, discurso), é sempre o pensamento que se guia a si mesmo e compara o fim do processo constitutivo que ele se colocou com cada um dos passos da constituição, implicando assim que ele seja consciente de todo o processo e, portanto, autoconsciência pura. É apenas desse modo que se poderá – dizem os intelectualistas – ultrapassar o paradoxo platônico de um objeto do saber que se procura conhecer sem, todavia, ser a princípio

³ Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 424: "Se encontro ao meu redor coisas não pode ser porque elas estão aí efetivamente, pois, desta existência de fato, *por hipótese*, nada sei". (Nós grifamos). O que se deve observar é o caráter de postulado deste princípio.

⁴ *Phénoménologie de la Perception*, p. 426.

⁵ Id.

conhecido ⁶. Constituição, autoconsciência e eternidade são, desta forma, as propriedades do *cogito* que consistentemente devem ser-lhe atribuídas desde que se assumiu a perspectiva de que significação e sinal são exteriores um ao outro ⁷.

É desnecessário retornarmos às conseqüências, segundo Merleau-Ponty, dessa estratégia de decodificação da experiência: incapacidade de distinguir-se (e portanto de compreender-se) entre passividade e atividade, entre percepção ilusória e percepção real, de dar conta da intersubjetividade, do caráter finito da reflexão, etc ⁸. O que se deve notar é que a *Phénoménologie* vinculará, explícita e imediatamente, a necessidade de compreender o *cogito* e, ao mesmo tempo, vinculá-lo à temporalidade:

"Constatamos aqui a necessidade de encontrar um caminho entre a eternidade e o tempo fragmentado do empirismo e de retomar a interpretação do *cogito* e aquela do tempo. reconhecemos, de uma vez por todas, que nossas relações com as coisas não podem ser relações externas, nem nossa consciência de nós mesmos a simples notação de acontecimentos psíquicos. Só percebemos um mundo se, antes de serem fatos constatados, este mundo e esta percepção são pensamentos nossos. Resta por compreender exatamente o pertencimento do mundo ao sujeito e do sujeito a ele mesmo, esta *cogitatio* que torna possível a experiência, nossa exposição [*prise sur*] às coisas e a nossos « estados de consciência ». Vemos que ela não é indiferente ao acontecimento e ao tempo, que ela é, antes, o modo fundamental do acontecimento e da *Geschichte*, cujos acontecimentos objetivos e impessoais são formas derivadas e, enfim, que o recurso à eternidade só se tornou necessário por uma concepção objetiva do tempo" ⁹.

As páginas seguintes da *Phénoménologie* encarregar-se-ão de desmontar, passo a passo, a necessidade de recorrer a um *cogito* constituinte para dar conta da experiência.

Em primeiro lugar, não é preciso recorrer a ele para compreender a percepção. O cartesianismo não tinha dúvidas de que, se o conteúdo de verdade da percepção é passível de dúvida, o mesmo não ocorre com o "pensamento de perceber". O pensamento de perceber consistiria na consciência do objeto com o ato de visar, de sorte que o ato se preencheria a si próprio e ofereceria uma evidência adequada e a toda prova. O mesmo não se poderia dizer das pretensões "veritativas" da percepção que, por essência, só me poderiam dar o objeto por perfis e jamais numa intuição adequada; assim sendo, para o cartesiano a

⁶ Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 425.

⁷ Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 424.

⁸ Merleau-Ponty retoma rapidamente essas dificuldades entre as p. 426-9 do capítulo sobre o *cogito* da *Phénoménologie de la Perception*.

⁹ *Phénoménologie de la Perception*, p. 428-9.

atitude fundadora da reflexão deveria consistir em recuar do percebido ao perceber, em suspender metodologicamente a pretensão de verdade da percepção e permanecer apenas com a certeza de que *há* percepção. Resta saber se essa dúvida sobre o percebido não atingiria a percepção mesma. Pois é essencial à percepção *apresentar-me um objeto como percebido*. Posso duvidar da existência do objeto percebido *se e somente se* duvidar que percebo, ou seja, se mudar qualitativamente a natureza do ato. É assim que, ao duvidarmos *do que vemos*, duvidamos, correlativamente, *que vemos*: perguntar-se se o que se vê é uma ilusão é o equivalente exato de perguntar-se se se vê realmente (ou se não se alucina, ou imagina, etc). "A percepção", dirá a *Phénoménologie*, "é justamente este gênero de ato em que não poderia ser o caso colocar à parte o ato ele mesmo e o termo sobre o qual ele versa" ¹⁰. A conseqüência é inevitável: se ter acesso ao percebido e perceber são idênticos (duvidar do percebido e duvidar que se percebe são equivalentes), então a certeza de que se percebe é equivalente à certeza de ter-se acesso ao percebido (se tenho certeza de que percebo, tenho certeza de que tenho acesso a algo, por definição), e assim o "pensamento de perceber" é tão certo – ou incerto – quanto o pensamento de ter acesso a algo. A conseqüência é que uma reflexão rigorosa não deve ter como produto final nem a idéia de que a percepção, à maneira do empirismo, se reduz à recepção e à montagem de fatos (a consciência não é um *continente* cujo *conteúdo* seriam as sensações) nem a de que a consciência é atividade pura de constituição, e que a reflexão coincidiria com essa atividade. Se a percepção apresenta como conclusão sempre mais do que o "permitido pelas suas premissas", se a percepção não se reduz à sensação mas *apresenta*, com elas, um sentido, então o *cogito* deve fazer-me recuar na direção de uma interioridade a partir da qual esse processo de autoconstituição da percepção seja *explicitado*. A reflexão, portanto, longe de fazer com que o investigador coincida com uma atividade constituinte, é apenas, agora, o passo preliminar de uma descrição do comportamento do "campo transcendental"; todavia, se ela deve guardar-se de "sobrevoar" esse campo (o que, caso contrário, redundaria em perder todo o esforço empreendido até agora para não recair nas dificuldades das reduções anteriores) é preciso que ela preserve sua "finitude", ou seja, que apenas uma região do campo de fenômenos seja investigada por vez. Como veremos, a condição para tanto será assegurar seu vínculo com a temporalidade. Por enquanto, contudo, atentemos para essa primeira conclusão: mais uma vez, a

¹⁰ *Phénoménologie de la Perception*, p. 429.

reflexão não é concebível como a coincidência de uma atividade constituinte consigo mesma.

Mas o adversário não se daria por vencido e poderia argumentar que, se a reflexão como identificação do eu com o eu, como oferecendo-me uma certeza resistente a qualquer dúvida não pode efetivar-se na percepção, o mesmo não se poderia dizer dos "fatos psíquicos". Nesse caso ao menos seria tão absurdo pensar que um sentimento ou uma manifestação da vontade não são conscientes de si, quanto tentar conceber uma "dor de dentes inconsciente". Se perceber e ter acesso a um objeto eram termos co-definíveis, agora parece que sentir e ter acesso a um sentimento também parecem sê-lo. Os sentimentos, então, "fabricam seus objetos" e, se podem enganar-nos a respeito do real, nem por isso podem nos enganar "a respeito deles mesmos". "A aparência é realidade em mim, o ser da consciência é de se aparecer" ¹¹. Ao fenomenólogo restaria provar, então, que "posso ter um sentimento falso", o que soaria, à primeira vista, absurdo: como tornar bipolares, para o sujeito que as enuncia e ao qual elas se referem, as proposições que descrevem estados internos? Maluquice que qualquer pessoa sensata nem sequer perderia o tempo tentando entender. "Um amor ou uma vontade que não teria consciência de si seria um amor que não ama, uma vontade que não quer, como um pensamento inconsciente seria um pensamento que não pensa" ¹².

Em que sentido se pode falar de um sentimento "falso ou ilusório"? Tomemos o caso de um sentimento como o amor: de certo ponto de vista, é possível dizer que, "ao lado do amor verdadeiro, há um amor falso ou ilusório" ¹³. Desde o início é preciso tomar cuidado em não pensar o "amor falso" como consistindo num "erro de interpretação" ou numa atitude de má fé em que se aplicou o termo "amor" a emoções que bem se sabia não corresponderem a ele. No primeiro caso, comparei minha emoção presente com alguma da memória e falsamente tomei-as por idênticas, o que implicava não que o *sentimento* fosse falso, mas sim minha "classificação". No segundo, também, sei desde o começo que não se trata de amor, não me engano a seu respeito, e o termo "falso amor" só pode ser empregado – se puder sê-lo – metaforicamente. Para que o sentimento possa ser "falso" num sentido forte é preciso que ele se apresente com todas as características do "amor verdadeiro", de sorte

¹¹ *Phénoménologie de la Perception*, p. 432.

¹² *Phénoménologie de la Perception*, p. 433.

¹³ Id.

que possamos, no final, opor um "amor aparente" a um "amor real". Se isso puder ser feito, a ordem dos sentimentos e das emoções obedecerá à mesma estrutura da ordem perceptiva: *post festum* posso afirmar que meu amor era falso da mesma maneira que posso dizer que era falsa a percepção do tronco de árvore na praia. Se as emoções "se reconfiguram" da mesma maneira que os conteúdos perceptivos, então haverá emoções falsas tanto quanto há falsas percepções.

O caso do amor falso será aquele em que se apresentam todas as características do amor verdadeiro, mas que, após a experiência da "des-ilusão", ("após a revelação de minha ilusão *sobre mim mesmo*") reencontro

"sob este pretenso amor *outra coisa* que o amor: a semelhança da mulher « amada » e de uma outra pessoa, o tédio, o hábito, uma comunidade de interesses ou de convicção, e é exatamente isso que me permitirá falar de ilusão. Eu amava apenas *qualidades* (este sorriso, que se assemelha a um outro sorriso, esta beleza que se impõe como um fato, esta jovialidade dos gestos e da conduta) e não a *maneira de existir singular* que é a própria pessoa. E, correlativamente, não era apoderado inteiramente, regiões de minha vida passada e de minha vida futura escapavam à invasão, eu guardava em mim lugares reservados para uma *outra coisa*" ¹⁴.

Mas afinal, perguntará o adversário, o que é que tudo isso prova? Pois afinal ou eu não sabia disso, não sabia que amava "pela metade" – e então, se não sabia, a única solução é admitir que se tratava não de um amor "falso", mas de amor, pura e simplesmente, e de um amor que acabou; ou então eu sabia disso tudo desde o início – e então não houve amor algum jamais, e era, no máximo, por má fé que eu assim o chamava. Num caso como no outro não haveria "amor verdadeiro" por oposição ao "amor falso", mas amor, pura e simplesmente, oposto ao nada. E se é assim, seria absurdo pensar que não haveria transparência do "fato psíquico" a si mesmo, e a reflexão como coincidência daquele que reflete com o objeto sobre o qual reflete estaria garantida neste território: aqui, ao menos, a evidência como preenchimento completo do correlato intencional estaria assegurada.

É preciso, pois, demonstrar que pode haver amor, porém adjetivado – "falso". Qual a diferença? "Um amor verdadeiro termina quando eu mudo ou quando a pessoa amada mudou; um amor falso se revela falso quando retorno a mim" ¹⁵. No primeiro caso, ele desaparece, mas seu conteúdo de verdade permanece a ele vinculado: tenho certeza de

¹⁴ *Phénoménologie de la Perception*, p. 433-4.

¹⁵ *Phénoménologie de la Perception*, p. 434.

que amei a mulher que conheci há cinco anos atrás; hoje, não a amo mais: *aquela* mulher não mais existe, ou *eu mesmo* não mais existo. Nem por isso o amor *foi* falso: foi e permanece sendo verdadeiro, sem qualquer modificação. O mesmo não ocorre quando "volto a mim", e descubro que um amor havia sido, na realidade, entusiasmo ou admiração – particularmente quando eu realmente "desconhecia" o amor e me ocorre pela primeira vez de "amar verdadeiramente". Neste caso, a experiência da des-ilusão fará com que eu atribua o valor de verdade "falso" a meu amor – aquela emoção me aparecia como amor quando na realidade era admiração; já no caso anterior, ainda que o amor tenha desaparecido, não tendo havido a experiência da desilusão, não foi "falso". Se, andando na praia, vi uma canoa na areia, e amanhã, retornando, a canoa não está mais lá, isso não implica que não a tenha visto: significa apenas que ela desapareceu, talvez levada pelo mar; se, andando na praia, vejo um tronco e, chegando mais perto, percebo ser uma canoa, *neste caso apenas* posso dizer que "tive uma percepção falsa". Analogamente, quando *vivo* o amor, ele sempre parece ser verdadeiro, pois é apenas *após* o advento de uma nova emoção que passo a vê-lo como falso: absolutizar este momento final, esquecer a "série das des-ilusões" que precedeu a apresentação da experiência "verdadeira" é recair no mesmo equívoco que sustentava o intelectualismo – o privilégio da "percepção acabada" contra sua "história" ¹⁶. É somente assim que poderá surgir a idéia de que todo "fato psíquico" é transparente para si mesmo, e de que, ao menos aqui, a forma do tempo não tem vigência.

Um adversário turrão não se daria por convencido. Afinal, se não posso *ter certeza* nem mesmo de meus "estados de consciência", no limite não terei mais certeza de nada. "Não tendo definido, na consciência, a realidade pela aparência, não cortamos as ligações entre nós e nós mesmos e não reduzimos a consciência à condição de simples aparência de uma realidade inapreensível" ¹⁷. Se se parte da vigência geral da série do tempo, é preciso convir que, um futuro vindo a confirmar ou a negar o futuro visado que meu presente apresenta, não teremos acesso jamais a uma certeza e estaremos desprotegidos do flagelo de uma dúvida sem fim. O dilema colocar-se-

¹⁶ Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 436: "A idéia de uma consciência que seria transparente para si mesma e cuja existência limitar-se-ia à consciência que ela tem de existir não é tão diferente da noção de inconsciente: é, dos dois lados, a mesma ilusão retrospectiva, introduz-se em mim a título de objeto explícito tudo o que eu poderia, na seqüência, aprender sobre mim mesmo".

¹⁷ *Phénoménologie de la Perception*, p. 438.

ia, então, nos seguintes termos: ou *cogito*, no sentido de um ato de apreensão que contém a si mesmo, e assim, certeza equivalente ao princípio de identidade; ou, não havendo um ponto fixo de onde tudo o mais derive, estarei lançado na dúvida eterna, meu saber estando "numa perpétua revolução" ¹⁸ ou, nas palavras da *Phénoménologie*, lançar-me-ei numa "dúvida interminável" ¹⁹. E desde que se rejeitou a solução de assumir uma consciência absoluta, resta a segunda alternativa: como, então, se eu não tenho mais um acesso privilegiado a mim mesmo, ainda compreender esse estranho fenômeno, de que, aparentemente, temos consciência de nós mesmos? Afinal, se nem mesmo os sentimentos são transparentes para si próprios, quando haverá – se é que haverá – uma coincidência da subjetividade consigo mesma? No limite, a palavra "eu", quando usada por mim mesmo, deveria soar-me como um barulho sem sentido ²⁰.

Antes de tudo é conveniente observarmos que o *cogito* clássico, entendido como coincidência da atividade de conhecimento consigo própria, só era possível mediante uma assimilação da consciência ao território das coisas. Agora importa pouco se essa absorção ocorre no nível do conteúdo ou no nível da forma dos objetos: o importante é notar que a coincidência do sujeito consigo próprio se dá de uma única vez ou, a rigor, em vez alguma. Noutros termos: para o *cogito* clássico, o retorno da consciência a si mesma é uma propriedade inscrita na consciência desde sempre e desde sempre atualizada – uma consciência que não fosse, ao mesmo tempo, consciência de si, seria uma consciência inconsciente, no mínimo uma contradição. A transparência total da consciência de si é uma propriedade inscrita na definição clássica da consciência, portanto uma consequência tautológica do conceito de consciência: consequência da identificação da consciência como um *objeto* que coincide consigo mesmo e que, à

¹⁸ Schelling, *Von Ich als Prinzip der Philosophie*, op. cit., # 1. Schelling lançará mão do eu como princípio primeiro do saber basicamente por proporcionar um "fundamento seguro" para o conhecimento. Cf. id, ## 1-7.

¹⁹ *Phénoménologie de la Perception*, p. 438.

²⁰ Este ponto é fundamental uma vez que constitui uma das questões centrais da tradição da "filosofia analítica". Tudo se resume em saber como é possível uma tematização de si mesmo que não implica, contudo, na *identidade* da consciência consigo própria neste ato de tematização: como um enunciado do tipo "eu tenho dor de dentes" pode ser significativo para mim (e para outros, embora não da mesma maneira) se sua referência não é mais um fato mental. Deve-se notar que, para Wittgenstein, o enunciado "eu tenho dor de dentes" não será bipolar para aquele que o enuncia: não há como saber que se tem uma dor de dentes e, portanto, o enunciado não é testável. Para Merleau-Ponty, todavia, no limite o enunciado é bipolar, pois posso "enganar-me a respeito de mim mesmo", da mesma forma como me engano a respeito de um galho na praia ou uma canoa. Cf. a esse respeito, Silvia F. de Assis Saes, *Wittgenstein: Solipsismo e Linguagem*, tese de mestrado, 1992, USP, inédito.

diferença dos objetos comuns, só é sujeito porque é um objeto, transparente para si mesmo. O *cogito* clássico não está submetido ao tempo; não sei, três anos depois, que tive uma dor de dente: sei *ao mesmo tempo* que a tenho. Introduzir a temporalidade na construção mesma da consciência é, para a filosofia clássica, inconcebível.

Ora, se o que se está pedindo é algo como uma "demonstração num número finito de passos" de que, de fato, duvido ou amo, é claro que o dilema acima – ou *cogito*, ou dúvida interminável – não terá solução. A chave para a solução desta dificuldade reside, aos olhos de Merleau-Ponty, na reiteração da crítica a um daqueles equívocos do intelectualismo: é preciso evitar pensar a emergência da significação num conteúdo como *análoga* a uma *atividade predicativa*. Se é pela atribuição de um sentido aos dados apresentados na experiência – e não, mais uma vez, pela sua aparição concomitantemente à doação dos dados – que o sentido se constitui, então, de duas, uma: ou há coincidência e transparência desta atividade de si para consigo mesma (o que, em particular, engendra as dificuldades em compreender o mecanismo da ilusão, como vimos no capítulo II), ou não, e então só poderia haver dúvida interminável. Para encontrar uma solução intermediária é preciso rejeitar o pressuposto que sustenta essa concepção do *cogito*, notadamente, a de que o sentido seria a conclusão de um silogismo cujas premissas fossem os dados da experiência *despidos de qualquer forma*. Desde então, se a percepção, os fatos psíquicos, etc, já incorporam, na sua mera aparição, um sentido, sem que este decorra das operações da consciência, então o *cogito* só pode ser a *tematização explícita* de algo que se processa de maneira "não-tética", não discursiva, *antepredicativa* portanto. O *cogito* agora nada mais é do que o reconhecimento ou a tematização de algo que já *me aparecia* previamente constituído, seja no âmbito das minhas percepções "externas", seja no das minhas percepções "internas", e é este exatamente o significado do mote, amplamente repetido nos textos de Merleau-Ponty, de que a existência "precede" ou "ultrapassa" a consciência:

"Na proposição « eu penso, eu sou » as duas afirmações são, certamente, equivalentes, sem o que não haveria Cogito. Mas é preciso, ainda, entender o sentido desta equivalência: não é o *Ku* penso que contém, eminentemente, o *Ku* sou, não é minha existência que é reconduzida à consciência que tenho dela, é, inversamente, o *Ku* penso que está reintegrado no movimento de transcendência do *Ku* sou e a consciência à existência" ²¹.

²¹ *Phénoménologie de la Perception*, p. 439.

É difícil não reconhecer aqui a estrutura subjacente da temporalidade, e a possibilidade, aberta pela descrição do tempo, de tematização dos conteúdos apresentados por si próprios. Sabemos que esta "dobra" da série das *Abschattungen* sobre si mesma jamais encerrava o ciclo numa totalidade, o que era equivalente à impossibilidade de um *cogito* no sentido clássico de retorno da consciência para si mesma ou, se se preferir, de uma reflexão que, finalmente, se completasse. Mas o que não impedia que um campo de presença fosse parte de um outro e, da mesma forma, agora a passagem da dor à consciência da dor – entendida como sua tematização – é uma operação de segunda ordem que previamente exige a presença do fenômeno "dor". A dúvida, agora, passa a ser apenas uma ficção ou o produto de uma exigência exagerada que as aparências não podem, não devem e não pretenderam cumprir, a saber, a apresentação de uma *demonstração* de sua veracidade. Se nos colocamos no nível discursivo, se pedimos uma demonstração da existência da mesa ou da xícara de café, ou do amor ou do ódio "verdadeiros", é evidente que a demonstração irá fracassar e fracassará pelo simples fato de que qualquer *prova* será fraca perante a lembrança de que me enganei e me engano, e esta aparência atual *pode ser* uma mera *aparência*, que se mostrará como tal dentro de alguns instantes. Nenhuma aparência pode apresentar uma carta de nobreza de si mesma; mas resta saber se é legítimo pedir-lhes esse tipo de garantia que elas, por princípio, não podem nem pretenderam dar. A dúvida de Descartes, tal como a dúvida cética, ambas são a consequência da mesma exigência exacerbada: de que o território das evidências "não téticas" deva apresentar uma demonstração dedutiva de suas certezas.

O mesmo raciocínio que se aplicava ao domínio da percepção pode ser reproduzido, assim, no território dos fatos psíquicos, e o adversário poderá até mesmo estar de acordo sobre estes territórios, onde impera o "vago" e o "impreciso" das vivências "psicológicas". Mas parece ser evidente que no âmbito dos saberes *demonstrativos* – na lógica, na aritmética e na geometria, particularmente – pressupõe-se uma identidade constante de certos conteúdos visados, que rompe com a série "caleidoscópica" das aparências em permanente reconfiguração dos fenômenos psíquicos ou perceptivos. A consciência constante do triângulo *enquanto triângulo* – portanto, acompanhando esta consciência, uma "posse da consciência por si própria", uma consciência constante do ato de focar a figura do triângulo, logo, um *cogito* – é o que distingue a demonstração do geômetra da brincadeira da criança. Que faço eu, enquanto geômetra, ao demonstrar

que a soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a dois retos? Tomo "um triângulo qualquer", "assentado" sobre sua "base", "prolongo" a base do triângulo, "traço" uma paralela à base por seu vértice "superior", "atento" para a igualdade dos ângulos alternos internos formados pelos lados do triângulo com as paralelas traçadas e "verifico" que a soma dos alternos internos com o ângulo do vértice superior do triângulo "coincide" com 180° , o que é equivalente a dois retos. Parece ser evidente que a identidade do triângulo foi mantida ao longo das operações empíricas de "traçar" ou "atentar para", e em nada modifica a *significação ideal* "triângulo", tanto mais que o triângulo tomado como *exemplum*, como *exemplar* para guiar minha demonstração, o triângulo empírico escolhido é um triângulo qualquer, e eu poderia escolher qualquer outro objeto que obedecesse à definição da essência do triângulo, "figura geométrica plana composta de três lados". O triângulo permanece o *mesmo*, para além das operações de construção da demonstração e isso parece evidente se compararmos o procedimento do geômetra com o da criança:

"Isso quer dizer que minha construção gráfica não é, como os traços que a criança acrescenta arbitrariamente a seu desenho e que a cada vez subvertem sua significação (« é uma casa, não, é um barco, não, é um papai-noel »), uma reunião de linhas nascidas fortuitamente sob minha mão. Trata-se, do começo ao fim da operação, do triângulo. A gênese da construção não é somente uma gênese real, é uma gênese inteligível, eu construo segundo regras, faço aparecer *propriedades* na figura, isto é, relações que dizem respeito à essência do triângulo e não, como a criança, todas aquelas que sugere a figura não definida que existe de fato no papel. Tenho consciência de demonstrar porque percebo uma ligação necessária entre o conjunto dos dados que constituem a hipótese e a conclusão que extraio dela" ²².

É porque, enquanto geômetra, ultrapasso a cada passo da demonstração, a aparência sensível nova que me é dada pela configuração dos dados na figura que emprego como expediente demonstrativo, ou seja, porque não me atendo ao triângulo sensível mas à *significação ideal* "triângulo" que subsiste, de uma maneira qualquer, para além da constelação sensível, que uma *demonstração* é possível. "A verdade", dirá o geômetra, ao mesmo tempo platônico e cartesiano, "parece impossível sem uma absoluta posse de si no pensamento ativo, caso contrário ele não chegaria a desenvolver-se numa série de operações sucessivas e a construir um resultado válido para sempre" ²³.

Posto o problema nestes termos, a conclusão é evidente: se há demonstrações (e há, de fato, demonstrações) então devo ultrapassar "a

²² *Phénoménologie de la Perception*, p. 440.

²³ *Phénoménologie de la Perception*, p. 441.

dispersão temporal das fases do pensamento" e "a simples existência de fato de meus acontecimentos psíquicos" através de um *ato*, e devo "estar consciente" do processo todo o tempo, devo ter consciência do que faço enquanto estiver *visando* à demonstração procurada. Todo o problema resume-se então em saber qual o papel desempenhado pelas "intuições" no processo de demonstração, ou seja, se elas possuem ou não uma função *essencial* no mecanismo demonstrativo. Era a questão, vale assinalar, com que Kant se deparava na sua doutrina do esquematismo, notadamente no momento em que se perguntava qual a relação entre a construção pura da figura geométrica na forma do sentido externo e o conceito puro de triângulo, o que conduzia a "Doutrina Transcendental do Método" a transformar as proposições da geometria, como se sabe, em sintéticas (a priori) e não analíticas. A estratégia de Merleau-Ponty consistirá em recusar, também, atribuir um caráter *analítico* às relações entre as propriedades do triângulo e sua essência:

"A necessidade da demonstração não é uma necessidade analítica: a construção que permitirá concluir não está realmente contida na essência do triângulo, a partir desta essência ela é apenas possível. Não há uma definição do triângulo que encerre preliminarmente as propriedades que, em seguida, se demonstrará e os intermediários pelos quais se passará para chegar a esta demonstração"²⁴.

A essência ou a idéia do triângulo, desde já, deve ser buscada na sua configuração sensível, sua *Gestalt*, que, se mantém uma identidade ao longo do processo de demonstração (à diferença dos desenhos da criança) nem por isso deixa de *ganhar determinações* não presentes inicialmente. E, é claro, se isso é possível, só o é graças à estrutura mesma de funcionamento da experiência, cujas possibilidades eu exploro e, assim, *exponho* ou *torno manifestas* pelo *processo* de demonstração. O resultado final cristaliza ou sedimenta estas possibilidades, é um *produto abstrato de um processo concreto* de demonstração permitido e sustentado pela lógica de funcionamento da experiência. É esta a idéia que subjaz à assimilação merleau-pontyana do *Lebenswelt*, idéia que retoma as soluções de Husserl na *Ursprung der Geometrie* e que, por sua vez, prepara o tratamento que será dado à variação eidética e à produção de essências "não completamente determinadas", como veremos pouco a pouco.

Ajustando o foco da leitura, retornemos à argumentação do texto. O primeiro argumento a combater provém da frente "formalista": segundo

²⁴ *Phénoménologie de la Perception*, p. 441.

este ponto de vista, pouco importa o processo *psicológico* ou, em geral, empírico mediante o qual se chegou a estabelecer uma cadeia dedutiva – uma vez feita, a demonstração é autônoma e intersubjetivamente verificável, vale dizer, *objetiva*. Cumpriria à lógica recolher e sistematizar os padrões de dedução válidos, se possível de maneira axiomática; e caberia à psicologia o trabalho "sujo" de investigar empiricamente (caso a psicologia se interessasse por isso) o mecanismo concreto pelo qual o geômetra demonstra seu teorema: com todas as "flutuações da atenção", com os motivos psicológicos e sociais que o conduziram a este "dispêndio de energia motora", etc. Talvez no final de sua pesquisa empírica a psicologia cognitiva pudesse, quem sabe, fornecer-nos um *método* mediante a aplicação do qual o processo de descoberta se tornasse menos extenuante, conduzindo-nos, com a "facilidade" que Descartes buscava, das premissas conhecidas à conclusão procurada. Quem sabe... Todavia, ainda assim o *processo*, uma vez completado e levado a bom termo, continuaria distante de seu *produto*: a demonstração, enquanto objeto ideal que se exprime em sinais sensíveis, nada teria a ver com o desenvolvimento dos processos psicológicos que conduziram a ela. Assim, o formalista poderia perfeitamente estar de acordo que, *preliminarmente* (entenda-se: antes de completarmos o processo de descoberta da demonstração), não há como oferecer uma definição da essência do triângulo que envolva todas as suas propriedades. O que, aos olhos do formalista, não constituiria problema algum: pois uma vez que a demonstração for apresentada, ela se torna um objeto independente, e podemos construir uma definição do triângulo que envolva, agora analiticamente, a propriedade estabelecida pela demonstração em questão. A intuição passa a ser um mero *apoio* empírico para o pensamento, sem o qual não podemos, *de fato*, pensar, mas sem qualquer papel constitutivo no âmbito da lógica. Por qualquer via que se escolha, lógica e psicologia parecem constituir territórios de investigação opostos e distintos.

Como dissemos, posta a questão *nestes termos*, o argumento parece convincente. Todavia, tudo parece mudar de figura, argumentará Merleau-Ponty, quando nos perguntamos pelo referente último de palavras como "traçar", "superior", "ater-se a", etc. Tais termos designam atos e direções concretas presentes no *Lebenswelt*, que a geometria emprega para construir seus produtos. E ainda que o projeto de redução da matemática à lógica houvesse chegado a bom termo, ainda assim o formalismo só não seria um jogo vácuo se os sinais que

manipula, bem como o processo de manipulação, possuísem um referente no *Lebenswelt*. Uma *função*, um *conjunto*, os *elementos* de um conjunto, enfim, quaisquer que sejam as *noções primitivas* que se escolha para construir a matemática, bem como as *operações de transformação* que permitem compor, a partir das noções primitivas, objetos e operações mais complexos, devem encontrar no *Lebenswelt* um correlato de onde elas extraem seu significado: sem um correlato concreto permitido pelas regras de funcionamento do *Lebenswelt* as noções e as operações de transformação *sequer ganhariam sentido para nós*.

"Eu « considero » o triângulo", dirá a *Phénoménologie*, "ele é, para mim, um sistema de linhas orientadas, e se palavras como « ângulo » ou « direção » têm para mim um sentido é na medida em que me situo num ponto e, daí, tendo para um outro ponto, enquanto o sistema das posições espaciais é para mim um campo de movimentos possíveis. É assim que apreendo a essência concreta do triângulo, que não é um conjunto de « caracteres » objetivos, mas a fórmula de uma atitude, uma certa modalidade de minha apreensão do mundo [*prise sur le monde*], uma estrutura" ²⁵.

Em particular, a geometria só é um conjunto de proposições dotadas de sentido – a geometria euclidiana, mas também as geometrias heterodoxas, se puderem ser "intuitivamente" compreendidas – porque se referem às possibilidades motoras e de orientação de um sujeito que, por assim dizer, faz o espaço abstrato emergir de suas *possibilidades efetivas de deslocamento e orientação* ²⁶.

Mas se é assim, então a idéia de uma coincidência do pensamento consigo mesmo no processo de demonstração deixa de ser evidente: o formalismo é forçado, segundo Merleau-Ponty, a atribuir um papel essencial à intuição, que deixa, assim, de consistir num mero expediente contingente para tornar-se a condição de significatividade das operações de transformação e das noções primitivas. É justamente no território onde mais nos distanciávamos da série de correções e "perfilações" do tempo é possível reencontrar a lógica da temporalidade. E é o que, ademais, legítima, segundo a *Phénoménologie de la Perception*, a conclusão de que a demonstração geométrica é sintética (digamos, na linguagem kantiana que o texto evoca sem cessar, "sintética a priori", procedendo "por construção de conceitos") e não analítica, é a expressão de uma possibilidade de

²⁵ *Phénoménologie de la Perception*, p. 442.

²⁶ *Phénoménologie de la Perception*, p. 443: "É preciso que haja, como admitia Kant, um « movimento gerador do espaço », que é nosso movimento intencional, distinto do « movimento no espaço », que é o das coisas e de nosso corpo passivo".

movimento e de ação do corpo humano, logo, remete-se à lógica de funcionamento do *Lebenswelt*:

"Se posso, mediante uma construção, fazer aparecer propriedades do triângulo, se a figura assim transformada não cessa de ser a mesma figura de onde parti e se, enfim, posso operar uma síntese que guarda o caráter da necessidade não é porque minha construção é sustentada por um conceito do triângulo em que todas suas propriedades estariam incluídas e porque, tendo saído da consciência perceptiva, eu chegue ao *eidos*: é porque efetuo a síntese da nova propriedade mediante o corpo que me insere de uma só vez no espaço e cujo movimento autônomo me permite reunir, por uma série de passos precisos, esta vista global do espaço. Ao invés de o pensamento geométrico transcender a consciência perceptiva, é do mundo da percepção que empresto a noção de essência" ²⁷.

Em primeiro lugar, a demonstração geométrica – como, aliás, a demonstração em filosofia – apenas indica que não é absurdo atribuir tal propriedade a tal conteúdo, propriedade não analiticamente contida nesse conteúdo. Ela procede por construção e *por acréscimo de determinações*, não explicitando aquilo que já estaria presente num conceito mas acrescentando-lhe, mediante sínteses sucessivas, propriedades que inicialmente eram *apenas possíveis*. É evidente, como indicamos no capítulo III, que a universalidade da essência, agora, não decorre do caráter normativo de um território autônomo das idéias: ao contrário, se possui alguma universalidade, ela decorre, por assim, dizer, do funcionamento da "máquina do mundo". É a presença de uma regularidade *necessária* no seio da experiência que garante a universalidade e a necessidade da essência. E, em segundo lugar, a relação do processo de determinação das essências com o mecanismo da sedimentação e com a dialética da temporalidade (que permite este último) torna-se, agora, transparente: se posso, ao longo dos passos da demonstração, manter o foco de minha atenção voltado para a figura "triângulo", é porque reabro um passado (imediato ou não) no meu presente e, assim, retomo o movimento demonstrativo anterior no movimento atual. É porque posso, reabrindo um campo de presença, *relembrar* o percurso de minha demonstração até aqui que me é garantida, passo a passo, a possibilidade de continuar de onde parei. É tal como o tempo linear objetivado é uma "ilusão necessária" da série do tempo – o encaixamento de um campo de presença no meu campo de presença atual que, sobrevoado e tornado objeto, assume a forma de uma reta orientada – assim também, *post festum*, a demonstração acabada nos dá a impressão, *exatamente pelo mesmo mecanismo de encaixamento*, de surgir como um objeto, independentemente do conjunto dos atos de síntese que a produziram. Levando esse procedimento ao limite – ou

²⁷ *Phénoménologie de la Perception*, p. 444.

seja, incorporando os horizontes indefinidos de protensão e retensão – chegamos à idéia clássica de essência, de algo que subsiste em si e incorpora a totalidade das propriedades do triângulo, idéia que, agora, mais do que uma ilusão necessária, é um produto equivocado e corrompido da naturalização: "o que chamo a essência do triângulo", dirá Merleau-Ponty, "nada mais é do que esta presunção de uma síntese acabada pela qual definimos a coisa" ²⁸.

É o mesmo mecanismo da sedimentação que explicará a criação de significações novas na linguagem a partir das aquisições antigas, e é também pelo mesmo mecanismo de "objetificação" que a lógica pode debruçar-se sobre o discurso ²⁹. Ora, se neste ponto, o mais elevado de nossa análise até agora, não há coincidência do pensamento consigo próprio, não encontramos a transparência clássica do *cogito* mas o mecanismo do tempo, então o *pensamento em geral*, se coincide com os atos expressivos da linguagem, obedece ao processo de temporalização geral anteriormente descrito ³⁰. Desde então, a geometria – euclidiana ou não – é uma construção cultural, uma operação com significações permitida e possibilitada pelo processo de sedimentação e a conclusão da *Phénoménologie de la Perception* é que a pretensa universalidade da geometria ("mesmo que todo o universo desaparecesse, a soma dos ângulos internos de um triângulo continuaria a ser igual a 180°") é uma ilusão que decorre do fato de a geometria pretender "traduzir uma verdade da natureza em si" ³¹. Sobretudo porque as geometrias não-euclidianas, se não contrariam o espaço vivido mais do que a geometria euclidiana, se não são absurdamente não-intuitivas, devem levar-nos a concluir que o triângulo nem tem nem deixa de ter a soma de seus ângulos internos igual a 180°, e a diferença entre a geometria e a IX Sinfonia passa a residir, única e exclusivamente, no fato de que as geometrias encontram no mundo objetos a que se aplicam (e assim parecem "objetivas") ao passo que as construções da música ou da

²⁸ *Phénoménologie de la Perception*, p. 445. É a mesma operação pela qual Husserl na *Krisis* compreendia o processo pelo qual o mundo da ciência passava a acoplar-se ao *Lebenswelt*: a coisa surge como a síntese acabada dos perfis, a precipitação de desejar uma "síntese final". Daqui, o naturalismo e a idéia de uma natureza que existe independentemente do seu modo de aparição para nós. Foi, segundo a *Krisis*, esse o passo inaugural dado pela física moderna com Galileu.

²⁹ Sendo também um procedimento demonstrativo, a lógica matemática deve obedecer ao mesmo mecanismo da sedimentação e das referências antepredicativas das operações por ela empregadas. Mas ela só pode debruçar-se sobre o produto final do discurso, não sobre o processo mesmo de formação das significações pelos atos de constituição. Cf. "L'Algorithme du langage", in *La Prose du Monde*, p. 161.

³⁰ Para uma análise do mecanismo da expressão, cf. "A Cera e o Abelhudo", op. cit. evidentemente, *Phénoménologie de la Perception*, p. 445-450.

³¹ *Phénoménologie de la Perception*, p. 448.

pintura coincidem com a construção de seu próprio objeto. Ou, se *mutatis mutandis* preferirmos a mesma conclusão numa linguagem wittgensteiniana, a diferença entre o jogo de xadrez e a lógica reside apenas no fato de que, num caso, o formalismo tem a pretensão de encontrar aplicação, ao passo que, no outro, o formalismo é, por assim dizer, estéril: a destreza do músico ou do pintor, que dominam os códigos de seu meio expressivo com a maestria do gênio, é a mesma da do geômetra, que tem os triângulos reais para poder *aplicar* suas construções ³². E assim, percepção, "fatos psíquicos", geometria e, finalmente, linguagem, passam a submeter-se rigorosamente à forma geral da temporalidade ou, o que significa o mesmo, à forma geral das atividades expressivas. Longe de a forma geral do tempo excluir o acesso à intemporalidade, longe, pois, de reintroduzir a contingência e a singularidade absoluta dos eventos no final de todo este esforço por juntar essência e fato, a submissão ao tempo é a estratégia que promoverá a extensão da intemporalidade à experiência:

"Exprimir não é substituir o pensamento novo por um sistema de signos estáveis aos quais estariam ligados pensamentos seguros, é assegurar, pelo emprego de palavras já usadas, que a intenção nova retoma a herança do passado, é incorporar, num único gesto, o passado ao presente e soldar este presente a um porvir, abrir todo um ciclo de tempo em que o pensamento « adquirido » permanecerá presente a título de dimensão, sem que precisemos, doravante, evocá-lo ou reproduzi-lo. O que se chama o intemporal no pensamento é aquilo que, por ter assim retomado o passado e engajado o porvir, é, presumivelmente, desde todos os tempos e não é, pois, transcendente ao tempo. O intemporal é o adquirido" ³³.

III

A noção central a ser introduzida agora é a noção de *Fundierung*, que permitirá resumir num único conceito este mecanismo expressivo criado pelo tempo. A noção de *Fundierung*, que examinaremos com maior detalhe mais adiante, exprime a relação de dependência necessária entre as partes de um todo em que o vínculo de necessidade não derivava da posição de um termo exterior e exprimia a apresentação de um conteúdo visado por um conteúdo dado:

"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

³² Assim, contra Kant, que recusava estender a noção de gênio ao físico que constrói uma teoria, é preciso convir que o espírito do gênio – oferecer, do caso, a regra – reside nessa maestria das regras, que encontra relações inusitadas a partir dos materiais que uma tradição cultural lhe oferece. Cf., a esse respeito, *Crítica do Juízo*, # 47, em que Kant opõe aquele que descobre ou aprende uma teoria física, ao gênio que compõe uma poesia.

³³ *Phénoménologie de la Perception*, p. 450.

ou uma explicitação do fundante, o que o proíbe de absorvê-lo jamais, e todavia o fundante não é primeiro no sentido empirista e o fundado não é simplesmente derivado dele, já que é através do fundado que o fundante se manifesta" ³⁴.

Este conceito é introduzido, a partir de agora, para comentar a relação entre as essências e os fatos, cuja solução já tivemos a oportunidade de comentar no capítulo III: a relação entre as essências e os fatos, a partir de agora, não é nem de transcendência real – como o seria no caso de um platonismo, digamos, vulgar – nem de imanência real – como no caso, talvez, de um empirismo igualmente vulgar. A relação é, mais uma vez, de "transcendência imanente" ou, se preferirmos um termo mais forte, "transcendental": a essência é um expediente mediante o qual se descreve o funcionamento regular (necessário) da série dos fenômenos. A essência não existe em si, como um modelo que as aparências tenderiam, sem cessar, a reproduzir imperfeitamente; também não é uma lei natural, "a meio caminho entre as normas e os fatos", ela mesma um fato e descrevendo uma regularidade empiricamente constatada por indução, devendo ser corrigida tão logo um fato discordante for descoberto. Ela exprime, descritivamente, e portanto, antes de qualquer processo de objetivação, a lógica do funcionamento das aparências. Desse ponto de vista, a oposição leibniziana entre verdades de razão – as que definissem a estrutura de um mundo possível qualquer, não a do mundo real – e as verdades de fato – a inclusão de um predicado na noção do sujeito, concebida esta noção, contudo, a partir de um cálculo que estabelece a maior quantidade de realidade para o universo – deixa de ser nítida. Mas a operação, longe de redundar na afirmação do empirismo, conduz a um racionalismo ainda mais radical: pois para Leibniz, se Deus não podia escolher criar um mundo para além da grade estabelecida pelas verdades de razão, podia, contudo, escolher entre os vários mundos possíveis consistentes internamente. A noção de um sujeito podia ser diferente, as verdades de fato, atualizações dos predicados inscritos na noção do sujeito ao longo do tempo, apoiam-se apenas na escolha do *melhor* mundo possível. A operação que dissolve a fronteira entre as verdades de razão e as verdades de fato não redundava em dissolver a matemática e a lógica na empiria mas, ao contrário, em ampliar a noção de necessidade sintética ao território onde antes a empiria só poderia oferecer contingência. "Não há mundos possíveis", sugeria o "Prefácio" da *Phénoménologie de la Perception*, os mundos

³⁴ *Phénoménologie de la Perception*, p. 451. Merleau-Ponty analisará, com mais detalhe, a noção de *Fundierung* em "Le Philosophe et son Ombre". Voltaremos mais adiante ao uso deste conceito nesse texto.

possíveis sendo "variantes do mundo real": o único mundo possível e real, cujas variações são inconcebíveis (portanto, a contingência é, no limite, suprimida, se se concebe o mundo como, de direito ao menos, *podendo ser* diferente), é o *Lebenswelt* ³⁵. Toda a estratégia até agora – e sempre – será a de suprimir a idéia de que o mundo poderia ter uma *forma diversa* daquela que realmente possui: qualquer argumento que aponte nessa direção é recusado sob a alegação de que, mais uma vez, o naturalismo teria corrompido a análise, retirando-lhe assim o rigor que uma descrição fenomenológica exige.

É por isso que o termo fundante – o conjunto das relações efetivas presentes no *Lebenswelt* – é explicitado pelo termo fundado – as essências – mas sem que um absorva o outro e sem que a essência seja uma generalidade atingida por indução, "pois é através do fundante que o fundado se manifesta". E é mediante o mecanismo da sedimentação que as leis de essência podem erguer-se: é porque *posso*, a cada instante, retomar a demonstração e mesmo ampliá-la, que é *possível* retomar, corrigir, abandonar, reavivar um resultado, que ela ganha uma universalidade. Ora, o que garante que, para nós, essa possibilidade de retomada de uma trajetória de significações sedimentadas *através* dos campos de presença, num momento posterior do tempo, é a própria forma da temporalidade. Todavia, a possibilidade de uma "reelaboração" (de progredir na demonstração, de ampliar as determinações iniciais de uma essência) repousará nas possibilidades permitidas pela lógica de funcionamento do *Lebenswelt*. Vejo, pois, que me equivoquei na determinação da essência do espaço quando percebo que a idealidade a que cheguei permitia mais ou menos do que o funcionamento do mundo permite efetivamente (que, por exemplo, posso estar em dois lugares ao mesmo tempo), e posso estar certo que, uma vez revelada a falsidade desta primeira aproximação, ela valerá, para sempre (entenda-se, poderá ser lembrada, poderei reabrir o campo de presença em que se insere), como uma verdade. O mesmo raciocínio pode

³⁵ Cf. *Phénoménologie de la Perception*, "Prefácio", p. xii. Cf. também, *Phénoménologie de la Perception*, p. 456: "Não há outro mundo possível no mesmo sentido em que o meu o é, não que este seja necessário como acreditava Espinosa, mas porque qualquer « mundo diferente » que eu desejasse conceber limitaria este, encontrar-se-ia em seu limite e, por conseguinte, haveria identidade entre eles [*ne ferait qu'un avec lui*"]". E, mais adiante: "Enfim, a contingência do mundo não deve ser compreendida como um ser menor, uma lacuna no tecido do ser necessário, uma ameaça para a racionalidade, nem como um problema a resolver o mais rápido possível pela descoberta de alguma necessidade mais profunda. Essa é a contingência óptica, no interior do mundo. A contingência ontológica, aquela do próprio mundo, sendo radical, é, pelo contrário, a que funda nossa idéia de verdade. O mundo é o real do qual o necessário e o possível são apenas províncias".

ser repetido para a continuação feliz de minhas descrições de essência, que progridem acompanhando com rigor a estrutura de funcionamento do mundo percebido: uma vez que tenha atingido certos resultados, posso continuar dali para a frente, deixando-os no horizonte de retensão de meu presente atual. Em última análise, pois, o que funda a universalidade de uma essência é o fato de descrever, num nível sempre (mas cada vez menos) *abstrato*, o funcionamento efetivo do *Lebenswelt* ³⁶.

"Em suma, damos ao *Cogito* uma espessura temporal" ³⁷. Nem poderia ser, aliás, diferente: após as análises anteriores, que insistem na vinculação dos conteúdos da consciência, reais ou ideais, à forma do tempo, a conclusão não poderia ser outra. Percepção e "fatos psíquicos", mas também as construções da geometria, da arte ou do discurso – particularmente, da filosofia –, insistamos novamente, obedecem à lei geral dos fenômenos: a temporalidade. Tudo se passa, como vimos no capítulo anterior, como se o tempo construísse a reflexão, ou melhor, como se a reflexão aproveitasse a estrutura do tempo para constituir-se enquanto tal. Sem a temporalidade como descrita no capítulo anterior, o fenômeno da sedimentação, que funda a "historicidade da verdade" ³⁸, seria impossível e com ela a descrição de essência do *Lebenswelt*. Mais ainda, se a temporalidade não tivesse uma estrutura tal que permite um "encaixamento" de um campo de presença num outro, o *modo de aparição* dos objetos para nós não seria *tematizável*, e a reflexão seria impossível. Tanto o instrumento empregado na investigação – as essências – quanto o objeto tematizado – o campo transcendental como "campo dos campos de presença" – fundam-se na forma do tempo. O recuo reflexionante é consequência de uma possibilidade do tempo, e, da mesma forma, a descrição de essência. É por um ato de liberdade que reabro o campo de

³⁶ Toda a crítica de Merleau-Ponty a Sartre situa-se nesse ponto: a ontologia de Sartre não é equivocada *quanto aos conteúdos* das descrições. O equívoco reside em que Sartre não prosseguiu o trabalho interminável de descrição, que acrescentaria às descrições preliminares outras determinações. Tendo *parado* no percurso sem fim de descrição da estrutura do *Lebenswelt*, sua parada é o sintoma de que concebia sua ontologia como *acabada*. Mais uma vez, sintoma, no nível propriamente formal, da doença quase incurável do objetivismo.

Cf., para a crítica à "ontologia abstrata" de Sartre, *Le Visible et l'Invisible*, "Interrogation et Dialectique", notadamente p. 122 e segs: "Não pensamos, portanto, que a dicotomia do Ser e do Nada subsista quando chegamos às descrições do nada atolado no ser; parece-nos que ela é *uma introdução abstrata a essas descrições* e que, de uma a outras, há movimento, progresso, superação" (grifos nossos).

³⁷ *Phénoménologie de la Perception*, p. 456.

³⁸ Cf. *Le Visible et l'Invisible*, p. 224, nota de janeiro de 1959.

presença passado, ou imagino um porvir – é, pois, por um ato de liberdade que a reflexão e a descrição são empreendidas ³⁹. Mas se, por um lado, a reflexão e a descrição eidética são produtos possíveis da atividade de autoconstituição do tempo, por outro não podem ultrapassar, legitimamente, a forma geral imposta pela temporalidade. Sua *forma* deve, também, estar em harmonia com a forma geral do tempo que a constitui. Todo procedimento reflexionante e toda descrição da reflexão, toda descrição da descrição eidética e todo procedimento de descrição eidética que não se ergam a partir do tempo, ou melhor, que se esqueçam que só podem erguer-se, como tais, a partir do tempo, são formas degeneradas de um procedimento de descrição e reflexão que, de alguma maneira, envolvem alguma espécie de objetificação da consciência ou naturalização. Objetificação *permitida* pelo tempo – não somente em virtude dos casos de fato, mas da própria estrutura de "auto-encaixamento", descrita anteriormente – mas, nem por isso, legítima, pois nega suas próprias condições de existência, nega a si mesma no próprio afirmar-se como tal. Uma reflexão *acabada*, uma descrição eidética que ofereça invariantes ideais que não se inserem nos atos de constituição são, no limite, idéias confusas que envolvem uma *contradictio in adjecto*, tão absurdas quanto a visão da totalidade temporal dos perfis da coisa, tão inconcebíveis quando uma "síntese temporal acabada de uma vez por todas".

É dentro desse quadro que a noção de *cogito tácito* será introduzida na *Phénoménologie de la Perception*, idéia que, como veremos, será recusada em *Le Visible et l'Invisible* em nome de uma radicalização da construção da reflexão mediante a forma do tempo. No caso das significações geométricas, mas também naquelas da linguagem, vemos que Merleau-Ponty se esforça por mostrar que as operações da sedimentação subjazem a seus produtos e que, em última instância, é a lógica do que sustenta a significatividade original dos enunciados da geometria ou da linguagem. Uma vez que se tenha dado início ao processo de sedimentação, as significações passam a ganhar uma autonomia própria *toda vez que continuo a partir do ponto em que parei anteriormente*. Noutros termos: é preciso, e é preciso *apenas*, que a significação inicial de que se parte *toque* o *Lebenswelt* em algum ponto, caso contrário a seqüência da sedimentação flutuaria solta no ar e não seria *significativa*, dotada de um significado: da mesma

³⁹ Donde a necessidade de tematizar a liberdade, haja vista sua posição arquitetônica central nesta descrição da experiência. Essa é uma das razões pelas quais a *Phénoménologie de la Perception* se encerra com um capítulo sobre a liberdade.

maneira como a série do tempo pressupõe uma impressão inicial (o que as *Lições sobre a consciência interna do tempo* chamavam de *Urimpression*) que exigirá um futuro e se perfilará em passados cada vez mais distantes, *analogamente* o mecanismo da sedimentação exige um primeiro encaixamento (ato de reflexão, portanto) de um campo de presença num outro, cujo resultado passa, então, a ser reaberto pela memória e a inserir-se no rastro do processo de sedimentação. Se é assim, então a palavra *cogito*, nas *Meditações* de Descartes, só é significativa porque, para além das determinações que recebe ao longo da *démarche* cartesiana (*res cogitans*, ou seja, *res cogitans por oposição à res extensa*, etc) deve, em algum momento, ter-se referido a uma experiência que tivemos. É preciso, pois, encontrar um *referente* que é qualificado pelo *cogito* "falado", expresso nas *Meditações*. Para além do *cogito* de Descartes é preciso pressupor a existência de um *cogito tácito* que a fenomenologia pode descrever eideticamente e opor às *construções* (possibilitadas pelo mecanismo da sedimentação) que a filosofia dele costuma oferecer. É assim, portanto, que

"o *Cogito* que efetuamos lendo Descartes (e mesmo o que Descartes efetua tendo em vista a expressão e quando, voltando-se para sua própria vida, ele a fixa, a objetiva e a « caracteriza » como indubitável) é, pois, um *Cogito* falado, posto em palavras, compreendido em palavras e que, por esta mesma razão, não atinge seu objetivo, já que uma parte de nossa existência, a que se ocupa em fixar conceitualmente nossa vida e em pensá-la como indubitável, escapa à fixação e ao pensamento" ⁴⁰.

Este *cogito tácito* passa a ser identificado, a partir de agora, com a idéia, assumidamente indefinida, de que "somos conscientes" de nossos pensamentos, atos, etc. Ele não consiste, de maneira nenhuma, na idéia de um "*pensamento* que se pensa" – ao contrário, esta é já uma determinação filosófica, dada pela tradição, não o próprio *cogito* praticado no modo do *Lebenswelt não-tematizado*. As expressões pelas quais Merleau-Ponty se refere a ele são, mais das vezes, negativas: é bem verdade que ele consiste num "experimental de mim por mim", é uma subjetividade que, contudo, tem sobre si e sobre o mundo "uma visada [*prise*] escorregadia". É, "mesmo uma vez « adquirido », tão pouco preciso e definível quanto o sentido de um gesto".

"O *Cogito* tácito, a presença de si a si, sendo a existência mesma, é anterior a qualquer filosofia, mas ele só se conhece nas situações limites em que está ameaçado: por exemplo, na angústia da morte ou no olhar de outrem sobre mim" ⁴¹.

⁴⁰ *Phénoménologie de la Perception*, p. 460.

⁴¹ *Phénoménologie de la Perception*, p. 462.

Este *cogito* tácito, pois, é o referente do termo "eu" quando empregado por mim mesmo ⁴². Se este termo é significativo para mim e para outros quando cada um de nós o pronuncia e o compreende, é porque deve corresponder a alguma operação que a experiência realiza constantemente: a *tematização* do sujeito por si mesmo ⁴³. Dadas as críticas à noção de *constituição* que vimos anteriormente e, sobretudo, dada a descrição do mecanismo de constituição do mundo *no e pelo* tempo, é evidente que a subjetividade não pode tornar-se *inteiramente objeto* para si mesma. A subjetividade, constituída, como vimos, pelo fluxo da temporalidade, só poderia voltar-se inteiramente sobre si (acabada a reflexão) se o *tempo* terminasse, se não houvesse um futuro porvir, um horizonte protensivo que anunciasse já, logo em seguida, a continuação do trabalho conquistado até agora. *É somente quando a forma do tempo é abstraída, ou melhor, quando o mecanismo de constituição submetido ao tempo é esquecido em prol de seus produtos, os objetos*, que a consciência e a reflexão podem construir a ilusão de serem completas ou completáveis. *A reflexão, finalmente, deve, por todos os ângulos em que é observada, ter a mesma forma da temporalidade que a torna possível.*

Antes de examinarmos os elementos centrais – e essencialmente pontuais – das correções de *Le Visible* à idéia de *cogito tácito* da *Phénoménologie de la Perception*, devemos deter-nos, ainda que sumariamente, no mecanismo de constituição dos objetos (e do mundo como idéia de uma totalidade) e do correspondente *esquecimento* das operações de constituição pelo tempo. Pois se é necessário um processo de reflexão para gerarmos uma descrição eidética do *modo de apresentação* dos objetos é porque, nas palavras de Husserl, "naturalmente" nos voltamos para eles e o desvendamento do campo dos fenômenos é uma atitude "a-natural". A mecânica dessa correlação, que faz com que o esquecimento do fenômeno implique na atenção ao objeto e, em contrapartida, o esquecimento do objeto acarrete a tematização do fenômeno, é compreendida, também ela, através da noção de *Fundierung*, conceito que permitia, como vimos no início desta seção,

⁴² O mesmo ocorre com a palavra "você", quando alguém a pronuncia para mim, no exato instante em que compreendo seu referente.

⁴³ *Phénoménologie de la Perception*, p. 462. No "Prefácio" da *Phénoménologie*, o *cogito* tácito passa a vincular-se à alteridade e à inter-subjetividade: ele emergirá da visão de outrem sobre mim. Cf. a esse respeito, cap. III, onde a descrição do *cogito* tácito – da reflexão como produzida no interior do terreno da "luta entre as consciências" – permite compreender como, aos olhos de Merleau-Ponty, a reflexão que ruma para uma consciência transcendental não dá conta da alteridade e, assim, da própria reflexão.

que se compreendesse as relações entre a essência e a experiência. A partir de agora, com a extensão dessa noção para o domínio das relações entre o mecanismo da apresentação dos objetos e os próprios objetos, será possível compreender as relações entre um discurso que tematiza as coisas (a ciência) e um que tematiza o modo de aparição das coisas (a fenomenologia). É evidente que, se uma racionalidade, no sentido forte do termo, pode ser evidenciada neste nível, ela será extensível também àquele dos objetos, e a linguagem da ciência será apenas uma notação de um domínio *ao lado* daquele da filosofia e do qual esta dá as condições de doação. Retornemos agora, pela última vez em nosso percurso, às análises de "Le Philosophe et son Ombre".

IV

Uma vez feita a crítica à redução à consciência transcendental – movimento que analisamos no capítulo III – o *Lebenswelt* pode passar a ser a instância fundadora última, permitindo uma descrição autônoma que em nada deve aos atos de constituição de uma consciência. Doravante a intencionalidade noética cede lugar à intencionalidade noemática, que passa a ser empregada para explicar a totalidade das relações de expressão no *Lebenswelt*, particularmente, em "Le Philosophe et son Ombre", as que subjazem entre meu corpo e suas possibilidades motoras, e os objetos a meu redor, animados ou não. É este conjunto de relações noemáticas que preparam, ou melhor, tornam possível o advento das *bloÙe Sachen*, dos objetos enquanto tais que "repousam inteiramente em si", ponto de partida para a constituição do discurso da ciência. É descrevendo assim as relações consciência-corpo-coisa-outrem que se torna então patente a idéia de que a consciência transcendental é, mais uma vez, o correlato transcendental da plena determinação dos objetos: se o *Lebenswelt* se constitui como, de fato, se constitui, uma "fenomenologia da fenomenologia" exclui por princípio a constituição possível da noção de consciência transcendental.

Todavia, essa *descrição* do *Lebenswelt* que insiste em torná-lo a instância fundadora última, além da qual não há mais recuo possível, *não implica na recusa ou na rejeição pura e simples do "domínio das objetividades lógicas"*, supressão pura e simples do território onde a objetividade podia surgir, com a conseqüente afirmação da esfera omnicomprensiva do *Lebenswelt*. A redução da esfera dos

objetos – insiste "Le Philosophe et son Ombre" – não implica em nenhuma *supressão*, essa esfera guardando todas suas prerrogativas, como antes.

"Passando para a ordem pré-teorética, pré-tética ou pré-objetiva, Husserl transformou as relações do constituído e do constituinte. Doravante o ser em si, o ser para um espírito absoluto, tira sua verdade de uma « camada » onde não há espírito absoluto, nem imanência dos objetos intencionais a ele. Há somente espíritos encarnados que, por seu corpo, « pertencem ao mesmo mundo ». Obviamente isto não significa que tenhamos passado da filosofia para a psicologia ou a antropologia" ⁴⁴.

Obviamente? Pois afinal não parece ser claro esse mecanismo de passagem do "ser objetivo" ao "ser pré-objetivo" que, apesar de tudo, garante a especificidade de cada esfera. Em particular, a psicologia e a antropologia, ciências da empiria como não se há de negar, produziram muitas vezes reduções que conduziriam à dissolução do terreno da objetividade numa esfera de subjetivismo e contingência total, e bem pareceria que esse retorno ao *Lebenswelt* nos levaria a algo semelhante. E mesmo que se replique que o *Lebenswelt*, agora, não está mais sob a dominação da contingência, que agora o pré-objetivo é o território *por excelência* das relações de essência (resultado das considerações a respeito da reflexão e da essência previamente estabelecidas), ainda assim a objetividade, enquanto *terreno específico*, parece ter sido absorvida pela pré-objetividade, agora absoluta. É preciso garantir o território da ciência, sem que este passe a ser *idêntico* ao da filosofia; é preciso que o movimento de abertura de um território para a filosofia não termine por destruir, agora, em favor deste último, o território da ciência. É necessário, enfim, que a ciência não *se reduza* à filosofia, mas que a esfera da ciência guarde sua especificidade *ao lado da* esfera da filosofia, sem que uma se reduza, por fagocitose, à outra.

A relação introduzida para dar conta desse vínculo de dependência entre domínios irredutíveis é a mesma de sempre: a noção de *Fundierung*. Desde a teoria dos todos e das partes das *Logische*

⁴⁴ "Le Philosophe et son Ombre", p. 218. Merleau-Ponty cita, a propósito, um trecho de *Ideen II* (p. 82 de Husserliana, vol IV) que merece ser citado: "A objetividade lógica é também, *eo ipso*, objetividade no sentido de inter-subjetividade. Aquilo que um conhecedor conhece em objetividade lógica [...], todo conhecedor também pode conhecer na medida em que preenche as condições que devem ser satisfeitas por todo conhecedor de tais objetos. Isso quer dizer o seguinte: o conhecedor deve ter experiência das coisas e das *mesmas* coisas, deve, portanto, para ser capaz de reconhecer esta mesma identidade, encontrar-se com os outros conhecedores numa relação de *Kinfühlung* e, para tal fim, ter uma corporeidade e pertencer ao mesmo mundo [*zu selber Welt gehören*] [...]".

Untersuchungen, a noção de *Fundierung* tematizava o tipo de vínculo existente entre, por exemplo, conteúdos como *extensão* e *cor*. A relação entre ambos é uma *relação de essência*: de modo geral, há relação de *Fundierung* entre dois conteúdos *que não podem aparecer-me separadamente*. Há relação de *Fundierung*, ademais, quando os momentos do todo não se vinculam *por um terceiro termo* que os uniria numa relação de dependência, porém *exterior aos conteúdos*. Na relação de *Fundierung*, a *aparicação* de um conteúdo se faz, necessariamente, *pela aparicação de um outro*, sem que, contudo, este outro se reduza ao mesmo (a extensão só pode aparecer através da cor, embora não se reduza, como pretendia o empirismo vulgar, ao jogo das impressões coloridas); mas o conteúdo que permite a aparicação de outro conteúdo como que "desaparece", tão logo permite a aparicação do conteúdo fundado (nossa atenção, na atitude natural, volta-se para a extensão, que só me aparece mediante o jogo das cores, e, ao mesmo tempo, "se esquece" deste jogo).

É esse mesmo jogo entre o ocultamento e a aparicação, no caso das relações de *Fundierung*, operando entre as qualidades secundárias e as qualidades primárias, que será empregado para descrever as relações entre a objetividade e a pré-objetividade.

"Entre a objetividade lógica e a inter-subjetividade carnal existe uma dessas relações de *Fundierung* em duplo sentido, mencionada alhures por Husserl. A intercorporeidade culmina (e se transforma) no surgimento das *bloÙe Sachen* sem que possamos dizer qual das duas ordens é primeira com relação à outra. A ordem do pré-objetivo não é primeira, visto que, a bem dizer, só se fixa e começa a existir cumprindo-se na instauração da objetividade lógica. Esta, porém, não é auto-suficiente; limita-se a consagrar o trabalho da camada pré-objetiva, só existindo como finalização do « *Logos* do mundo estético » e valendo apenas sob seu controle. Entre as camadas « profundas » e as camadas superiores da constituição adivinha-se a relação singular de *Selbstvergessenheit*, já apontada por Husserl nas *Ideen II* e retomada por ele mais tarde, na teoria da sedimentação. A objetividade lógica se deriva da inter-subjetividade carnal sob a condição de que esta tenha sido esquecida como tal, esquecimento produzido por ela própria ao caminhar rumo à objetividade lógica. As forças do campo constitutivo não vão, pois, num único sentido. Voltam-se contra si mesmas: a intercorporeidade ultrapassa-se e, finalmente, ignora-se a si mesma como intercorporeidade. Desloca e transforma a situação de partida e a mola da constituição não pode mais ser encontrada nem em seu começo, nem em seu término" ⁴⁵.

Este longo trecho merecia ser citado porque resume, de maneira exemplar, o que poderia ser chamado de *o projeto geral da filosofia de Merleau-Ponty*: estudar como o "ser objetivo" pode resultar, como produto final, do comportamento do "ser pré-objetivo". A este tipo de

⁴⁵ "Le Philosophe et son Ombre", p. 218.

relações de *Fundierung* que vemos estabelecerem-se entre esses dois territórios – em que, vale insistir, um não existe sem o outro e um não se reduz, jamais, ao outro – Merleau-Ponty dará mais tarde, nas notas e no texto de *Le Visible et l'Invisible*, o nome de "ser vertical" ou "verticalidade", esboçando a figura de uma totalidade em que as partes "inferiores" conspiram e concorrem para o advento das partes "superiores", numa relação que já "Le Philosophe et son Ombre" indicava ser semelhante à "interiorização" "no sentido hegeliano, *Er-innerung*" 46.

É porque há este "esquecimento" ou "ocultamento" necessário de um patamar para que o patamar superior possa surgir que o objetivismo é algo como uma "ilusão necessária". Por um lado, a objetividade consagra o trabalho do pré-objetivo, é sua realização última e o momento em que este "se oculta" 47. Por outro lado, o predomínio do objeto corre o risco de pretender-se total e o *objetivismo*, doença quase inevitável, é possível graças ao mecanismo da *Selbstvergessenheit*. Este "ofuscamento" produzido pelo objeto está na base da tentativa de interpretar o fenômeno perceptivo como dotado das mesmas determinações ontológicas que ele: a ontologia objetivista é totalitária, pretende uma hegemonia absoluta e se se faz convincente e possível é porque o fenômeno da *Selbstvergessenheit* está na sua base. Agora, a determinação fundamental do território do pré-objetivo será *esquecida* – a temporalidade – em favor da presença sempre presente do objeto. O deslumbramento perante os objetos tentará, a todo custo, reduzir o "subjetivismo" ao "objetivismo", o *Lebenswelt* ao mundo dos objetos. Surgem agora todos os paradoxos conhecidos, todas as tentativas frustradas que examinamos anteriormente em nosso percurso.

O tipo de reflexão que exige uma tal concepção das relações entre o *Lebenswelt* e o terreno da objetividade tem a forma, evidentemente, de um processo *circular e incompleto*. Não se trata mais de um *recuo* rumo a uma subjetividade constituinte, mas de um vaivém que remete *cada objetividade*, de um domínio, a um *mecanismo de doação*, no outro.

"De seu lugar, cada camada retoma as precedentes e invade as seguintes; cada uma é anterior e posterior às outras e, portanto, a si mesma. Eis porque, sem dúvida, Husserl não parecia espantar-se muito com os círculos a que foi

46 "Le Philosophe et son Ombre", p. 222.

47 Cf. o que ocorre com a série das "aparências subjetivas" (o piscar de olhos, o tremor da vista quando estou andando) no momento em que a "verdade" – o objeto – surge, em *Le Visible et l'Invisible* ("Reflexion et Interrogation", "La foi perceptive et son obscurité").

conduzido no curso da análise: círculo da coisa e da experiência de outrem, visto que a coisa plenamente objetiva é fundada sobre a experiência dos outros, esta sobre a do corpo que, ele próprio, é, de algum modo, uma coisa. Círculo, ainda, entre a Natureza e as pessoas, visto que a Natureza no sentido das ciências da Natureza (mas também no sentido da *Urpraesentierbare* que para Husserl é a verdade do primeiro) é, para começar, o todo do mundo (*Weltall*), englobando a esse título, as pessoas que, por outro lado, diretamente, explicitadas, englobam a Natureza como o objeto que constituem em comum" ⁴⁸.

E se, a estas considerações, acrescentarmos o mecanismo da sedimentação, veremos que a reflexão se submete ao tempo, é, quanto a seus temas, circular, seus produtos estão em constante processo de acréscimo de determinações. *Pode-se concluir, então, que este é o único procedimento de reflexão que uma filosofia da expressão pode praticar.*

Esse é, finalmente, o quadro a que chegamos: descrever *como* as objetividades podem surgir, *como* é possível descrever a constituição das objetividades (descrição da reflexão e análise das essências), *como*, enfim, se dá a passagem do modo de doação à construção do objeto. A descrição do modo de funcionamento do *Lebenswelt* como território do pré-objetivo coube à *Structure du Comportement* e à *Phénoménologie de la Perception*; a análise do modo de passagem do território pré-objetivo ao das objetividades caberia a uma outra obra, chamada, inicialmente, *Origine de la Vérité* e, mais tarde, *Le Visible et l'Invisible*.

V

Era essa, de fato, a "função arquetônica" de *Le Visible* face à *Phénoménologie de la Perception*, ou aquela obra seria, antes a retomada e a correção desta última, formulando assim uma filosofia inteira ou parcialmente nova? Trata-se do prosseguimento de um *mesmo* programa de pesquisas, em vigor desde 1945 ou antes, ou de uma reformulação geral, que estabelecia um novo programa filosófico? À primeira vista, as evidências que suportam uma ou outra interpretação parecem ser contraditórias. Em 1948, quatro anos depois da publicação da *Phénoménologie*, Merleau-Ponty escreve, numa nota ao ensaio "Le

⁴⁸ "Le Philosophe et son Ombre", 222. Cf. também, p. 259: "Desde o início, Husserl não tinha advertido que toda redução transcendental é inevitavelmente eidética? Isso significa que a reflexão só apreende o constituído em sua essência, não é coincidência, não se coloca numa produção pura, mas somente re-produz o desenho da vida intencional". Por oposição, agora, à descrição das operações de constituição transcendental, descrever-se-á apenas os mecanismos de doação que ocorrem no interior do *Lebenswelt*.

Métaphysique dans l'Homme", que "seria o caso de descrever a passagem da fé perceptiva à verdade explícita tal como a encontramos no nível da linguagem, do conceito e do mundo cultural" e que esperava realizar essa tarefa "num trabalho consagrado à « Origem da Verdade »" ⁴⁹, como se sabe, o primeiro título de *Le Visible et l'Invisible* ⁵⁰. A julgar por essa indicação de 1948, que, além de tudo, é a primeira ocorrência do termo "fé perceptiva" na obra de Merleau-Ponty (cuja importância em *Le Visible* é bem conhecida), tudo levaria a crer que *Le Visible et l'Invisible* é o acabamento do projeto de 1945. Em 1962, Guérault publica um texto inédito de Merleau-Ponty: uma exposição de sua filosofia escrita visando à sua candidatura ao Collège de France em 1952 ⁵¹, em que é dada ênfase à continuidade do projeto. O texto começa aludindo à necessidade de compreender as relações entre o "mundo da percepção" e o mundo do "pensamento crítico" "que o ultrapassa" ⁵²:

"Nossos dois primeiros trabalhos [*Structure du Comportement* e *Phénoménologie de la Perception*] procuravam restituir o mundo da percepção. Os que preparamos [*La Prose du Monde* e *L'Origine de la Vérité*] desejariam mostrar como a comunicação com outrem e o pensamento retomam e ultrapassam a percepção que os iniciou à verdade" ⁵³.

Segundo o texto, o autor teria sido conduzido a novas pesquisas desde 1945, "que fixarão definitivamente o sentido filosófico das primeiras [pesquisas], as quais, em contrapartida, lhes prescrevem um itinerário e um método" ⁵⁴. E, mais uma vez insistindo na continuidade de "itinerário" e de "método", afirma que o projeto seria completado por

"uma teoria da verdade, inicialmente e, em seguida, por uma teoria da intersubjetividade, nas quais tocamos em diferentes ensaios, tais como *Le Doute de Cézanne*, *Le Roman et la Métaphysique* ou, no que diz respeito à filosofia da história, *Humanisme et Terreur*, mas cujos fundamentos filosóficos devemos elaborar com todo rigor. A teoria da verdade faz o objeto dos dois primeiros livros nos quais trabalhamos agora" ⁵⁵.

Afirma, em seguida, que *L'Origine de la Vérité* deveria tematizar a passagem das certezas do domínio da percepção, às certezas inter-

⁴⁹ "Le Métaphysique dans L'Homme", p. 188.

⁵⁰ Segundo indica Lefort no prefácio a *Le Visible et l'Invisible*, os outros nomes, que se seguem a este, eram: *Genealogia do Verdadeiro*, *Ser e Sentido* e, finalmente, *O Visível e o Invisível*.

⁵¹ Robinet e Tilliette datam o texto de 1952. É publicado, sem data, na *Révue de Métaphysique et de Morale* de outubro/dezembro de 1962, nº 4.

⁵² Cf. id, ibid, p. 401.

⁵³ Id, p. 402.

⁵⁴ Id, p. 404.

⁵⁵ Id, p. 405. Os dois livros são *L'Origine de la Vérité* e *La Prose du Monde* (cf. id, p. 406, 407).

subjetivamente verificáveis, o que conduzia o projeto à análise da linguagem, tanto das linguagens formais (em princípio, passíveis de admitirem um procedimento algorítmico) quanto das linguagens poética ou literária em geral (objeto de um outro livro, a *Introduction à la Prose du Monde*). Finalmente, na parte final desse programa de pesquisas, após a análise da linguagem, da inter-subjetividade e da objetividade, Merleau-Ponty procuraria "compreender uma ordem mais gerais de relações simbólicas e de instituições, que asseguram, não mais apenas a troca dos pensamentos, mas a dos valores de toda espécie, a coexistência dos homens numa cultura e, para além de seus limites, numa única história" ⁵⁶, terminando por tratar dos fundamentos da antropologia e da sociologia, bem como por estabelecer "os princípios de uma ética".

Convém lembrar que estamos em 1952, sete anos após a *Phénoménologie de la Perception* e sete anos antes das primeiras notas de *Le Visible et l'Invisible*; nenhuma referência, além disso, é feita a *Les Aventures de la Dialectique*, que será publicada em 1955 e que recusará, *em parte*, as conclusões stalinistas de *Humanisme et Terreur*, chamando-o de um escrito de "contemporização comunista". Até aqui, ao menos, nada parece pôr em questão, segundo o próprio Merleau-Ponty, a continuidade de um projeto em vigor desde 1933, quando Merleau-Ponty enviara, à Caixa Nacional das Ciências, um "Projeto de Trabalho sobre a Natureza da Percepção", onde já recusava a assimilação do "universo da percepção" ao "universo da ciência" ⁵⁷; ou 1934, desde "A Natureza da Percepção", relatório apresentado para a renovação da mesma bolsa de pesquisa em que Merleau-Ponty afirmava que "mesmo se não estivesse em nossas intenções nos interrogarmos sobre os problemas últimos da percepção — *o sentido da verdade no conhecimento sensível* —, a elucidação do problema psicológico não poderia estar completa sem recurso à filosofia da percepção" ⁵⁸, legitimando, pela primeira vez em seu percurso intelectual, o recurso aos resultados da fenomenologia para a compreensão das implicações de uma psicologia da percepção.

Esta primeira série de textos que evidencia a continuidade da tarefa de fundar o domínio "da verdade e da objetividade" no da pré-objetividade parece ser contrabalançada por duas outras séries de

⁵⁶ Id, p. 407.

⁵⁷ Cf. *O Primado da Percepção e suas conseqüências filosóficas*, Campinas, Papirus, 1990, p. 13.

⁵⁸ Id, p. 20. Nós grifamos.

textos, agora a partir de 1959, em que ou certos resultados, ou o próprio projeto, parecem sofrer críticas. Em "Le Philosophe et son Ombre", de 1959, Merleau-Ponty propunha-se a tarefa, apenas esboçada ali, de descrever a passagem do "logos do mundo estético" ao "logos do mundo cultural", e nada parece haver de essencialmente oposto ao projeto original: muito pelo contrário, ele parece começar a encaminhar a tarefa proposta desde a *Phénoménologie de la Perception*. As duas séries a que nos referimos só aparecem nas notas de trabalho de *Le Visible et l'Invisible*: é ali onde, pela primeira vez, Merleau-Ponty se refere à *Phénoménologie de la Perception* num contexto de "correção" de certas interpretações já esboçadas, e apresenta novos esboços das tarefas a serem feitas. Passemos então à análise de *algumas* dessas notas, uma vez que um exame minucioso de cada uma delas já exigiria, como se pode supor, um trabalho à parte.

A julgar pelas indicações que examinamos anteriormente, "Le Philosophe et son Ombre" tematizava também as relações entre o "logos do mundo estético" e o "logos do mundo cultural" recorrendo, para tanto, à noção husserliana de *Fundierung*. Em 1959, na primeira nota de trabalho de *Le Visible et l'Invisible*, Merleau-Ponty refere-se ao conteúdo ^{do LIVRO} que pretendia escrever como um "esboço de uma ontologia projetada como ontologia do Ser bruto – e do logos" e, em seguida, oferece uma indicação precisa sobre onde uma tal ontologia já havia sido desenhada anteriormente:

"configurar o Ser selvagem prolongando meu artigo sobre Husserl ["Le Philosophe et son Ombre", indica Lefort] [...] houve uma passagem ao infinito como infinito objetivo – Essa passagem era tematização (e esquecimento) da *Offenheit*, do *Lebenswelt* – É preciso retomar o impulso do lado de cá" ⁵⁹.

Um mês depois, Merleau-Ponty sugere novamente haver continuidade no projeto, numa longa nota de fevereiro de 1957 que leva por "títulos" "Genealogia da lógica", "História do Ser" e "História do Sentido":

"Na introdução (o pensamento fundamental)

dizer que devo mostrar que o que se poderia considerar como « psicologia » (*Phénoménologie de la Perception*) é na realidade ontologia. Mostrá-lo fazendo ver que o ser da ciência não pode nem ser nem ser pensado como *selbstaendig* [...]" ⁶⁰

⁵⁹ *Le Visible et l'Invisible*, p. 224, jan. de 1959.

⁶⁰ *Le Visible et l'Invisible*, p. 226, fev. de 1959.

Pode-se interpretar, pois, essa afirmação como o índice de que, aquilo que, *fora do âmbito de um projeto de fundação do "logos do mundo cultural" poderia ser* interpretado como um livro de "psicologia fenomenológica" (se é que essa expressão faz algum sentido) é, na realidade, já *ontologia do Lebenswelt*, cumprindo agora tematizar os mecanismos de passagem entre os dois territórios vizinhos. Sabe-se que em Husserl a esfera da competência da ontologia (entenda-se, *da metafísica*) era alheia à da fenomenologia (enquanto teoria da constituição de um mundo *possível* geral, teoria, pois, *do conhecimento*). Desde que, como vimos, a crítica e a recusa da noção de constituição desembocava na reabilitação do mundo real como único mundo possível e como território da validade de vínculos de necessidade, era evidente que a descrição eidética do *Lebenswelt* procedida na *Phénoménologie de la Perception* era já ontologia, metafísica, e a única possível.

A este primeiro grupo de textos em que a referência *explícita* a obras anteriores se faz enfatizando a continuidade deste programa de trabalho contrapõe-se um outro, em que Merleau-Ponty sublinha a necessidade de efetuar *correções nos resultados*, ora de maior, ora de menor vulto. Já em janeiro de 1959, sugeria que "uma concepção do tempo, da « alma » no sentido husserliano, da intercorporeidade no sentido « natural »", a ser feita "inteiramente na perspectiva da ontologia", deveria "retomar, aprofundar e retificar" a *Phénoménologie de la Perception* e a *Structure du Comportement* ⁶¹. Por um lado, pois, retomada e aprofundamento; por outro, *retificação*: nesta nota ao menos, nenhuma indicação mais precisa acerca do ponto exato em que essa correção deveria incidir. Em fevereiro de 1959, outra referência à *Phénoménologie de la Perception* chama a atenção:

"Resultados da *Phénoménologie de la Perception* – Necessidade de conduzi-los à explicitação ontológica;

a coisa – o mundo – o Ser

o negativo – o cogito – o Outrem – a linguagem

Os problemas que permanecem depois dessa 1ª descrição: existem porque conservei em parte a filosofia da « consciência »" ⁶².

Quanto à referência à necessidade de uma "explicitação ontológica" dos "resultados da *Phénoménologie de la Perception*", entendidos como uma

⁶¹ *Le Visible et l'Invisible*, p. 225, jan. de 1959.

⁶² *Le Visible et l'Invisible*, p. 230, fev. de 1959.

primeira descrição do *Lebenswelt*, ela pode ser interpretada nos termos que sugerimos anteriormente: o que produziria a falsa impressão de ser psicologia fenomenológica precisa ser visto como o primeiro esboço ("primeira descrição") de uma ontologia, de sorte que a aparência de autonomia desaparece quando o projeto é inteiramente explicitado. Não correção nem abandono da *Phénoménologie de la Perception*, mas advertência, ao leitor que compreendeu mal os objetivos e a essência dessa obra, de que não se deve mais equivocar-se quanto a sua real natureza e função no interior do programa que está em curso.

Mas, em segundo lugar, aparece a indicação, vaga neste contexto, de *problemas* decorrendo da conservação, *em parte*, de uma "filosofia da consciência". *Em parte*, certamente, porque, como se viu, Merleau-Ponty se detém longamente em fazer a crítica a toda e qualquer filosofia que recorra à consciência como faculdade constituinte e dissolva nesse expediente explicativo a configuração do sentido à mera doação dos dados da experiência. Após uma tal insistência na crítica, é evidente que não se poderia afirmar, pura e simplesmente, que se manteve a filosofia da consciência: se ela permanece, é em algum rincão da *Phénoménologie de la Perception*, nesta nota desconhecido ainda. Numa outra nota, Merleau-Ponty explicita o termo "filosofia da consciência" e, além disso, oferece-nos um exemplo das "dificuldades da *Phénoménologie de la Perception*" que decorrem da manutenção, *em parte*, desse conceito:

"Dualismo - Filosofia

julho de 1959

Os problemas colocados na *Phénoménologie de la Perception* são insolúveis porque eu parto aí da distinção « consciência » - « objeto » -

Não se compreenderá nunca, partindo dessa distinção, como tal fato da ordem « objetiva » (tal lesão cerebral) possa acarretar tal dificuldade de relação com o mundo - dificuldade maciça, que parece demonstrar que a « consciência » é função do corpo objetivo - São precisamente estes problemas que cumpre desclassificar perguntando: o que é o pretenso condicionamento objetivo? Resposta: é uma forma de exprimir e transcrever um acontecimento da ordem do ser bruto ou selvagem que, ontologicamente, é primeiro. Este acontecimento consiste em que tal visível, convenientemente composto (um corpo), é rompido por um sentido invisível - O tecido comum de que são feitas todas as estruturas é o visível que, ele próprio, não é de modo algum objetividade, em si, mas transcendência - que não se opõe ao para-si, que só tem coesão para um - Si - o Si a compreender, não como nada, não como algo, mas como unidade de transgressão ou de implicação correlativa de « coisa » e « mundo » (o tempo-coisa, o tempo-ser)" ⁶³.

⁶³ *Le Visible et l'Invisible*, p. 253, julho de 1959.

A primeira observação a ser feita diz respeito à *extensão* da crítica à oposição "consciência-objeto", presente na *Phénoménologie de la Perception*: na nota de fevereiro de 1959, éramos informados de que a *Phénoménologie de la Perception* conservara *parcialmente* a oposição, ao passo que agora Merleau-Ponty afirma que "*parte* da distinção « consciência » – « objeto »", insinuando que a amplitude do uso dessa partição é muito mais ampla. Todo o problema resume-se, então, em explicar a relação lesão cerebral/dificuldade de relação com o mundo – que parece introduzir inelutavelmente relações de causalidade e, assim, sustentar o objetivismo – nos termos dessa clivagem inicial (consciência-objeto). E é evidente que, nesses termos, não há como conciliar um *fato* que parece estar a serviço da sustentação do objetivismo ou até do materialismo mais tacanho, com um *conceito operatório* forjado nos antípodas do objetivismo. Ora, se se pensar o "condicionamento objetivo" da consciência como "uma forma de exprimir e transcrever um acontecimento da ordem do ser bruto ou selvagem que, ontologicamente, é primeiro", o problema se dissolve inteiramente: o "condicionamento objetivo" passa a ser agora apenas uma maneira de comentar ou um certo estilo de descrever o que se passa no *Lebenswelt*. Todos os problemas só surgem quando essa estilização *objetivista* se pretende *única e totalizante* – quando a linguagem causal da ciência (uma linguagem entre outras) deixa de pensar-se como *mais uma* linguagem a comentar a experiência, esta sim, a primeira e irreduzível ⁶⁴.

Essa objeção – em que pese a extensão que recobre agora – atinge o *projeto* que já se desenhava em 1945 ou antes? A julgar pelo que a própria nota observa, de maneira nenhuma: a resposta à dificuldade apontada reestabelece o mesmo esquema geral, que faz a ordem das objetividades repousar sobre a ordem das pré-objetividades, como foi anteriormente examinado através do conceito de *Fundierung*. Se a oposição consciência-objeto precisa ser rejeitada e os resquícios da presença de uma subjetividade, completamente extirpados, dando lugar à pura lógica autônoma do *Lebenswelt*, nem por isso a *Phénoménologie de la Perception* deixa de ser *uma primeira descrição* e a serviço de um projeto que redundaria na "tradução" da lógica do "mundo objetivo" pela lógica da "ordem do ser bruto", garantindo para a pré-objetividade um território legítimo, próprio e que nada deve aos demais. Longe de apontar para uma reviravolta, ao menos no nível geral do sentido deste projeto, *Le Visible et l'Invisible* deveria, ainda

⁶⁴ Cf. "L'Œil et l'Esprit", p. 85.

aqui, ser a continuação (não, é claro, sem correções) da *Phénoménologie de la Perception*.

As mesmas conclusões podem ser extraídas da análise das duas outras notas que, também explicitamente, se referem à *Phénoménologie de la Perception*. Ambas recusam a noção, já examinada, de *cogito tácito*, sem, contudo, rejeitarem, sugerindo um ponto de inflexão, a direção do programa que se mantinha desde 1945. Relembre-se, rapidamente, a argumentação que introduzia o *cogito tácito*:

"O cogito de Descartes (a reflexão) é uma operação sobre significações, enunciado de relações entre elas (e as próprias significações sedimentadas nos atos de expressão). Pressupõe, portanto, um contacto pré-reflexivo de si consigo mesmo (consciência não tética (de) si Sartre) ou um *cogito tácito* (ser junto de si) – eis como raciocinei em *PhP*"⁶⁵.

Sem, pois, um *cogito* "real", o *cogito* "idealizado" de Descartes não faria sentido, seriam uma palavra vazia – se ela é significativa, é porque há um cogito anterior à sua expressão pela linguagem. O equívoco aqui está em crer que as palavras, em algum nível, devam reenviar a "significações positivas", devam ter um referente – "o fluxo das *Erlebnisse* como *Selbstgegeben*"⁶⁶ –, quando o que há é apenas "diferenças de significações" (no sentido saussuriano) que estilizam (não *copiam*) "campos e um campo de campos, com um estilo e uma típica". Noutros termos: a relação linguagem-comportamento do *Lebenswelt* não é a mesma que existe entre a caricatura e o caricaturado, como se a linguagem copiasse ou desenhasse, distorcendo, uma estrutura transcendental do *Lebenswelt*. Se se quiser, a linguagem descreve "o mundo do silêncio" do *Lebenswelt* através, *literalmente*, de um mecanismo de expressão, que não pressupõe a *semelhança* entre linguagem e referente, e que recorre às significações já sedimentadas para, através de oposições diacríticas, reexpor as relações de sentido que coordenam o comportamento da experiência. longe de Bergson, para quem a linguagem era definitivamente um meio imperfeito de expressão; mas longe, também, da *Grammaire de Port-Royal*, que pensava a linguagem como descrevendo o referente por *semelhança* (é claro, não no nível do sinal material, mas do significado), a linguagem, para Merleau-Ponty, exprime *à sua maneira* a experiência, sem que seja preciso pensar que haja uma correspondência entre as significações e os significados. Trabalhar com o *cogito* é uma maneira de *referir-se* à "típica" da

⁶⁵ *Le Visible et l'Invisible*, p. 224, jan. de 1959.

⁶⁶ id. p. 225.

experiência, sem que, necessariamente, seja preciso que *haja* um *cogito* em algum lugar da experiência ⁶⁷.

E é essa, exatamente, a argumentação central das duas outras notas que criticam a *Phénoménologie de la Perception*. Como se pode depreender dessas e das demais correções, todo esforço consiste em recusar abrir espaço para uma interioridade que permitiria o surgimento de um lugar para a subjetividade constituinte no interior do *Lebenswelt*. Mesmo aquilo que permite a tematização da linguagem se dissolve numa dobra da experiência sobre si mesma: "fica o problema da passagem do sentido perceptivo ao sentido referente à linguagem, do comportamento à tematização. *A própria tematização, aliás, deve ser compreendida como comportamento de grau mais elevado [...]*" ⁶⁸. O que nos remete, mais uma vez, à ordem do tempo, ao encaixamento recíproco dos campos de presença, à construção de uma interioridade, da reflexão, enfim, a *partir do mecanismo do tempo*: a reflexão não é o resultado de uma operação *imediate* de retorno a si – ela é um processo complexo, que a palavra *cogito* abrevia, e cuja significação descreve erroneamente todo esse mecanismo. É por isso que o capítulo sobre o *cogito* da *Phénoménologie de la Perception* "não se liga ao capítulo sobre a fala" ⁶⁹, que *é mediante* a linguagem que se *opera* a atitude transcendental, que se constitui a consciência constituinte ⁷⁰. E é por isso que os resultados centrais da *Phénoménologie* referentes à autoconstituição do tempo, levados ao limite, excluem a noção de consciência, subjetividade e *cogito* tácito. Longe, pois, de representarem uma reviravolta no rumo definido pela *Phénoménologie de la Perception*, essas notas podem ser interpretadas, se se quiser, até mesmo como sua radicalização.

Explicitamente, ao menos, nada parece conduzir-nos a pensar que *Le Visible* constituísse a "segunda filosofia" de Merleau-Ponty. Mais ainda, tudo leva a crer que entre *Le Visible* e a *Phénoménologie de la Perception* a relação é a da continuidade de uma tarefa por realizar, deixada incompleta quatorze anos antes. Se há correções – e há correções – elas indicam muito mais o amadurecimento de um pensamento do que uma reviravolta que constituiria uma *nova* filosofia. Pode haver – e sem dúvida há, de fato – radicalização nas soluções, com a

⁶⁷ *Le Visible et l'Invisible*, p. 230, nota de fev. de 1959.

⁶⁸ *Le Visible et l'Invisible*, p. 230, id.

⁶⁹ Id.

⁷⁰ *Le Visible et l'Invisible*, p. 224.

exclusão, por exemplo, do recurso a um cogito tácito. Mas tal radicalização deve ser entendida como uma rearticulação no sentido de uma maior consistência, que implica na recusa de noções anteriormente aceitas. Nada parece levar a pensar que *Le Visible et l'Invisible* não fosse, *ad mentem auctoris*, algo como a segunda parte da *Phénoménologie*.

VI

Esta tese talvez pudesse tornar-se mais evidente se examinássemos, para encerrar nosso percurso, as noções de *reflexão*, *essência*, *ontologia* e *temporalidade* que se apresentam nas notas de *Le Visible et l'Invisible*. Todas elas concorrem para traçar a *idéia merleau-pontyana de filosofia*, que tentamos esboçar até aqui. Mais uma vez, elas parecem reiterar, como se verá, as conclusões anteriores.

É numa longa nota de fevereiro de 1959 que Merleau-Ponty alude, da maneira mais detalhada entre todas as demais notas, ao conceito de reflexão. A nota esboça a trajetória que *Le Visible et l'Invisible* deveria descrever, comentando em termos gerais a estrutura da obra: na "Introdução", cumpriria deixar claro para o leitor (tópico que já pudemos examinar anteriormente) que "o que se poderia considerar como « psicologia » (*Ph. de la Perception*) é, na realidade, ontologia". Como realizar essa tarefa? "Mostrá-lo fazendo ver que o ser da ciência não pode ser nem ser pensado como *selbstaendig* [autônomo, independente]. Donde os capítulos sobre Física e Natureza — a animalidade — o corpo humano como *nexus rationum* ou *vinculum substantiale*" ⁷¹. Novamente, a idéia de fundar o território das objetividades na lógica do território do *Lebenswelt*, idéia apresentada explicitamente numa nota de janeiro de 1959: "mostrando a distância entre a física e o ser da Physis, entre a biologia e o ser da vida, *trata-se de efetuar a passagem do ser em si, objetivo, ao ser do Lebenswelt*" ⁷². E era justamente o exame do processo de objetificação que exigia uma reflexão sobre as ontologias de Descartes, de Leibniz e de Espinosa, que introduzem uma noção *positiva* de infinito e exprimem assim, na sua maior pureza, a "filosofia objetiva" ⁷³.

⁷¹ *Le Visible et l'Invisible*, p. 231.

⁷² *Le Visible et l'Invisible*, 220, grifos nossos.

⁷³ Sobre a noção de infinito "entre os cartesianos", cf. *Le Visible et l'Invisible*, p. 220, 223, 226, etc onde ela sempre é oposta, como infinito da *Unendlichkeit*, ao "infinito da *Offenheit*", este assumidamente sendo um "infinito negativo".

Mas o cerne dessa "desalienação" não está na mera crítica específica ao "ser da ciência". Observado por um prisma mais amplo, verifica-se que o "Ser da ciência" depende de uma concepção do ser mais geral ainda, e que não ocorre apenas na esfera do discurso científico:

"Mas o ser não deve somente ser posto em evidência por sua distância em relação ao ser da Ciência – Trata-se, com isso mesmo, de pô-lo em evidência em oposição ao ser como objeto – Devo, portanto, mostrar na introdução que o ser da ciência é ele próprio parte ou aspecto do Infinito objetivado e que a ambos se opõe a *Offenheit* do *Umwelt*. Daí os capítulos sobre Descartes, Leibniz, a ontologia ocidental, que indicam as implicações histórico-intencionais e ontológicas do ser da ciência"⁷⁴.

Estes seriam os temas, segundo as indicações de 1959⁷⁵, que dominariam a introdução de *Le Visible et l'Invisible*: a necessidade de empreender explicitamente uma investigação ontológica estava a serviço da tentativa de mostrar que o "ser da física" repousava sobre o "ser da *Physis*", enfim, que objetividade e pré-objetividade, conquanto não se reduzam um ao outro, mantêm entre si um vínculo essencial que a noção de *Fundierung*, como anteriormente examinado, procura descrever. É o totalitarismo de uma região sobre a outra – da região dos objetos sobre a dos modos de doação – que engendrou a "ontologia ocidental", do "infinito positivo", que desde a *Krisis* era interpretada como passagem à totalização da série (sempre e necessariamente) aberta dos perfis. Esta impaciência com o infinito negativo engendrava uma noção de infinito que extraia da noção de objeto todas as características, forjando um "infinito cristalizado ou dado a um pensamento que ao menos o possui suficientemente para prová-lo", justamente aquela forma do infinito que os cartesianos formularam desvalorizando assim "o mundo fechado em proveito de um infinito positivo, de que falamos como se fala de alguma coisa, que *demonstram* numa « filosofia objetiva »"⁷⁶. É esta a característica mais geral da ontologia objetivista, sendo a ontologia que vigora na ciência apenas um exemplo desta. Do mesmo modo como a objetividade está para a pré-objetividade, a *Unendlichkeit* está para a *Offenheit*, o infinito positivo para o infinito negativo, o objeto para seu modo de doação pela série aberta das aparências, a *a-temporalidade* para a *temporalidade*.

⁷⁴ *Le Visible et l'Invisible*, p. 231.

⁷⁵ Na apresentação a *Le Visible et l'Invisible*, Lefort enfatiza as várias mudanças na estrutura do plano de *Le Visible et l'Invisible*, de 1959 a 1961.

⁷⁶ Cf. *Le Visible et l'Invisible*, p. 231.

Depois desta "introdução", a nota indicava que a necessidade de passar a "operar a redução". Os temas a partir de agora são "Física e Physis", "a animalidade" e "o corpo humano como psico-físico". Uma primeira definição – vaga ainda – do que significaria agora a redução, é introduzida: "trata-se de operar a redução, isto é, para mim, de desvendar pouco a pouco – e cada vez mais – o mundo « selvagem » ou « vertical »" ⁷⁷. O que se trata de fazer, mediante este "desvendamento", é "mostrar a referência intencional da Física à Physis, da Physis à vida, da vida ao « psico-físico » – referência pela qual não se passa, de modo algum, do « exterior » ao « interior » já que a referência não é redução e que cada grau « ultrapassado » permanece, na realidade, pressuposto" ⁷⁸. E é assim que este procedimento será *circular*: "desde já o que dizemos sobre a Natureza antecipa a lógica e será retomado na segunda parte", num processo de antecipações recíprocas:

"Essa circularidade não é uma objeção – Seguimos a ordem das matérias, não há ordem das razões – a ordem das razões não nos daria a convicção que a ordem das matérias dá – a filosofia como centro, não como construção" ⁷⁹.

E Merleau-Ponty, na nota que estamos examinando, explicita, finalmente, qual o tema de que se trata aqui – o tema da *reflexão*:

"É preciso, pois, a caminho, elaborar a teoria dessa « reflexão » que pratico e que não é regressão às « condições de possibilidade ». [...] Mostrar essa circularidade, essa implicação intencional em círculo [...]" ⁸⁰.

A descrição que se segue da reflexão recorre, como de hábito, ao processo da sedimentação. Uma primeira descrição eidética não é nem falsa nem verdadeira "em sentido absoluto": tratando-se de uma *primeira* aproximação, é natural que suas determinações (o que corresponderia aos *modos* dessa essência, no vocabulário cartesiano) sejam ainda pobres, permitindo considerá-la como "uma « camada » separada de modo abstrato". Se quisermos, é o paradigma da percepção que, mais uma vez, parece estar operando tacitamente aqui: a descrição da experiência é encarada como análoga à descrição de um objeto qualquer dado na percepção. Como neste caso só posso ter, *no centro de meu campo perceptivo*, um perfil de cada vez, embora outros possam ser-me dados "de lado" ou "em perspectiva", e outros ainda permaneçam invisíveis, "co-presentes", só posso descrever – ou *tematizar* – um

⁷⁷ *Le Visible et l'Invisible*, p. 231.

⁷⁸ Id.

⁷⁹ *Le Visible et l'Invisible*, p. 220.

⁸⁰ *Le Visible et l'Invisible*, p. 231.

aspecto de cada vez, os demais, embora vinculados ao perfil principal, permanecendo pressupostos. Circundar um objeto ou circundar uma essência e, de modo geral, circundar a experiência, são atos estruturalmente análogos. É por isso que "a passagem da filosofia ao absoluto, ao campo transcendental, ao ser selvagem e « vertical » é, *por definição*, progressiva, incompleta". "Isso não é para ser compreendido como uma imperfeição [...] mas como um *tema* filosófico: a incompletude da redução [...] não é um obstáculo à redução, é a própria redução, a redescoberta do ser vertical" ⁸¹. A conclusão da nota remete para a análise do processo de sedimentação através do tempo e, assim, para a tematização dos mecanismos de expressão através da linguagem, como "redução última":

"Não poderei tomar posição em ontologia, como pede a introdução, e precisar exatamente minhas teses, senão depois da série de reduções que o livro desenvolve. E que estão todas incluídas na primeira mas só se realizam verdadeiramente na última" ⁸².

Qual essa "última redução"? Após ter indicado como se daria esse procedimento de descrição eidética "por camadas", Merleau-Ponty afirmará: "mas é preciso em seguida que desvende um horizonte não explicitado: o da linguagem de que me sirvo para descrever tudo isso" ⁸³. A seqüência remete para a crítica da noção de cogito tácito, já examinada, e que implicava, como vimos, numa radicalização do mecanismo da sedimentação.

A nota que examinamos rapidamente, que insiste na idéia de uma reflexão circular e inacabada, remete para uma outra nota, também de fevereiro de 1959, em que Merleau-Ponty examina o vínculo da reflexão com o tempo. É para a noção husserliana de *Einstroemen* (inclusão da reflexão no fluxo das *Erlebnisse* temporais) que Merleau-Ponty volta sua análise.

"O *Einstroemen*: caso particular da sedimentação, isto é, da passividade secundária, isto é, da intencionalidade latente – É a inscrição histórica de Péguy – É a estrutura fundamental da *Zeitigung* [temporalização]: *Urstiftung* [fundação originária] de um ponto no tempo – [Por?] essa intencionalidade latente, a intencionalidade deixa de ser o que é em Kant: *atualismo puro*, deixa de ser uma propriedade da consciência [...] Transforma-se no fio que liga, por exemplo, meu presente a meu passado em seu lugar temporal, tal qual foi (e não tal qual o reconquisto por um ato de evocação) a possibilidade desse ato repousa sobre a estrutura primordial da retenção como encaixamento dos passados um no interior do outro – consciência desse encaixamento como lei

81 Id.

82 Id.

83 Id.

[...] O engano de Husserl é ter descrito o encaixamento a partir de um *Praesensfeld* considerado como se não tivesse espessura, como consciência imanente: é consciência transcendente, é ser à distância, é duplo fundo de minha vida de consciência, e é o que faz com que possa ser *Stiftung* não somente de um instante mas de todo um sistema de índices temporais - o tempo [...] é o modelo dessas matrizes simbólicas que são abertura ao ser" 84.

O vínculo da reflexão com o esquema da sedimentação e, assim, com a temporalidade é, aqui, imediato. Dessa forma, a reflexão é inacabada, procede por "reduções", "não é adequação, coincidência" "*porque há Einstroemen*" 85, e porque é, na realidade, o tempo refletindo sobre si mesmo. Ainda aqui, mais uma vez, a forma da filosofia a fazer-se é condicionada pela forma do tempo à qual nos submetemos.

Mas seria de perguntar-se qual o substrato último em que se "encarna" esta forma do tempo. É evidente que, quem, em última instância, efetua o procedimento de reflexão, situa-se no *Lebenswelt* e submete-se à forma da temporalidade é o *corpo*. Mas seria equivocado responsabilizar a estrutura do corpo pela forma geral da experiência: seria, no limite, considerar uma impossibilidade ôntica (a realização corpórea da coincidência do noema e da noesis na reflexão) como *causa* da experiência estruturar-se assim como o faz. Apesar das longas análises sobre a corporeidade em Merleau-Ponty, é preciso evitar o erro de considerar o corpo a razão da natureza peculiar da experiência: sua submissão à forma do tempo. Isto seria o equivalente a introduzir uma forma perversa de kantismo, que sustentaria que, *porque* o corpo tem tal e tal estrutura, definindo certas condições transcendentais da experiência, o *Lebenswelt*, para quem tem um corpo, e um corpo assim estruturado, só poderia estar em harmonia com essa forma posta por esse. Não é, portanto, *porque* o corpo não permite uma reflexão completa *que* a reflexão é incompleta, mas *porque* a experiência, como um todo, assume a forma do tempo, que a reflexão,

84 *Le Visible et l'Invisible*, p. 225. Lefort afirma, numa nota à mesma página, erroneamente a nosso ver, que a análise da temporalidade na *Phénoménologie de la Perception*, mediante a introdução da noção de *Praesensfeld* (campo de presença) "não levava a uma crítica de Husserl". Nada parece mais equivocado, bastando lembrar que a forma do tempo, tal como descrita no capítulo sobre a temporalidade da *Phénoménologie de la Perception*, é introduzida sem apoio da noção de *consciência transcendental*, e o campo de presença, tal como agora, é pensado como um sistema de perfis co-presentes, o que já implica que o presente seja encarado como dotado de uma "espessura". Merleau-Ponty retornará à análise do tempo em ainda duas outras notas, pelo menos: maio de 1959 (p. 224) e 20 de maio de 1959 (p. 247). Em particular, nesta última Merleau-Ponty critica a representação da série do tempo mediante uma linha espacial, referindo-se ao gráfico de Husserl; mas o ponto em questão é o fato de que a representação não permite exprimir o fenômeno do escoamento, e *poderia levar* a uma má compreensão da série do tempo ao gerar a ilusão de que o tempo é "sobrevovável" e que nele haveria algo como linhas, pontos, etc.

85 Id.

que é um *momento* da experiência, deve, ela também, obedecer e ser possibilitada pelo tempo. Se se preferir, o corpo é o mediador entre a reflexão e a experiência, é a entidade que inscreve a reflexão no interior do *Lebenswelt*. É graças a ele que poderá haver "inscrição histórica" da reflexão, *Einstroemen*, e a reflexão será, como atividade corpórea, "datada" e submetida à forma do tempo, tal como é datado um movimento qualquer de meu braço ou um ato de rememoração qualquer. Se o corpo fosse o *responsável* pela estruturação geral da experiência, sempre poderia ser pensado um outro mundo possível (concebido negativamente), como o domínio da experiência própria a seres "diversamente constituídos". Novamente recairíamos em todas as alternativas anteriores, e agora a "consciência transcendental" seria batizada de "consciência corpórea".

Não é, pois, porque o corpo possui tal ou tal estrutura ôntica, empírica ou transcendentalmente considerada, que a experiência obedece à forma geral do tempo: ao contrário, é porque a experiência obedece à forma geral do tempo que o corpo, como elemento da experiência, deve ele também submeter-se a ela, e está impedido de efetuar uma reflexão que sobrevoe a totalidade da experiência. A ênfase demasiada nas análises da corporeidade deve talvez ser vista como o fruto de um tipo de interpretação influenciada pela temática própria às décadas de 60 e 70 na França, e que talvez distorçam a posição exata das descrições da corporeidade em Merleau-Ponty: como a percepção, a inter-subjetividade, a temporalidade, etc, a corporeidade (e a intercorporeidade) é apenas mais uma camada a ser descrita, não uma *camada explicativa privilegiada*⁸⁶ com relação às demais, como, aliás, nem mesmo a do tempo o será.

De um lado ao outro é sempre o sistema da temporalidade que parece reger a forma que a reflexão assumirá na filosofia de Merleau-Ponty. É ela, primeiramente, que *permite*, pelo encaixamento recíproco dos campos de presença, que um campo de presença seja

⁸⁶ É esse o equívoco em que, a nosso ver, incorre a leitura expressamente foucaultiana de Bernard Sichère em *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*, que pretende ver no impedimento de o corpo realizar uma reflexão acabada sobre si mesmo a razão de a filosofia de Merleau-Ponty – da percepção à experiência histórica – insistir no inacabamento da reflexão. Além de não se preocupar com o tema da *Einstroemen*, que Merleau-Ponty recebe de Husserl (noção que vincula reflexão e temporalidade), Sichère conduz Merleau-Ponty a violar um princípio central da fenomenologia: o de que é a *Beschreibung* que deve servir de base para a *Erklaerung*, e não o contrário. Fazer do campo a *explicação* para a forma da experiência é transformar Merleau-Ponty, como já sugerimos, numa espécie nova de filosofia da constituição, empírica ou transcendental.

tematizado por um outro, e assim possa haver tematização do tempo por si mesmo, da experiência por si mesma, enfim, *reflexão*. Mas é ela também que subtrai ou recusa à reflexão o estatuto de ser uma reflexão *acabada*. Mas, por outro lado, é ainda ela que põe um presente como real, que permite a passagem do modo de doação dos objetos aos objetos pura e simplesmente, e, ao proceder assim, deixa aberto espaço para a ilusão "necessária" de que há um acabamento da série das aparências em algum lugar. Daqui surge a ilusão de uma reflexão acabada, que sobrevoa a totalidade da experiência, e à qual a temporalidade não pode dar caução. Essências, linguagem, sedimentação, relacionam-se analogamente com a forma do tempo. Da *Phénoménologie de la Perception* a *Le Visible et l'Invisible*, é a *mesma* filosofia, que tenta abrir espaço para uma experiência, dotada de uma racionalidade interna posta pela forma do tempo, que parece ser mantida. É o mesmo esforço de pensar o acesso a uma verdade objetiva mediante a lógica de um mundo pré-objetivo, mas nem por isso alheio à Razão.

Conclusão

A FORMA DA FILOSOFIA

Que espécie de filosofia essa tentativa de fundar as verdades da ciência no "mundo da vida" poderia estar indicando? Ao menos superficialmente, uma tal tentativa deveria ser encarada como o cume do irracionalismo: sustentar que toda a "objetividade" se alicerça na pré-objetividade não é o mesmo que admitir que a Razão emerge, suja, do pântano da irrazão, do subjetivo e, no limite, mesmo da superstição que caracterizam o "mundo da *doxa*" desde os Gregos? Se essa impressão inicial de leitura for correta, no fim do percurso a fenomenologia de Merleau-Ponty não se distinguiria, em nada, de mais um elogio moderno do avesso da racionalidade. Triste ponto de chegada para uma filosofia que, desde o seu fundador, se pretendeu como uma *Wissenschaftslehre*.

Todavia, o *Lebenswelt* a que chegamos agora, como se pode perceber, é o lugar mesmo onde vigoram as necessidades de essência. Por uma estratégia filosófica artilosa, é o *Lebenswelt*, agora, que será pensado como uma instância última presidida por relações de necessidade. Justamente ali onde, de Galileu a Einstein, só poderia haver sujeira e impureza subjetiva, surge agora um novo território, o domínio mesmo da racionalidade e, com ela, o projeto de derivar, desse território, os mecanismos mediante os quais a objetividade irá aparecer. Povoada por relações de expressão que obedecem a regras *necessárias*, a experiência passa a ser dotada, nos termos da fenomenologia, de um *logos*, e o que quer que seja fundado nela deverá partilhar dessa mesma racionalidade ali presente. "O pensamento alegre e jovial da ciência voltará a ser filosofia", como desejava *L'Œil et l'Esprit*. Mas que significa, em última análise, a filosofia, *agora*, reincorporar a ciência para dentro de si?

Num momento histórico em que a autonomia, perante a filosofia, do discurso, dos métodos e da investigação científicos já é total, reabsorver a ciência à filosofia poderia parecer a única estratégia sensata para solucionar aquilo que foi, desde Husserl, o *Leitmotiv* da fenomenologia: a idéia de que uma ciência autônoma perante a filosofia só poderia ser uma ciência *em crise permanente de seus fundamentos*. Uma ciência cuja racionalidade não fosse assegurada por nenhuma consideração filosófica, seja uma "fundação no *Lebenswelt*", seja a proposta de uma estrutura essencial que projeta uma "lógica da pesquisa científica", seria um disparate total. Resta saber se a ciência, *neste nível da discussão*, não prescinde inteiramente de uma filosofia que lhe defina a natureza e os rumos. Cabe desconfiar dessa alegação de que a filosofia deveria oferecer à ciência o que ela não poderia dar a si própria, e perguntar se a crise não estaria na própria filosofia, e não na atividade do cientista, atualmente assumida como *techné* e não mais sendo pensada como *theoría*.

Crise da filosofia, então? Em que sentido? Coloquemos a questão em outros termos, e de maneira mais precisa: o que se ganha fundando a ciência no *Lebenswelt*, este agora dotado de um *Logos*? O que se ganhou de propriamente positivo para a filosofia com a descoberta de um território autônomo e legítimo *ao lado* daquele da objetividade científica, e que pretensamente deve fundá-lo? Não foi apenas a transcrição da objetividade científica nos termos das relações *necessárias* de um domínio fundamental, que agora permite construir uma espécie de cartesianismo sem *mathesis*. O fundamental é que, neste instante, reestabeleceu-se um *domínio de competência exclusiva da filosofia*: a filosofia pode voltar a ter um "objeto" (ou, ao menos, um *tema*) e uma função precisos - elencar as relações de necessidade que vigoram no *Lebenswelt* e fundam a objetividade em geral. Para uma filosofia que, com Hume e Kant, havia perdido seus objetos (no domínio teórico) e, com a independência das ciências, até mesmo sua razão de existir, o ganho não é pequeno. É a sobrevivência da filosofia como domínio e discurso legítimos e autônomos, que nada devem à ciência, que está em questão agora. Se se quiser, a pretensa "crise da ciência" enquanto crise dos fundamentos, *Leitmotiv* perpétuo da fenomenologia, era a apresentação "ideológica" daquilo que, na realidade, consistia numa crise da filosofia como saber e, até mesmo, como instituição autônoma.

É neste quadro que pode aparecer o sentido último do projeto de Merleau-Ponty. Pode-se ler desta maneira sua recusa da noção de consciência transcendental, ou dos mecanismos subjetivos de constituição da percepção, próprios ao "empirismo" ou ao "intelectualismo". Era preciso, para Merleau-Ponty, levar até o limite a idéia de que a experiência, nela mesma e por si mesma, é dotada inteiramente de um *Lógos*, não se deixando habitar, em parte alguma, pela pura contingência. Somente assim o *Lebenswelt* pode ser decodificado de forma a oferecer um fundamento absoluto para o saber, permitindo derivar agora uma *Wissenschaftslehre*. Se houvesse um mínimo de espaço para a contingência, o projeto não poderia concretizar-se, não haveria como oferecer para a ciência (ou para a filosofia?) a "solução de sua crise", oferecer-lhe um ponto fixo que, impedindo que a teoria do conhecimento viesse a ser absorvida – como pretendeu coerentemente Quine – pela própria pesquisa empírica, evitasse que a ciência deslizesse continuamente sobre os fatos e as descobertas que supostamente punham em xeque a objetividade. Se há leibnizianismo – e é o próprio Merleau-Ponty que parece sugerir esse epíteto ¹ – haverá sob a condição de recusar-se a idéia de que exista uma pluralidade de mundos logicamente possíveis, possibilidade que, aos olhos de um racionalista fenomenológico *radical*, pareceria reintroduzir, no nível das leis de essência que governam o *Lebenswelt*, a contingência. Leibnizianismo com um único mundo possível, logo, leibnizianismo sem a idéia de decreto divino.

O que uma reflexão acabada não poderia nos dar – por recuar rumo a uma consciência transcendental, perante a qual a facticidade do mundo só pode pertencer ao domínio do mero possível – é essa transformação do *Lebenswelt* num território de relações de necessidade. Se a reflexão construída por Merleau-Ponty deve recusar os limites precisos entre o necessário e o possível impostos pela consciência transcendental, deve recusar, preliminarmente, a reflexão que conduz a ela. Submeter a forma da reflexão e seus produtos ao tempo não equivale a contaminar pela contingência a descrição de essência da experiência: muito pelo contrário, é a condição necessária preliminar para que uma *metafísica da experiência* possa surgir. Se a forma da filosofia, agora, é a de antecipações e movimentos circulares, é porque retornamos a uma "filosofia com muitas entradas", exatamente como a de Leibniz, sendo indiferente se se começa pelo meio, pelo começo ou pelo fim porque, por toda parte, são as mesmas relações de

¹ Cf. *Le Visible et l'Invisible*, nota de dez. de 1959.

expressão remetendo-se reciprocamente que desenham uma rede de vínculos de essência e, assim, a figura última da racionalidade.

Ao invés de recuperar o solo da filosofia, reabsorvendo a ciência a ela, não teria sido melhor fazer a crítica dessa separação apoiando-se numa análise do processo que desembocou nela? Mas esta é uma questão que ultrapassa os limites estritos da história da filosofia. A fenomenologia mantém-se aquém dela, esforçando-se por restaurar aquilo que, talvez, já seja inalcançável: um lugar em que, sob a égide da Razão, filosofia e ciência possam, em pé de igualdade, sentarem-se à mesa para, cordialmente, dialogarem.

BIBLIOGRAFIA CITADA

I. Obras de Maurice Merleau-Ponty:

- La Prose du Monde*, Paris, Gallimard, 1969.
Le Visible et l'Invisible, Paris, Gallimard, 1964.
Les Aventures de la Dialectique, Paris, Gallimard, 1955.
L'Oeil et l'Esprit, Paris, Gallimard, 1964.
O Primado da Percepção e suas Consequências Filosóficas, Campinas, Papirus, 1990.
Phénoménologie de la Perception, Paris, Gallimard, 1949.
Sens et Non-Sens, Paris, Nagel, 1966.
Signes, Paris, Gallimard, 1960.
Structure du Comportement, Paris, Puf, 1953.
 "Un Inédit de Merleau-Ponty", editado por Martial Guérault, *Révue de Métaphysique et de Morale*, nº 4, out/dez de 1962.

II. Demais obras:

- BERGSON, H. - *La Pensée et le Mouvant*, in *Henri Bergson, Oeuvres*, Paris, Puf, 1963.
 CASSIRER, E. - *Indivíduo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1955.
 CHAUI, M. - "Prefácio" a Prado Jr., Bento, *Presença e Campo Transcendental* (ver Prado Jr., Bento).
 DELEUZE, G. - *Empirismo y Subjetividad*, Barcelona, Granica, 1977.
 DESCARTES, R. - *Meditações Metafísicas*, in *Descartes, Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1983.
 _____ - *Règles pour la Direction de l'Esprit*, in *Descartes, Oeuvres et Lettres*, Paris, Pléiade, 1952.
 GUEROULT, M. - *Descartes selon l'Ordre des Raisons*, Paris, Aubier Montaigne, 1968.
 GURWITSCH, A. - *Théorie du chaps de la conscience*, Bruges, Desclée de Brower, 1957.
 HUSSERL, E. - *Cartesianische Meditationen*, in *Husserliana*, Bd. I, Haia, Martinus Nijhoff, 1950.

- _____ - *Erste Philosophie*, Haia, Martinus Nijhoff, Husserliana, vol. VII.
- _____ - *Ideen I*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag,
- _____ - *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, Puf, 1964.
- _____ - *Logische Untersuchungen, II/A*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- JAMES, W. - *Principles of Psychology*, N. York, Dover Publications.
- KANT, I. - *Crítica da Razão Pura*, trad. F. Morujão, Lisboa, Gulbenkian, 1988.
- _____ - *Crítica do Juízo*, Petrópolis, Vozes, 1993.
- LANGER, M. *Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception - A Guide and Commentary*, Londres, Macmillan Press, 1989.
- LEBRUN, Gerard - *O Averso da Dialética*, São Paulo, Brasiliense, 1989.
- _____ - "O conceito de « semelhança » de Descartes a Leibniz", in Marcelo Dascal (org.), *Conhecimento, Linguagem, Ideologia*, São Paulo, Perspectiva, 1983.
- _____ - "Sombra e Luz em Platão", in *O Olhar*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin - *Bergson: intuição e discurso filosófico*, tese de livre-docência, 1991, USP, inédito.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de - "A Cera e o Abelhudo - Percepção e Expressão em Merleau-Ponty", in *Revista Latinoamericana de Filosofia*, vol. VI, nº 3, 1980.
- _____ - "A Ciência e a Reflexão Radical", in *Manuscrito*, nº 1, vol. 1, 1977.
- _____ - *Crítica da Razão na Fenomenologia*, São Paulo, Nova Stella, 1989.
- PARIENTE, F. - *Le Language et l'Individuel*, Paris, Armand Colin, 1973.
- PRADO JR., Bento - "Prefácio" a Teixeira, Lívio - *Ensaio sobre a moral de Descartes*, São Paulo, Brasiliense, 1992.
- _____ - *Presença e Campo Transcendental*, São Paulo, EDUSP, 1992.
- QUINE, W. - *Ontological Relativity*, N. York, Columbia Un. Press, 1969.
- ROBINET, A. - *Merleau-Ponty*, Puf, 1963.
- SAES, Silvia F. de Assis - *Wittgenstein: Solipsismo e Linguagem*, tese de mestrado, 1992, USP, inédito.

SARTRE, J.-P. - "Une Idée Fondamentale de la Phénoménologie de Husserl: l'Intencionalité", in *Situations I*, Paris, Gallimard, 1965.

SCHELLING, F. - *Sistem der Transzendentalen Idealismus*

_____ - *Von Ich Als Prinzip der Philosophie*

SICHERE, B. - *Merleau-Ponty ou le corps de la Philosophie*, Paris, Bernard Grasset, 1982.

STROUD, B. - *The signifiante of philosophical scepticism*

TILLIETTE, X. - *Merleau-Ponty ou la Mésure de l'Homme*, Paris, Seghers, 1970.