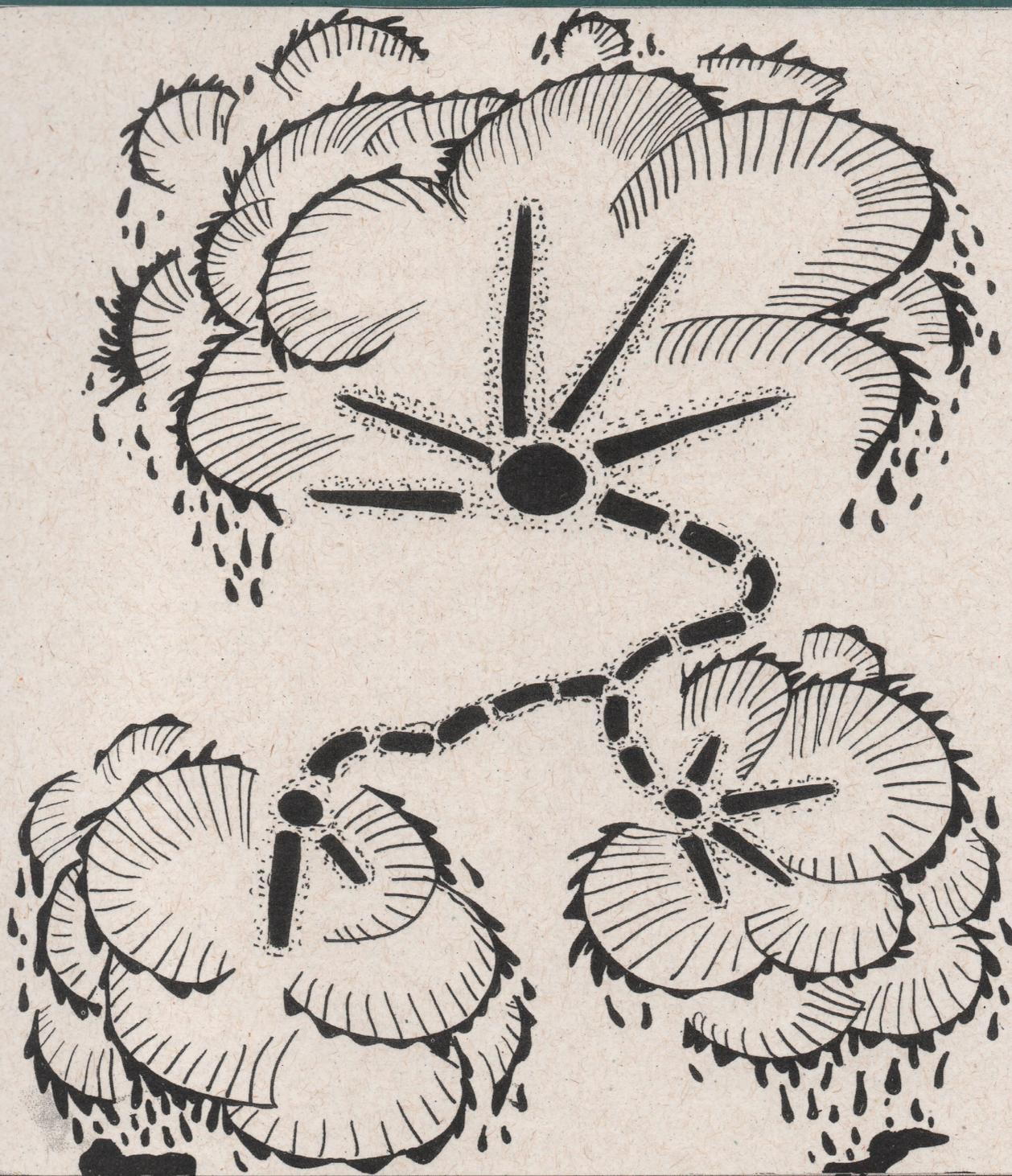




UNIVERSIDADE FEDERAL
DE SANTA CATARINA

FILOSOFIA
licenciatura a distância



TÓPICOS DE ONTOLOGIA CONTEMPORÂNEA

Marcos José Müller

ONTOLOGIA III



**UNIVERSIDADE FEDERAL
DE SANTA CATARINA**

FILOSOFIA
licenciatura a distância

TÓPICOS DE ONTOLOGIA CONTEMPORÂNEA

Marcos José Müller



**UNIVERSIDADE
ABERTA DO BRASIL**

Ministério
da Educação

Governo
Federal

Primeira Edição
Florianópolis, 2015.

GOVERNO FEDERAL

Presidente da República Dilma Vana Rousseff
Ministro da Educação Renato Janine Ribeiro
Coordenador Nacional da Universidade Aberta do Brasil Celso José da Costa

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Reitora Roselane Neckel
Vice-reitora Lúcia Helena Pacheco
Pró-reitora de Ensino de Graduação Julian Borba
Pró-reitora de Pesquisa Jamil Assereuy Filho
Pró-reitora de Pós-Graduação Joana Maria Pedro
Pró-Reitor de Extensão Edison da Rosa
Pró-Reitora de Planejamento e Orçamento Antonio Cezar Bornia
Pró-reitor de Administração Antônio Carlos Montezuma Brito
Pró-reitor de Assuntos Estudantis Denise Cord
Secretário de Relações Internacionais Luiz Carlos Pinheiro Machado Filho
Secretário Especial de Aperfeiçoamento Institucional Airton Lisle Cerqueira Leite Seelaender
Secretário de Cultura Rosana Cássia Kamita
Secretária Especial da Secretaria Gestão de Pessoas Elci Terezinha de Souza Junckes

CURSO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA NA MODALIDADE A DISTÂNCIA

Diretor Unidade de Ensino Paulo Pinheiro Machado
Chefe do Departamento Cláudia Pellegrini Drucker
Coordenador de Curso Marco Antonio Franciotti
Subcoordenador de Curso Delamar José Volpato Dutra
Coordenador de Tutoria Jaimir Conte
Coordenador de Ambiente Virtual de Ensino- Aprendizagem e Designer Instrucional André Cruz Goulart
Secretária de Curso Edinéia Cristiani Pedrotti

Desenho da Capa Nichollas B. Munhoz

Copyright © 2015 Licenciaturas a Distância FILOSOFIA/EAD/UFSC

Nenhuma parte deste material poderá ser reproduzida, transmitida e gravada sem a prévia autorização, por escrito, da Universidade Federal de Santa Catarina.

Tópicos de Ontologia Contemporânea... Marcos Müller. – Florianópolis :
FILOSOFIA/EAD/UFSC, 2011.

198 p. : il.

Inclui bibliografia.

UFSC. Curso de Licenciatura em Filosofia na modalidade a distância.

ISBN 978-85-61484-43-9

1. Ontologia.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----------|
| INTRODUÇÃO | 7 |
| 1. “MUNDO DA PERCEPÇÃO”: PRIMORDIALIDADE E PREJUÍZOS ONTOLÓGICOS CLÁSSICOS | 19 |
| 1.1 Introdução | 21 |
| 1.2 Crítica aos pressupostos ontológicos do empirismo..... | 24 |
| 1.3 A noção de sensação | 28 |
| 1.4 Associação de projeção e recordações | 33 |
| 1.5 Crítica aos pressupostos ontológicos do intelectualismo . | 40 |
| 1.6 Noção de atenção | 43 |
| 1.7 A noção de juízo | 50 |
| 1.8 A noção de reflexão | 56 |
| 1.9 Primordialidade do juízo natural | 61 |
| 1.10 Considerações Finais | 66 |
| 2. RETOMADA DO MUNDO DA PERCEPÇÃO E ONTOLOGIA COMO REFLEXÃO CRÍTICA | 69 |
| 2.1 Introdução | 71 |
| 2.2 Sensível como categoria ontológica no romantismo | 73 |

| | |
|--|------------|
| 2.3 Sensível como primado das imagens em Bergson | 87 |
| 2.4 Irrefletido como fundamento: rudimentos da ontologia em Husserl | 93 |
| 2.5 Projeto merleau-pontyano de uma ontologia sensível ... | 102 |
| 3. OUTREM COMO PROBLEMA ONTOLÓGICO..... | 111 |
| 3.1 Introdução | 113 |
| 3.2 O legado husserliano para se pensar o “outro” | 114 |
| 3.3 Merleau-Ponty e a cisão do eu na experiência do outro: o outro-eu-mesmo | 118 |
| 3.4 A experiência do outro como descentramento | 126 |
| 3.5 Considerações Finais | 128 |
| 4. GESTALT COMO MODELO ONTOLÓGICO E OS TRÊS REGISTROS DA EXPERIÊNCIA: IMAGINÁRIO, SIMBÓLICO E REAL..... | 131 |
| 4.1 Introdução | 133 |
| 4.2 <i>Gestalt</i> como todo não-ontológico | 134 |
| 4.3 <i>Gestalt</i> como todo não-sintético | 137 |
| 4.4 Visível como instituição sensível: <i>em-piétement</i> de imagens..... | 141 |
| 4.5 Invisível como simbólico: <i>enjambement</i> | 147 |
| 4.6 Passividade a outrem: o real como <i>precession</i> | 153 |
| 4.7 Consequência ontológica | 159 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 161 |

■ INTRODUÇÃO ■

INTRODUÇÃO

REABILITAR A EXPERIÊNCIA SENSÍVEL

Que os fenômenos sejam indissociáveis de nossas experiências, o sabemos a partir da experiência perceptiva. Nela, de maneira ininterrupta, vivemos a emergência dos fenômenos, sem que para isso seja necessário qualquer diferenciação ontológica ou epistemológica. Mas, tão logo somos introduzidos no mundo da cultura, deparamo-nos com uma nova forma de apresentação dos fenômenos. Os pensamentos dão para nós fenômenos prontos, acabados, não exigindo de nossa existência outro esforço que não o de articular formas verbais já adquiridas. A partir de então, os fenômenos deixam de ser algo relativo à nossa experiência, para se transformar no correlativo de um ser determinado, acabado, independente em relação à nossa experiência. Muito particularmente, aderimos a uma tese conhecida como naturalismo, segundo a qual, os fenômenos outra coisa não seriam senão o efeito sensível ou ideal de um ser formado de partes reais e coexistentes, mas ex-

teriores entre si. Se podemos apreender esses fenômenos, tal se deve à regularidade das relações que aquelas partes estabelecem entre si; e que nós, de forma sensível ou presuntiva, podemos reproduzir. Ora, a experiência perceptiva já não desempenha papel algum, senão a de “meio” de transmissão de dados relativos a uma fonte já realizada. Nós nos esquecemos que, antes de todo pensamento, só tínhamos a experiência e que mesmo os pensamentos atuais não prescindem das experiências simbólicas, por cujo meio são engendrados. Enfim, esquecemo-nos da pré-história de nossas evidências simbólicas, como se essas evidências independessem de nossa ação perceptiva. Interpretamos o ser a partir de um resultado, omitindo o processo na forma do qual ele primordialmente se nos ocorreu.

É para restituir status ontológico à experiência, que Merleau-Ponty estabelece uma inversão na trajetória habitual das investigações que procuram operar a gênese dos fenômenos. Ao invés de partir de um pensamento acerca da origem dos fenômenos, Merleau-Ponty radicaliza o procedimento crítico dos filósofos de inspiração cartesiana, em se perguntando pelo ser dos pensamentos. Antes de determinar o ser dos fenômenos, Merleau-Ponty indaga-se sobre como podemos exprimir o ser dos fenômenos. Nesse sentido, procura denunciar o dogmatismo da ontologia à qual a própria tradição cartesiana adere, fazendo ver os prejulgamentos a partir dos quais ela procura explicar os fenômenos. Mais do que isso, procura redescobrir aquilo que esses prejulgamentos encobrem, a saber, a primordialidade de nossa experiência. Eis em que sentido Merleau-Ponty passa em revista os discursos clássicos acerca do mundo da percepção, cobrando deles a condição de possibilidade. Dessa forma, ele não apenas suspende os prejulgamentos naturalistas de que geralmente aquelas teorias partem, como revela a inalienabilidade de um sentido, que tem na experiência perceptiva sua primeira manifestação: a contingência.

LIMITES DA TEORIA DA REPRESENTAÇÃO ENQUANTO UM MODELO ONTOLÓGICO: O CARTESIANISMO COMO QUESTÃO

Ao se propor investigar as condições a partir das quais o mundo da percepção pode ser descrito, Merleau-Ponty procura evitar o procedimento que ele-próprio censura aos teóricos da tradição cartesiana. Ao definir nosso contato primordial com o mundo da percepção, ora como o efeito das estimulações advindas de um mundo de totalidades determinadas, ora como a apreensão da forma segundo a qual aqueles efeitos apresentam-se arranjados ante nossas fontes de conhecimento, os teóricos de inspiração cartesiana amparam suas análises em uma “prévia” concepção de mundo, quando, na verdade, radicalizando-se o procedimento crítico adotado por Descartes, é essa concepção de mundo que deveria ser amparada por aquelas análises. Mesmo instituindo uma investigação sobre como é possível que nos representemos o mundo, os teóricos que se seguiram a Descartes prejudgam nossa experiência da percepção, aderindo a uma ontologia, cuja plausibilidade, não raras vezes, exige a exclusão de nossa experiência particular.

Esse é o caso das teorias empiristas acerca da percepção. Malgrado a diversidade dos pontos de vista, em sua grande maioria, as teorias da percepção elaboradas pelos empiristas partem de um preconceito (ou pensamento pronto) acerca do mundo que, apesar de não ser desprovido de sentido, se considerado nele mesmo, não está respaldado por nossa experiência particular, consistindo antes em uma leitura dos fenômenos a partir de certos preceitos geométricos consolidados como aquisição cultural. Para os empiristas, o mundo da percepção é uma totalidade (por aglomeração) de partes (ou totalidades abrangidas por outras totalidades) exteriores e determinadas em si (ou o que é a mesma coisa, distintas entre

si no interior de uma série disjuntiva que as justapõe), subsistindo independentemente de nossa experiência perceptiva. Esta última, para eles, é o efeito da presença desse mundo em uma de suas partes, a saber, o homem. Mais precisamente, ela é a série de impressões justapostas advindas de um mundo de totalidades determinadas e exteriores entre si, e que minha subjetividade (também ela um todo determinado e exterior às outras totalidades) coordena graças às experiências anteriores.

Ora, não bastasse a dificuldade para compreendermos como as experiências passadas podem coordenar aquilo em relação a que elas são absolutamente exteriores, temos ainda de conjecturar o que são sensações justapostas. Nada em nossa experiência perceptiva atesta esse tipo de configuração sensível, já que as mais simples *percepções de fato* que conhecemos versam sobre relações e não sobre termos absolutos (1945, p. 9). É o que mostram, por exemplo, os psicólogos da *Gestalttheorie*. Prescindindo do conceito de mundo apresentado pelos filósofos e psicólogos empiristas, eles interpretam nossa experiência cotidiana, de modo a tratá-la como um sistema autônomo e *auto-regulado*, o que os conduz à tese de que o dado sensível mais elementar que podemos perceber não é uma impressão, mas uma figura sobre um fundo (1945, p. 10). Uma mancha sobre um fundo homogêneo, dizem os *gestaltistas*, não se apresenta à visão como um dado isolado, destituído de valor, somente mais tarde transformado em sentido (e desde que outros dados presentes à nossa subjetividade venham àquele se associar). Mesmo que nos fixássemos em um ponto da mancha visualizada, ele jamais se apresentaria como um dado isolado, uma vez que depende dos outros pontos, dos quais é uma ocorrência isolada; assim como a mancha depende do fundo homogêneo, sem o qual não se destacaria como figura.

Apesar de valorizar a tese de que os processos perceptivos não são somatórios aleatórios de sensações, mas organizações espontâneas geradas a partir da conexão interna de seus elementos, Merleau-Ponty critica os psi-

cólogos da *Gestalttheorie*, sobretudo por considerarem as formas a “causa” dos processos neurológicos e da percepção objetiva. Para os psicólogos da *Gestalttheorie*, entre as formas (tomadas como organizações sensíveis espontâneas geradas em nossa interioridade psíquica) e o nosso sistema nervoso, há uma relação de isomorfismo, o que permite às formas sobreporem-se ao sistema nervoso, de modo a coordená-lo¹. Tal coordenação, em última instância, determina o modo como nosso sistema nervoso opera a organização das sensações (advindas da estimulação físico-química de nossas terminações nervosas) enquanto uma unidade ou objeto da percepção. As formas, por conseguinte, aparecem aqui como a causa da percepção objetiva, vigendo sobre esta nos termos de um conjunto de condições. Porém, lembra Merleau-Ponty (*a*) *s pretensas condições da percepção só se tornam anteriores à própria percepção quando, em lugar de descrever o fenômeno perceptivo como primeira abertura ao objeto, nós supomos em torno dele um meio onde já estejam inscritas todas as explicações e todas as confrontações que a percepção analítica obterá (...)*. Porém, ao fazermos isso, nós subtraímos à percepção a sua função essencial, que é a de fundar ou de inaugurar o conhecimento, e a vemos através de seus resultados (1945, p. 24).

Antes dos psicólogos da *Gestalttheorie*, os filósofos e psicólogos intelectualistas tentaram esclarecer a natureza da experiência perceptiva, introduzindo para ela uma condição de possibilidade a priori, a saber, o sujeito reflexionante. Por meio de seus juízos de reflexão, tal sujeito anteciparia as relações possíveis, na forma das quais o mundo da percepção poderia ser representado. Assim procedendo, os intelectualistas resolveram a dificuldade censurada aos empiristas, qual seja, a de esclarecer a natureza da coordenação que, na percepção, estabelece-

1 Sobre a teoria do isomorfismo, veja-se KÖHLER, Wolfgang, 1978, pp. 103-8.

mos entre nossas diferentes sensações. Todavia, nem por isso, os intelectualistas puderam prescindir do prejuízo de mundo apresentado pelos empiristas. Ainda que os juízos sejam *aquilo que falta à sensação para tornar possível a percepção*, tais juízos não podem ser determinados como verdadeiros ou falsos apenas em função daquilo que antecipam à experiência perceptiva (1945, p. 40). De fato, para os intelectualistas, apesar de a forma dos juízos ser estabelecida por uma atividade sintética anterior às sensações, é evidente que, por vezes, nos enganamos em nossas avaliações da experiência, e que esses enganos não repousam em nossa atividade sintética a priori. A origem do erro só pode estar na alocação inadequada dessas sensações, o que nos obriga a admitir, para elas, um valor que a atividade sintética não pode fornecer, apenas presumir (1945, p. 44). De onde se segue que, ainda que o intelectualismo estabeleça uma atividade sintética a priori como a condição de possibilidade para percebermos a “verdade” do mundo, a verdade de que ele fala não está dada com essas condições, mas realizada em algum lugar distinto de nossos juízos. Ou seja, tal como o empirismo, o intelectualismo supõe efetuado o mundo da percepção que a atividade sintética (ou a coordenação aleatória de nossas sensações, no caso do empirismo) traria à luz. Ambos atrelam a experiência do mundo a um prejuízo (pensamento pronto), evidentemente tácito no caso do intelectualismo, mas nem por isso menos dogmático. Como diz Merleau-Ponty, *(o) parentesco entre o intelectualismo e o empirismo é assim muito menos visível e muito mais profundo do que se crê. Ele não se limita apenas à definição antropológica da sensação, da qual um e outro se servem, mas refere-se ao fato de que um e outro conservam a atitude natural dogmática, e a sobrevivência da sensação no intelectualismo é apenas um signo desse dogmatismo* (1945, p. 49).

A descrição que a tradição cartesiana faz do mundo está, do início ao fim, marcada pelo modelo ontológico a

que se filia. Seja por uma concepção ou empirista ou intelectualista, os teóricos daquela tradição distinguem entre um domínio transcendente e um domínio subjetivo, que àquele representa. Merleau-Ponty, a sua vez, precisa evitar o dogmatismo remanescente nas teorias da percepção elaboradas pelos teóricos da tradição cartesiana. Ainda que a retomada de nosso contato com o mundo da percepção seja para ele um “empreendimento discursivo”, o discurso que a deve implementar não pode ser o corolário de axiomas, não pode ser o resultado de prévias definições de mundo, pois, dessa forma, estaríamos outra vez substituindo a experiência perceptiva por pensamentos prontos. Porém, em que termos um discurso pode retomar nosso contato com o mundo da percepção, sem prejudicá-lo a partir de pensamentos prontos?

A QUESTÃO DO “PRIMADO DO SENSÍVEL” EM SCHELLING, BERGSON E HUSSERL

A radicalização da crítica em proveito da retomada da experiência primordial do mundo da percepção não é um projeto introduzido por Merleau-Ponty. Muito antes dele, os pensadores românticos – especialmente Schelling – compreenderam a necessidade de se ultrapassar o formalismo ao qual a ontologia cartesiana conduziu a reflexão filosófica. Se é verdade que o poder de representação inerente (ou desenvolvido) pela subjetividade é condição para a determinação objetiva do mundo, também é verdade que o mundo objetivamente determinado não encerra, necessariamente, o mundo integral. A determinação objetiva desconsidera a contingência de nossa existência, nossas inclinações sensíveis e pragmáticas, como se isso não fizesse parte de nosso mundo. Razão pela qual, os românticos passaram a se perguntar, não pelo limite do conhecimento objetivo, mas pelo limite da reflexão (por cujo meio estabelecemos o que é objetivo ou não). Schelling pergunta-se pela condição última a partir da qual a ra-

zão julga-se autorizada a reconhecer condições necessárias para determinação formal do mundo. O que o levará a constatar que todo sistema crítico inspirado na ontologia cartesiana pressupõe um incondicionado (seja ele um Ser, ou uma ideia), na forma do qual o mundo (objetivamente considerado) e as condições necessárias (que ao mundo determinam) guardariam conformidade. Mas, a esse incondicionado, a razão não pode determinar. O que revela, segundo Schelling, um limite que a reflexão não pode superar, a contingência do próprio modelo crítico. E é justamente essa contingência, acredita Schelling, que revela o fundo comum à razão e à natureza, e do qual a experiência perceptiva é a primeira realização. Trata-se do mundo primitivo de nossa experiência, e que a *Naturphilosophie* deve descrever.

Mesmo utilizando um caminho distinto daquele trilhado pela *Naturphilosophie*, Bergson conduziu-nos ao reconhecimento de um incondicionado, que a razão simbólica não pode determinar. Bergson não compreendeu a pertinência desse incondicionado refletindo nas condições últimas a que nosso simbolismo submeter-se-ia, mas dando voz a uma situação existencial por nós vivida, independentemente de qualquer emprego simbólico. E essa situação é a apreensão imediata da unidade do fluxo temporal de nossa vida. Considerada em sua ocorrência primitiva, a experiência perceptiva é essa apreensão imediata, em que coincidem a coisa percebida e a imagem que formamos a respeito dessa coisa. As representações mal se distinguem das coisas, porque as coisas são representações encarnadas de um mesmo ser que flui temporalmente. Ora, malgrado o fato de discordar de que a compreensão da unidade da coisa e de nossa ação perceptiva seja uma vivência imediata, Merleau-Ponty elogia Bergson, por este haver introduzido o “ponto de vista” da experiência. Tentando compreender o todo a partir deste ponto de vista, Bergson reconhece que a experiência, muito antes do que um evento subsidiário em nossa existência, comporta ela-própria uma significação, que não carece de ser representada (por nosso simbolismo), para poder

existir.

Sem aderir ao intuicionismo vitalista (por cujo meio Bergson propõe o ponto de vista da experiência), Husserl admite para ela algo que a tradição cartesiana não podia reconhecer. Mais precisamente, Husserl admite ser a experiência perceptiva a ocorrência primitiva de algo que, mais tarde, os atos intencionais se encarregam de determinar. Ainda que nossas experiências necessitem de um ato que as sedimente como “idealidades” de uma comunidade intersubjetiva, os atos nada poderiam determinar, não fosse pelos conteúdos intuitivos fornecidos por nossas experiências. Nossas experiências desencadeiam totalidades primitivas, as quais são indissociáveis das ações corporais que desempenhamos junto aos “quase-objetos” do mundo. A própria linguagem, porquanto é indissociável de um corpo de gestos desempenhados em nossa existência, antecipa uma significação verbal, sem a qual não compreenderíamos as significações objetivas produzidas no domínio intersubjetivo. Mas, para Husserl, malgrado a primordialidade e indeclinabilidade das significações produzidas por nossas experiências, elas ainda não são totalidades objetivas. Por essa razão, precisam ser representadas por nossos atos, para, somente então, significar de modo objetivo.

POR UMA ONTOLOGIA DO SENSÍVEL: O PROGRAMA DE MERLEAU-PONTY

Merleau-Ponty retoma a descrição husserliana de nossas ações corporais junto aos “quase-objetos” mundanos. Não apenas porque elas esclarecem a maneira como nossa experiência perceptiva engendra totalidades significativas (embora pré-objetivas). Mas, sobretudo, porque esclarecem a indissociabilidade entre tais significações e nossas experiências. Nesse sentido, ao criticar o intelectualismo do próprio Husserl, Merleau-Ponty faz ver que

não há por que submeter nossas experiências, mesmo as verbais, a um domínio de representações ideais, em que propriamente adquiririam valor objetivo. São as próprias experiências que, de modo autônomo, viabilizam significações objetivas. A partir de Husserl, Merleau-Ponty não apenas ratifica o caráter significativo da experiência de que falava Bergson, quanto faz ver que ela vige mesmo para nosso simbolismo. Por conseguinte, Merleau-Ponty esclarece aquilo que Schelling tentava mostrar de modo negativo, como limite do poder *reflexionante* da razão, a saber, a vigência da contingência no seio da própria linguagem. Mais do que isso, Merleau-Ponty alcança o parentesco entre a linguagem e a experiência perceptiva. O que viabiliza o “direito” do discurso para retomar, a partir dele mesmo, os fenômenos em sua ocorrência primitiva, como desdobramentos de nossa experiência (seja ela simbólica ou perceptiva).

■ CAPÍTULO 1 ■

**“MUNDO DA PERCEPÇÃO”:
PRIMORDIALIDADE E PREJUÍZOS
ONTOLÓGICOS CLÁSSICOS**

1.1 INTRODUÇÃO

Apesar de não cessarmos de viver a experiência perceptiva, diz-nos Merleau-Ponty em seu texto de candidatura ao *Collège de France*, nós a ultrapassamos de tal forma pelo *pensamento crítico*, que acabamos por esquecer o que ela traz de fundamental ao exercício da crítica². Mesmo admitindo nossa indeclinável pertença a

2 Ao empregar o léxico ‘pensamento crítico’, Merleau-Ponty não tem especificamente em vista uma concepção filosófica. Como já vimos na introdução do presente trabalho, ‘pensamento crítico’ não designa esta ou aquela filosofia, mas um “tipo ideal” de reflexão, compartilhado por uma vasta tradição de pensadores a partir de Descartes. Sua principal característica é a cobrança que dirige à nossa experiência perceptiva e às nossas formulações teóricas acerca do mundo, no sentido de que se submetam a certas condições lógico-epistêmicas que as possam fundamentar. Malgrado a virtude implícita nessa cobrança - qual seja, a de nos delivrar da interpretação dogmática, segundo a qual, o mundo da percepção independeria de nossa participação efetiva -, Merleau-Ponty censura aos teóricos críticos o fato de não levarem a crítica até as últimas consequências. Ou seja, ao cobrar de nossa experiência e de nossas teorias a conformidade a certas condições lógico-epistêmicas, os teóricos críticos não fazem a crítica dos prejulgamentos acerca do mundo e da percepção contidos nestas condições. Ou, então, eles não exercem a crítica de seus próprios inquirimentos, perdendo de vista o alcance de suas interpelações. Pior do que isso, perdem de vista a primordialidade de nossa experiência.

um corpo sensível e a um mundo de coisas afetantes, não reconhecemos o “valor” dessa condição, senão após tê-la submetido aos “critérios” para representação daquilo que, supostamente, nosso corpo e o mundo manifestam como propriedades constantes. Uma vez inseridos nesse universo reflexivo, não há para nós senão enunciados que discutimos, aceitamos ou rejeitamos. Mesmo quando nos referimos à evidência ingênua das coisas, fazemo-lo a partir daqueles critérios, sem nos darmos conta dos prejulgamentos que eles impõem às coisas. Ora, lembra Merleau-Ponty, ainda que reconheçamos a importância da crítica, sobretudo quando reclama de nossas teorias as condições a partir das quais podemos representar o que quer que seja, ela não pode prejudicar nossa experiência perceptiva, que é simplesmente anterior às nossas representações, *aquém da verdade verificada e do falso* (CCF, 401). Eis por que, já nos primeiros textos e em nome da radicalização da crítica, Merleau-Ponty propõe-se a tarefa de restituir nosso *contato primordial com o mundo da percepção*, o qual foi solapado pelo pensamento crítico. Não se trata de um recrudescimento de nossos inquirimentos acerca dos critérios para representação daquilo que o mundo teria de constante. Trata-se, sim, de uma investigação sobre os limites do trabalho crítico frente à experiência perceptiva, e a despeito dos prejulgamentos de mundo que ele veicula. Somente dessa forma, acredita Merleau-Ponty, a reflexão pode lograr uma gênese da significação, porquanto começa fazendo sua própria gênese.

De fato, na obra merleau-pontyana, a retomada de nosso contato com o mundo da percepção não se distingue de uma crítica da própria crítica ou, simplesmente, *reflexão radical*. Se Merleau-Ponty se dirige ao mundo da percepção, isso não significa que ele renuncie à reflexão em benefício do imediato (1945, p. 69-70). Ao contrário, a restituição de nosso contato com o mundo da percepção é uma maneira de compreender a reflexão, não a partir do que ela encerra como pensamento, mas a partir do que é para ela um limite. Conforme acredita Merleau-Ponty, é à medida que demarcamos o irrefletido (que nossa reflexão não pode conter), que compreendemos nossa capacidade reflexiva e nosso poder para instituir significações. Mais do que isso, é à medida que descre-

vemos a primordialidade da experiência perceptiva frente à reflexão, que compreendemos o mundo objetivo, restituindo à coisa sua fisionomia concreta; aos organismos, sua maneira própria de tratar o mundo; à subjetividade, sua inerência histórica (1945, p. 69). *A tarefa da reflexão radical, nesse sentido, daquela que quer compreender-se a si mesma, consiste, de uma maneira paradoxal, em reencontrar a experiência irrefletida do mundo, para recolocar nela a atitude de verificação e as operações reflexivas, e para fazer a reflexão aparecer como uma das possibilidades de meu ser* (1945, p. 278-9 – grifo nosso).

A busca pela experiência irrefletida do mundo, entretanto, não pode reeditar o equívoco que Merleau-Ponty censura à tradição crítica. Mais precisamente, a reflexão radical não pode prejudicar o que para ela é origem, sob pena de obliterá-la em favor de um pensamento. Diferentemente da tradição crítica, que rompe com a experiência para se perguntar “o que verdadeiramente eu vejo?”, a reflexão radical não pode presumir uma verdade aquém de nossa existência perceptiva. Mas, ao mesmo tempo, não pode prescindir dos pensamentos, pois do contrário, não poderia refletir, menos ainda reconhecer, o que nela permanece irrefletido. Por esta razão - antes mesmo de refletir no fundo irrefletido de nossa reflexão e na maneira como, a partir desse fundo, nós constituímos significações -, Merleau-Ponty passa em revista os discursos clássicos sobre a maneira primitiva segundo a qual esse irrefletido se manifesta, a saber, a experiência perceptiva. Ao suspender os prejuízos clássicos acerca da percepção, Merleau-Ponty desonera, da carga ontológica da tradição, a linguagem que ele-próprio pretende utilizar para falar sobre o irrefletido da reflexão, ou sobre a importância desse irrefletido na constituição das significações (sejam elas perceptivas ou simbólicas).

1.2 CRÍTICA AOS PRESSUPOSTOS ONTOLÓGICOS DO EMPIRISMO

O projeto merleau-pontyano de *restituição de nosso contato com*

o mundo da percepção não é um consentimento ao empirismo. O mundo visado por Merleau-Ponty não é o mundo já pensado pela investigação científica, o qual o empirista simplesmente retoma, para nele se recolocar como condição epistemológica. Não obstante o fato de reconhecer a primordialidade do mundo frente às investigações que o procuram determinar; não obstante o fato de admitir a irreduzibilidade dos fenômenos às nossas explicações, o empirista não considera o mundo um indeterminado relativamente à nossa capacidade de determinação. Pelo contrário, o mundo encerra uma verdade, à qual nossa subjetividade deve poder representar. Ou, então, o mundo já é por si mesmo algo determinado, independentemente daquilo que, acerca dele, possamos perceber ou falar. Razão pela qual, acredita Merleau-Ponty, o empirista não parte do mundo da percepção, que é simplesmente primeiro. Ele parte de um prejuízo acerca do mundo. Que prejuízo é esse? Em que sentido ele compromete a compreensão do que seja a experiência primitiva do mundo da percepção? Como Merleau-Ponty procura descartá-lo?

Muito mais do que um conjunto de teses para explicar o que seja a percepção e o pensamento, o empirismo é uma tentativa de resposta a um problema ontológico advindo do conceito de natureza deflagrado pela física galileana. Conforme os empiristas, mesmo preterindo o finalismo (na forma do qual – e a despeito de nossas observações sistemáticas – o mundo era dogmaticamente concebido pela ciência clássica), o conceito galileano de natureza não soube reconhecer o lugar do homem frente aos fenômenos físicos. Aplicando aos fenômenos sub-lunares o método (de inspiração geométrica) desenvolvido por Copérnico (em suas investigações astronômicas), Galileu erigiu uma interpretação matemática das relações físicas, revolucionando nossa maneira habitual de compreender o mundo da percepção. Segundo Galileu, porquanto corresponde às expectativas que – através da geometria – nós pudemos formular, o mundo não se confunde com os nossos sentimentos, interesses e afeições, aos quais não podemos prever com a mesma regularidade. O mundo é, antes, uma totalidade de partes coexistentes, reais e exteriores entre si, tal qual um plano espacial em movimento. Eis por que, retomando Kepler, Galileu procurou

distinguir entre qualidades primárias (que são aquelas fornecidas pelo próprio mundo e por cujo meio a este nós representamos em caracteres geométricos) e qualidades secundárias (que só dizem respeito à nossa existência, não agregando conhecimento necessário ao mundo). A física moderna deve ater-se aos “experimentos” matematicamente orientados (e por cujo meio alcançamos as qualidades primárias do mundo ele-mesmo), não se deixando envolver pelas “experiências” humanas (das quais só extraímos informações subsidiárias). De onde se segue, para o séquito de físicos inspirados em Galileu, uma radical dissociação entre a vida do homem (âmbito de nossas experiências afetivas, pragmáticas e gestuais) e o mundo matematicamente representado (como natureza). Ora, malgrado o fato de concordarem com o conceito de mundo (como natureza) veiculado pelos físicos, os empiristas tentam restabelecer a dignidade da subjetividade, reconhecendo para ela mais do que a simples condição de receptáculo de qualidades secundárias. Também as qualidades primárias são relativas à nossa subjetividade, acreditam os empiristas. O que faz dela o “lugar” onde a percepção e o pensamento propriamente se processam. Por outras palavras, ainda que habitada por qualidades secundárias, nossa subjetividade seria o ponto no espaço em que todas as qualidades primárias poderiam ser reunidas, desencadeando uma representação adequada da natureza como tal. Para os empiristas, enfim, não fosse por essa subjetividade, não haveria representação e, conseqüentemente, percepção e pensamento.

Inspirados na empresa crítica inaugurada por Descartes - por cujo meio este se propõe determinar a essência de nossas representações por meio de uma análise de nossas faculdades subjetivas -, os empiristas empenham-se na demonstração do vínculo entre nossas representações e nossa subjetividade. Somente dessa forma, acreditam eles, podemos restabelecer o status do espírito frente ao mundo (como natureza). Mas, contrariamente à estratégia traçada por Descartes, os empiristas não descrevem aquele vínculo recorrendo a um absoluto, de que tanto nossa subjetividade, quanto nossas representações seriam um desdobramento. Se estamos investidos do poder de perceber e pensar, tal se deve à inserção de nossa subjetividade no mundo (como natureza). Ou,

então, se podemos perceber e pensar, tal se deve à própria constituição empírica de nossa subjetividade que, ao invés de exterior aos fenômenos físicos, é ela-mesma um fenômeno físico. Conforme Merleau-Ponty, os empiristas procuram aqui fazer a gênese da percepção e do pensamento recorrendo ao próprio conceito de mundo (como natureza) dos físicos. Mais do que uma explicação sobre a estruturação matemática do mundo da percepção, o conceito de mundo (como natureza) é – para os empiristas - o “modelo” de análise da própria subjetividade. Ou, então, ele empresta à noção de subjetividade as características, a partir das quais esta será determinada como capacidade de representação (perceptiva e pensante). Eis aqui o que Husserl – muito antes de Merleau-Ponty - já denominava de *prejuízo naturalista*³. Tentando resguardar o papel da subjetividade frente ao mundo da percepção, os empiristas buscam no conceito de mundo (como natureza) o modelo que possa dilucidar a capacidade representativa da subjetividade. O que os conduz a um círculo vicioso, uma vez que procuram explicar nossa subjetividade a partir daquilo cujo sentido seria tarefa da subjetividade esclarecer⁴.

Ao prejulgar o mundo da percepção e a subjetividade, acredita Merleau-Ponty, os empiristas não incorrem apenas em um círculo. Eles inviabilizam o próprio projeto de reintegração da subjetividade ao mundo (como natureza). Afinal de contas, interpretando

3 Vide HUSSERL, 1976 (§22)

4 Os intelectualistas veem nesse círculo a medida da ingenuidade dos empiristas. Ao ignorar os prejuízos de que partem, os empiristas tomam por consequência aquilo que, em verdade, é condição do conhecimento. Para os intelectualistas, por sua vez, nossas representações não são uma decorrência da natureza, mas o meio segundo o qual a ela acedemos. Todavia, lembrará Merleau-Ponty, precisamos saber até que ponto essa inversão de polaridade escapa ao prejuízo naturalista. Afinal de contas, se nossas representações são o meio apropriado de acesso ao mundo (como natureza), o mundo (como natureza) permanece um valor já constituído, apenas que idealizado. Conforme mostraremos um pouco adiante, na avaliação de Merleau-Ponty, há um parentesco profundo entre o empirismo e o intelectualismo, que, justamente, consiste na manutenção do prejuízo naturalista.

o homem a partir da noção de mundo (como natureza), os empiristas transferem para aquele a clivagem que justamente queriam dirimir. Mais precisamente, eles transferem para o próprio homem a clivagem entre qualidades primárias e secundárias. Por mais que tentem nivelar o homem à natureza, em função do caráter restritivo da noção de natureza, os empiristas precisam admitir haver algo no homem que não pode ser “naturalizado”, a saber, seu ponto de vista particular, suas motivações afetivas e pragmáticas, enfim, sua experiência. Se, por um lado, somos aquilo que podemos mensurar quantitativamente e, por conseguinte, incorporar a uma representação adequada do mundo; por outro lado, continuamos sendo aquilo que não podemos reduzir a nenhum padrão de medida. A dicotomia instituída pelo pensamento galileano continua viva no interior do empirismo, mesmo contra a vontade dos empiristas.

Os próprios empiristas, entretanto, parecem não compreender essas dificuldades. Ao imitar os físicos uma outra vez, os empiristas aderem à máxima, segundo a qual, nenhuma gênese de nossa capacidade representativa pode levar em conta aquilo que é contingente. Assim procedendo, os empiristas promovem a exclusão da experiência, em benefício de uma parte dela, justamente a que eles julgam investida de características matemáticas. Ao invés de admitirem o caráter limitado da noção de natureza, os empiristas aderem a um modelo restritivo de subjetividade, a partir do qual apoiam suas análises da percepção e do pensamento – como se isso não implicasse renunciar ao propósito original do empirismo. Esse modelo restritivo não é senão a noção de subjetividade como aglomerado de sensações. É a partir dessa noção que os empiristas tentarão determinar nossa subjetividade e, a partir daí, nossa capacidade representativa (seja ela perceptiva ou pensante). Mas até que ponto, pergunta-se Merleau-Ponty, a noção de sensação pode repercutir algo que vivamos junto ao mundo da percepção? Até que ponto o modelo da subjetividade como aglomerado de sensações é capaz de representar algum fenômeno e, por extensão, nossa experiência do corpo próprio, do mundo e o pensamento?

1.3 A NOÇÃO DE SENSAÇÃO

Para Merleau-Ponty, seja a sensação definida como uma impressão pontual no âmbito de nossa receptividade temporal, seja ela definida como qualidade primária do “objeto” sem espectador, ou, mesmo, como resposta de nosso corpo às estimulações exteriores, ela não traduz nada que vivamos em nossa experiência perceptiva. Trata-se de uma noção impessoal, para a qual não encontramos equivalente em nossa existência. Ainda assim, é a partir dela que os empiristas procuram explicar a percepção e o pensamento. É ela que fornece o átomo, de que a percepção e o pensamento são o complexo. No primeiro capítulo da Introdução à *Phénoménologie de la perception*, recorrendo aos experimentos da moderna fisiologia e da *Gestaltpsychologie*, Merleau-Ponty faz o comentário da noção de sensação e do conceito de percepção que ela enseja.

Na primeira das formulações em que aparece designando nossa subjetividade, a sensação significa a maneira pela qual sou afetado pelas coisas mundanas, assim como a experiência que tenho de um estado de mim mesmo (1945, p. 9). Mais precisamente, a sensação é a experiência interna de coincidência instantânea com um sentido ou, simplesmente, com uma impressão pontual em meus órgãos dos sentidos. Ela não é uma coisa situada no mundo físico e à qual eu me dirigiria. Afinal de contas, conforme afirma o empirismo dos psicólogos associacionistas, as coisas mundanas não tem qualquer significância para mim, a não ser enquanto impressão pontual. É a partir dessas impressões que eu presumo a existência das coisas – e não o contrário. O que significa dizer que, sendo a sensação uma tal impressão, ela está sempre aquém de qualquer conteúdo qualificado, designando, antes, uma manifestação indiferenciada do mundo e de mim mesmo em meu corpo. Conforme essa definição, caso um exemplo possa aqui nos ajudar, não tenho sensação visual do monitor colorido à minha frente, mas da ocorrência de uma impressão de cor em meu aparelho visual - e que a posteriori considerarei como índice de um objeto mundano. Para Merleau-Ponty, todavia, essa noção de sensação não corresponde a nada de que tenhamos experiência (1945, p. 9).

Ela não esclarece coisa alguma sobre nossa subjetividade, menos ainda sobre o que seja a percepção, uma vez que não percebemos dados absolutos. Se não estiverem inseridos num contexto de relações em que operem como partes dependentes das demais, os dados nada significam (1942, p. 142 e ss.). Merleau-Ponty ampara sua objeção (à definição de sensação como impressão pontual e indiferenciada) recorrendo aos experimentos da *Gestaltpsychologie*. Mesmo os animais – acreditam os gestaltistas – não são capazes de perceber elementos absolutos; somente relações⁵. A rigor, dizem os *gestaltistas*, o dado sensível mais elementar que podemos perceber não é uma impressão, mas uma figura sobre um fundo (1945, p. 10). Ou seja, em se tratando da percepção, algo emerge como percebido quando diferenciado de outras coisas que, porquanto permaneçam indeterminadas, lhe fazem fundo. Sobrepondo-se a estas, o percebido não simplesmente aparece como uma figura em particular, como anuncia mais do que contém, a saber, o próprio fundo de que se diferencia. Por conseguinte, o algo percebido nunca é um termo absoluto, mas aquilo que aparece no meio de outras coisas, no interior de um campo de relações, ao qual os psicólogos da Gestalt denominam de forma ou estrutura. E é apenas no interior destas formas ou estruturas que o percebido adquire sentido de coisa⁶.

5 Em sua *Psicologia da Gestalt*, Wolfgang Köhler (1947, p. 86-8) lembra a experiência feita por Hertz com uma certa espécie de ave (*Garrulus glandarius*). *Certo número de pequenos vasos de flores foi colocado no chão, de cabeça para baixo. Permitiu-se que a ave domesticada, pousada no galho de uma árvore, visse como o alimento era colocado sob um dos vasos pelo experimentador. Pouco depois, ela descia, levantava o vaso e pegava o alimento (...). Quando, porém, havia mais de um, tudo dependia de se saber se o vaso colocado sobre o alimento era um membro da totalidade bem destacado e especificamente caracterizado.*

6 Os psicólogos da *Gestalttheorie* (Köhler e Koffka) denominam ‘forma’ ou ‘estrutura’ (Gestalt) a organização sensorial espontânea surgida em nossa interioridade psíquica e por cujo meio as sensações (advindas da estimulação físico-química de nossas terminações nervosas) *autodistribuir-se-iam* em nosso sistema nervoso como uma unidade ou

Na segunda formulação, sensação não mais aparece como impressão pura; e, sim, como a propriedade dos objetos reais ou, simplesmente, qualidade. Enquanto tal, a sensação não é um *elemento da consciência, mas uma propriedade do objeto* (1945, p. 10). Eis aqui a definição de sensação veiculada pelo empirismo dos físicos. O *vermelho e o verde*, por exemplo, não são para eles dados subjetivos, *mas sensíveis*, partes reais e exteriores entre si, a guiar nossa consciência em direção a uma representação adequada do objeto. Ora, objeta Merleau-Ponty, malgrado a aparente simplicidade do modelo por cujo meio o empirismo dos físicos pretende representar o mundo, o mundo de nossa experiência é mais complexo do que a noção de qualidade real possa sugerir. Em primeiro lugar, no âmbito de nossas experiências perceptivas, não percebemos partes exteriores entre si. Novamente aqui, Merleau-Ponty recorre à *Gestalttheorie* para se contrapor ao empirismo. Para que a mancha vermelha de um tapete seja perceptível, eu dependo das cores vizinhas e do jogo da luz que as recobre. A mancha vermelha, ademais, precisa ocupar uma superfície, integrando vários pontos, pois os pontos individualmente considerados, são para mim imperceptíveis. O que implica dizer que, no âmbito de minha experiência perceptiva, as qualidades dependem do conjunto que deveriam revelar; e só tardiamente as podemos isolar. De onde se segue, em segundo lugar, que as qualidades não guiam a consciência até a plenitude do objeto. É nossa consciência, porquanto se empenha na busca de algo, que encontra uma organização sensível, da qual as partes mal se distinguem. Ora, conclui Merleau-Ponty, se os físicos podem definir o mundo como um conjunto determinado de *partes extra partes*, é por que eles não consideram o mundo a partir da

objeto da percepção (veja-se KÖHLER, 1947, p. 79 e 94-5) Enquanto organizações sensoriais espontâneas, as “formas” não seriam elementos topográficos a limitar nossa receptividade, tampouco princípios teleológicos sobrepostos à nossa vida psicofísica. Nem por isso uma rede de relações fortuitas, instituídas por associação. Ao contrário, são uma dinâmica de distribuição das sensações de modo que, em nosso sistema nervoso, estas não possam significar absolutamente nada sem estarem integradas em um todo de que são parte. Uma sensação visual, por exemplo, só pode significar algo em função do fundo de outras sensações de que se destaca como parte (veja-se KOFFKA, 1927, p194).

experiência perceptiva, mas a partir dos resultados da percepção. Beneficiados pelas experiências de que sempre participaram, eles suspendem sua condição perceptiva, como se o mundo já estivesse desde sempre determinado, o que é um prejuízo naturalista. As partes – às quais chegaram em função da busca por eles empreendida – passam a explicar a busca, como se dela independessem. Parafraseando Merleau-Ponty, os físicos reconstroem a percepção com o percebido. E como o próprio percebido só é evidentemente acessível por meio da percepção, não compreendem finalmente nem um nem outro (1945, p. 11)

Nas duas definições de sensação supramencionadas, os empiristas procuram compreender a subjetividade (e sua faculdade perceptiva) a partir de um “dado” objetivo. Seja esse dado uma impressão pura, seja ele uma qualidade objetiva, trata-se em ambos os casos de um fragmento do mundo “analiticamente” considerado. Uma terceira definição de sensação vem complementar as duas primeiras, porquanto assume um ponto de vista distinto. Ao invés de privilegiar a análise da origem das sensações, ele investiga a maneira como essas sensações se manifestam em uma ocorrência empírica em especial, a saber, nosso corpo. Mais do que um dado subjetivo ou objetivo, a sensação é agora uma resposta de nosso corpo àquele dado. Ou, então, ela é uma resposta a um estímulo. Eis aqui o empirismo dos fisiologistas, ao qual os psicólogos e físicos recorrem como a uma explicação por instância superior (1945, p.13). Na avaliação de Merleau-Ponty, não obstante o fato de especificarem um papel para nossa subjetividade, os fisiologistas permanecem presos ao prejuízo naturalista. Ou, então, eles continuam analisando o mundo – ou, ao menos, uma parte dele - a partir dos resultados da percepção, como se ela fosse um acontecimento vivido por ninguém, um autômato desprovido de empatia: corpo enquanto sistema neurofisiológico. Sem dúvida, para os fisiologistas, o visível é o que se apreende *com* os olhos, o sensível o que se apreende *pelos* sentidos (1945, p. 13). Entrementes, este “com” e este “pelos” - bem como a noção de órgãos dos sentidos - são interpretados como se se tratasse de um instrumental, de um aparelho condutor, cuja função é transmitir, decifrar e, por fim, reproduzir na interioridade do homem perceptivo as mensagens desencadeadas pelas partes do mundo exterior. Há

aqui uma tentativa de espacialização das funções da consciência: o comportamento é reduzido a uma operação reflexa de vários graus de complexidade, assim como nossa sensibilidade (aos estímulos) é reduzida a uma teoria longitudinal do funcionamento nervoso. Todavia, admoesta Merleau-Ponty, para que este modelo seja plausível é preciso pressupor uma relação de correspondência pontual e uma conexão constante entre os estímulos e nossa receptividade nervosa (1945, p. 13-4). O que não verificamos facilmente na experiência. Ao contrário, para a moderna fisiologia, a relação de constância (entre os estímulos e a nossa constituição nervosa) é tão somente uma hipótese teórica, que não encontra respaldo nos vários fenômenos que deveria esclarecer. Mesmo mantendo-se inalteradas em suas dimensões espaciais, duas linhas objetivamente iguais podem parecer desiguais em minha percepção, depois da adjução de linhas auxiliares. Da mesma forma, uma superfície aparentemente monocromática observada longa e detalhadamente pode revelar-nos que, onde acreditávamos existir uma só cor, estão interagindo várias cores (1945, p. 14). De onde se segue que nem sempre conseguimos estabelecer entre os dados sensíveis e seus efeitos (junto aos nossos órgãos dos sentidos) uma relação de constância. É verdade que os fisiologistas admitem que, quando duas cores aparecem como uma (o vermelho e o verde aparecendo como cinza), nesses casos, os estímulos podem dar lugar a uma sensação diferente da que exigiriam os estímulos objetivos. Mas, se esse for o caso, deveriam também admitir que *o “sensível” não pode mais ser definido como o efeito imediato de um estímulo exterior* (1945, p. 14).

Para Merleau-Ponty, aquém das análises que decompõem a percepção em impressões e qualidades; aquém das análises que distinguem entre o “sensível” e o “efeito”, há todo o testemunho de nossa experiência, que não se define pelo ato de representação do texto do mundo, mas pelo ato de incorporar-se a tal texto, transportando para ele prerrogativas que são nossas. (1945, p. 16). Se nos esquecemos desse testemunho, é por que nos deixamos enredar pelos resultados de nossos atos. Passamos a acreditar no percebido, como se ele prescindisse de nossa ação perceptiva. Passamos a acreditar em nossos pensamentos, como se eles não de-

pendessem de uma experiência que os realizasse. Pior do que isso, passamos a interpretar o mundo da percepção a partir desses pensamentos, malgrado isso exigir a suspensão de uma parte de nossa vida, justamente aquela que nos integra ao mundo em formação, que se nos apresenta nas situações práticas, afetivas e inaugurais. A noção de sensação e o conceito de subjetividade (que a noção de sensação da a entender) são o primeiro passo de um processo de auto-engano, em que o empirista toma como ponto de partida o que não passa de um resultado: prejuízo naturalista.

1.4 ASSOCIAÇÃO E PROJEÇÃO DE RECORDAÇÕES

A partir da noção de subjetividade como aglomerado de sensações, os empiristas almejam esclarecer passo a passo o que seja a percepção, restituindo à subjetividade sua importância frente ao mundo (como natureza). Mas, a *noção de sensação, uma vez introduzida, falseia toda a análise da percepção*, diz-nos Merleau-Ponty na abertura do segundo capítulo da Introdução à *Phénoménologie de la perception* (1945, p. 20). Afinal de contas, de que maneira poderíamos perceber o mundo, se estivéssemos de início atrelados a impressões, qualidades ou respostas exteriores entre si? O que, nessas sensações, sugeriria a existência de algo para além de um simples dado? Os conceitos de “associação” e “projeção das recordações” deveriam dirimir essas questões. Entretanto, também eles malogram, porquanto limitam-se a descrever um “sujeito de sensações”, como se pudessem esclarecer o princípio ilustrando a consequência que esse princípio ensejaria.

As sensações – dizem os empiristas - são átomos indiferenciados e opacos, razão pela qual não guardam entre si relações intrínsecas, permanecendo sempre exteriores umas às outras. Ainda assim, elas fixam-se de tal modo em nossa subjetividade, que imediatamente reconhecemos aquelas que estão mais próximas e as que estão mais distantes entre si. Trata-se de uma organização aleatória, mas que permite a cada um de nós intuir o caminho mais curto entre uma sensação e outra. Em função dessa intuição,

adquirimos a habilidade para passar mais rapidamente de uma sensação a outra, vislumbrando entre elas uma conexão ou sentido de totalidade. Eis aqui a figura, o objeto de nossa percepção, acreditam os empiristas (1945, p. 21). Todavia, em que termos essa passagem mais rápida desperta em nós um sentido de totalidade? Por que o fato de eu reconhecer o caminho mais curto (entre sensações) desencadeia em mim a compreensão de um todo?

É nesse momento que os psicólogos associacionistas introduzem a noção de associação, entendendo por isso o “mecanismo psíquico” pelo qual, a partir da intuição do caminho mais curto entre nossas sensações, representamos as relações de semelhança e contiguidade que esses caminhos sugerem, viabilizando para nós mesmos um sentido de totalidade. Por outras palavras, associar é representar a semelhança ou a contiguidade entre os caminhos (espaço-temporais) traçados por nossas sensações, desencadeando, assim, uma figura, ou objeto da percepção. O que não quer dizer que esse objeto corresponda às sensações, ou exista fora da subjetividade. A representação da semelhança e da contiguidade entre sensações é uma operação que tem vigência apenas para o sujeito. E, se dessas representações podemos inferir um sentido de totalidade, trata-se apenas de uma “crença”; o que de forma alguma nos autoriza a supor que se trate de algo real. Tampouco nos autoriza a supor que se trate de algo necessário. Eis por que, conforme os empiristas, duas sensações podem ser representadas como semelhantes, mas não como idênticas, pois isso implicaria atentar contra a eceidade, segundo a qual cada uma delas se apresenta junto aos nossos órgãos dos sentidos. Se há para os empiristas uma relação de semelhança entre duas sensações, isso significa tão somente dizer-se que elas podem ser representadas segundo uma mútua remissão no espaço e no tempo, sem que para isso seja necessário apontar-se uma razão de essência. O mesmo vale para a relação de contiguidade, ainda que aqui não se trate de mútua remissão, mas de acompanhamento no espaço. Se represento uma figura espacial a partir de sensações que se me apresentam contiguamente, a unidade da figura não é uma decorrência de uma necessidade interna que vigiria entre as sensações. Ao contrário, ela é uma representação subjetiva e é só no âmbito de minhas repre-

sentações que posso falar de uma unidade por contiguidade. Entretanto, o que permite à subjetividade crer que duas sensações sejam semelhantes, o que permite a ela acreditar que esta sensação remeta àquela e não a outra sensação qualquer? Da mesma forma, como a subjetividade pode distinguir entre as sensações contíguas que pertencem a uma figura e aquelas que a esta não pertencem? Para Merleau-Ponty, a noção empirista de associação alude a um *sistema de substituições em que uma impressão anuncia a outra sem nunca dar razão delas, em que palavras levam a esperar sensações, assim como a tarde leva a esperar a noite* (1945, p. 22). O sentido deste anúncio, ou a razão da mútua remissão entre as sensações permanece um enigma. E a unidade das figuras, conseqüentemente, continua a ser uma questão intratável.

Por estar vinculada à noção de sensação, a associação não pode esclarecer o que seja a percepção. Afinal de contas, sendo as sensações exteriores entre si, elas não podem admitir nenhum tipo de relação. Ao admitirem relações de semelhança e contiguidade entre sensações, os psicólogos associacionistas involuntariamente confessam aquilo que a noção de associação tenta dissimular, a saber, que a percepção não está alicerçada em sensações, mas em unidades de sentido. Segundo o exemplo de Merleau-Ponty (1945, p. 24-5), visto à distância, o barco encalhado não nos permite distinguir entre a chaminé, a floresta e a duna junto à qual ele está. Mais do que isso, essas partes todas aparecem por um momento como que integradas à superestrutura do barco em um desenho contínuo. Todavia, à medida que caminhamos pela praia em direção a ele, essa sensação se desfaz e somos arrebatados por um pressentimento de que o aspecto do objeto vai mudar. Repentinamente, conseguimos distinguir entre as várias partes e confirmamos nossa expectativa imprecisa: o objeto realmente mudou ante nossos olhos, tornando-se mais determinado em sua composição. Porém, por que somente agora, à curta distância, percebemos que estes pedaços de madeira não estavam na duna, mas faziam parte do barco? Ao nos fazer esta pergunta, imergimos no campo da análise e damos direito de cidadania à associação. Diremos que, tendo em vista a imprecisão das sensações, associávamos de modo equivocado, pois tomávamos como semelhantes e contíguas sen-

sações que, verdadeiramente, não admitem essa representação. Porém, Merleau-Ponty chama a atenção para o fato de que essa questão, assim como a análise por ela gerada, somente faz sentido a partir da suposição de que havia um objeto composto de uma ordem indeterminada, mas iminente. Mais do que isso, é necessário que essa suposição se confirme como um fato para que a análise possa dispor de um objeto de investigação. De onde se segue que o sentido do percebido não é gerado pela associação, e, sim, a associação - seja ela uma sinopse de uma figura presente ou a evocação de experiências antigas - é tornada possível a partir desse sentido. Sem a percepção do sentido do todo, não só as relações de contiguidade e semelhança não poderiam ser observadas, mas também compreensão de um dado aleatório não seria possível.

De onde provém, então, a ilusão de que é a associação que gera o sentido do todo e não o contrário? Ela advém do fato de os psicólogos empiristas considerarem como próprio da consciência aquilo que - em verdade - diz respeito ao modo de manifestação do mundo para a consciência, a saber, as relações de conjunto entre os vários elementos que compõem os conjuntos percebidos (1945, p. 23-4). Interessados no desvelamento das determinações últimas que qualificam a subjetividade como uma entidade “real” e investida de uma função ontológica específica (a saber, a de representar as demais entidades reais), os psicólogos apartam a consciência de suas relações com as coisas mundanas, inserindo-a em um mundo analítico, que é o mundo (como natureza) dos físicos. Mais do que isso, os psicólogos aderem à tese de que o sentido desse mundo é tão somente uma representação, cuja efetividade compete à consciência constituir. Assim entendida, a consciência define-se como a portadora das condições para representação (perceptiva e ideal) do mundo - e eis por que somente a ela cabe promover associações. Os próprios psicólogos da *Gestalt* serão também aqui criticados por Merleau-Ponty. Apesar de substituírem a teoria associacionista pelo conceito de forma (que mais não seria do que uma organização autóctone de sensações pertencentes a uma determinada consciência, e no interior da qual apareceriam organizadas enquanto figuras sobre um fundo), os psicólogos da *Gestalt* continuaram investigando a consciência a despeito do mundo, o

que explica o fato de considerarem as formas condições da percepção e não experiências primitivas⁷. Ora, segundo Merleau-Ponty *(a)s pretensas condições da percepção só se tornam anteriores à própria percepção quando, em lugar de descrever o fenômeno perceptivo como primeira abertura ao projeto, nós supomos em torno dele um meio onde já estejam inscritas todas as explicações e todas as confrontações que a percepção analítica obterá (...)*. Porém, ao fazermos isso, *nós subtraímos à percepção a sua função essencial, que é a de fundar ou de inaugurar o conhecimento*, e a vemos através de seus resultados (1945, p. 24). Eis por que, na opinião de Merleau-Ponty, devemos suspender o trabalho de análise que até então ocupou os empiristas em favor de uma reflexão autêntica, capaz de operar a descrição pura do fenômeno perceptivo e de seus valores expressivos, tais como eles se apresentam na experiência. Somente assim poderemos compreender em que sentido *a unidade da coisa na percepção não é construída por associação*, mas a precede e a viabiliza (1945, p. 24).

Se a associação não é suficientemente autônoma para explicar o fenômeno perceptivo, uma vez que pressupõe uma ordem iminente por detrás daquilo que toma por objeto de análise; tampouco o é a projeção de recordações (1945, p. 26). Tal como aquela, também esta pressupõe o que deveria explicar, a saber, a imposição de um sentido ao caos sensível (1945, p. 27). Para mostrar isso, Merleau-Ponty recorre a vários exemplos, dentre eles, a uma temática extraída da obra de Hering⁸ e que diz respeito à noção de “cor de recordação”(1945, p. 27). Tal noção designa o modo como, em alguns casos, percebemos objetos, não segundo sua cor presente, mas segundo um registro da memória, precisamente, a

7 Afirma Köhler em *Psicologia da Gestalt* (1947, p. 94): *Nos parágrafos anteriores, insisti, de certo modo, sobre o fato de que a organização sensorial constitui uma realização característica do sistema nervoso.*

8 A obra citada por Merleau-Ponty é de Hering (HERING, *Grundzuge der Lehre vom Lichtsinn*, p.8)

cor que este objeto tinha em uma ocasião passada. Os psicólogos usam este exemplo para ilustrar o “modo” como nossa consciência percebe objetos unitários, malgrado o fluxo temporal em que as sensações ocorrem, qual seja aquele modo, projetando sobre nossas sensações atuais os dados registrados na memória. Todavia, como assinala Merleau-Ponty, a questão é saber o que desperta atualmente a “cor de recordação”. Na opinião de Hering, ela é evocada a cada vez que revemos ou acreditamos rever um objeto já conhecido. Ora, se esse é o caso, estabelece-se aqui um círculo que consiste em que, para reconhecer a unidade do objeto no fluxo temporal, preciso projetar sobre minhas sensações atuais as lembranças que guardo comigo; mas, para projetar tais lembranças, é-me necessário acreditar que as sensações atuais digam respeito às sensações de outrora (conservadas na memória). Isso quer dizer que, em última instância, a projeção de recordações não constrói a unidade do objeto, mas a supõe realizada. Por isso, diz Merleau-Ponty, a “projeção das recordações” é apenas uma má metáfora que esconde um reconhecimento profundo e já feito (1945, p. 28).

Assim como a noção “cor da recordação”, a análise das ilusões também foi utilizada pelos psicólogos para ilustrar o papel das recordações na construção do objeto da percepção. Para eles, a ilusão é uma percepção que não pode apoiar-se nos “dados presentes”, porque uma recordação (concernente a dados diferentes) para ela se impõe. É isso o que acontece quando leio “almoço” onde está escrito “alvorço”. Por uma razão qualquer, como o estado de fome, faço corresponder aos estímulos lembranças que não lhes correspondem. Os dados que eu deveria reunir sob o signo “alvorço” são recobertos pela imagem de algo unitário que, no passado, representou uma solução ao problema da fome: “almoço”. Eis por que os empiristas gostam de dizer que a experiência passada é a causa da ilusão presente. Todavia, diz Merleau-Ponty, a evocação de uma experiência passada nunca se faz a partir do nada. No exemplo supramencionado, só me ocorreu a lembrança da imagem “almoço”, porque eu estava com fome. Assim, é apenas num momento-segundo que a experiência passada pode aparecer para mim como causa da minha ilusão (1945, p. 28). Primeiramente, foi necessário que o presente se configurasse segundo um certo

sentido, qual seja, aquele que integra as inscrições ante meus olhos e a necessidade de suprir as reservas energéticas de meu organismo. Tal sentido não é ainda um objeto determinado, mas o ensaio daquilo que deverá ser, não apenas uma constatação do mundo, mas a solução de um problema prático. É a partir deste horizonte de indeterminação que visio um sentido mais determinado, podendo – para isso – recorrer a uma lembrança, como a lembrança do “almoço”, que, entretanto, é ilusória. Por conseguinte, podemos dizer que a ilusão não vem do passado, mas está no presente. Ela não é consequência de uma má projeção de recordações, mas o resultado do ato presente de tomar como percepção autêntica aquilo que de fato não o é. Para Merleau-Ponty, a noção de “projeção de recordações” inviabiliza a compreensão tanto das ilusões quanto das percepções efetivas. Segundo ele, se uma coisa percebida fosse o resultado da projeção de recordações, então nada poderia assegurar que não se tratasse de uma ilusão, já que essa projeção não estaria limitada por qualquer critério sobre qual instância fosse mais apropriada para explicar o sentido das sensações atuais (1945, p. 29) Ou seja, qualquer projeção poderia satisfazer a percepção atual e, definitivamente, não teríamos percepção, mas uma conjectura livre. Entrementes, se admitirmos que as recordações não se projetam por si mesmas nas sensações, se admitirmos que a consciência as confronta com o dado presente para reter apenas aquelas que com este se harmonizam, então reconheceremos *um texto originário que traz em si seu sentido e o opõe àquele das recordações: este texto é a própria percepção* (1945, p. 29). Em relação ao passado, a percepção não é acontecimento independente, tampouco é um mero produto gerado a partir do expediente da projeção. A percepção sempre conta com o passado enquanto campo à disposição, ambiente circundante de nossa experiência atual no mundo, universo de “montagens” dadas que lhe atribuem uma situação temporal (1945, p. 30). Todavia, daí não se segue que ela seja uma mera recordação, porque toda recordação supõe um sentido presente de quem ela é o horizonte. A percepção é esse comércio temporal, esse fundo relacional que define nossa atualidade.

Ora, seja a percepção entendida como uma associação (por semelhança ou contiguidade) de sensações, seja ela uma projeção

de sensações passadas junto às sensações presentes, essas definições não refletem nossa experiência do mundo da percepção. Ao contrário, elas são *um produto tardio do pensamento voltado para objetos, o último termo da representação do mundo, o mais distanciado da fonte constitutiva e, por essa razão, o menos claro* (1945, p. 17). Em função do prejuízo do mundo e do esforço geral de espacialização dele decorrente, os empiristas nivelam a subjetividade aos fenômenos descritos pela física, para então “localizar” aquilo que nenhum fenômeno físico poderia por si só engendrar, a saber, a função de representação, instituição ou reconhecimento de um conjunto. Todavia, por não conseguirem sustentar a hipótese de que as condições exteriores à subjetividade a determinam parte a parte, os empiristas malogram em sua tentativa de gênese da percepção. Em seu esforço para esclarecer a percepção sensível, os empiristas tomam por sensações isoladas experiências que exigem todo um conjunto significativo, do qual não dão conta. Sujeitando a experiência perceptiva a exigências teóricas válidas apenas no contexto artificial das análises científicas, eles acabam por ignorar o modo indeterminado segundo o qual as coisas apresentam-se em nossa existência, bem como as organizações autóctones (as formas) que a partir de então desencadeamos. Eis por que, na opinião de Merleau-Ponty, *somos convidados a retornar às próprias experiências designadas pelos termos sentir, ver, ouvir, para defini-las novamente* (1945, p. 17). Somente dessa forma podemos reencontrar o mundo da percepção que o prejuízo naturalista encobre.

1.5 CRÍTICA AOS PRESSUPOSTOS ONTOLÓGICOS DO INTELLECTUALISMO

Assim como os empiristas, os intelectualistas almejam restaurar a dignidade da subjetividade frente ao mundo descrito pela física. Melhor do que aqueles, os intelectualistas compreendem a relatividade desse mundo face a uma subjetividade que o viabilize. Afinal de contas, mesmo para os empiristas, o mundo falado pelo físico só faz sentido enquanto representação sustentada pela subjetividade. De onde se segue que não devemos procurar a subjetivida-

de no mundo (como natureza). O mundo (como natureza) é que deve ser procurado a partir da subjetividade. Seja ele um *sistema de pensamentos absolutamente verdadeiro, capaz de coordenar todos os fenômenos, um geometral que dê razão de todas as perspectivas, um objeto puro sobre o qual trabalham todas as subjetividades*, o mundo (como natureza) está indissociavelmente vinculado às prerrogativas apriorísticas da subjetividade (1945, p. 50). Entrementes, observa Merleau-Ponty, essa inversão de polaridade não é suficiente para nos reconduzir ao mundo da percepção. Afinal de contas, o mundo de que fala o intelectualista não é o mundo da percepção. Se é verdade que o mundo (como natureza) necessita da caução oferecida pela capacidade representativa inerente à nossa subjetividade, é também verdade que o ato de representação não é para ele-próprio a caução, o que faz supor um outro mundo, sobre o qual o intelectualista não quer falar. Tal como já fez o empirista, o intelectualista omite o ambiente de que parte, o mundo desde o qual põe-se a representar. Ele suspende esse mundo em benefício da ideia de uma subjetividade privilegiada – e do mundo verdadeiro que dela dependeria. O que é tão somente o avesso do prejuízo naturalista a partir da qual se move o empirista. Por essa razão, acredita Merleau-Ponty, o intelectualismo situa-se no mesmo terreno de seu adversário (1945, p. 34). Nesse sentido, se a *restituição de nosso contato com o mundo da percepção* não implica instalar a subjetividade junto às coisas do mundo (como natureza), tampouco significa procurar esse mundo no interior da subjetividade. Há que se colocar além, aquém, acima e abaixo desse prejuízo que, por lados opostos, empiristas e intelectualistas compartilham.

Ao suspender a teoria empirista acerca da percepção empírica das qualidades primárias, ao transferir, para a subjetividade, a vinculação entre o mundo (como natureza) e nossas representações, os intelectualistas acrescentam um importante passo na investigação genética de nossas significações (ou fenômenos). Com uma engenhosidade que não encontra paralelo entre os empiristas, os intelectualistas introduzem um elemento reflexivo, que faz daquela investigação um verdadeiro “empreendimento crítico”. Diferentemente dos empiristas, que atribuem ao mundo (como natureza)

o poder para gerar em nós representações adequadas, os intelectualistas primeiramente se perguntam pelas condições subjetivas a partir das quais esse mundo pode ser representado. Mas, por não submeterem à crítica o próprio empreendimento crítico, eles não se apercebem do dogmatismo a que ainda se vinculam – e que justamente consiste na prévia aceitação de que há um mundo verdadeiro, ao qual a subjetividade deve poder representar segundo condições criticamente reconhecidas.

Com o objetivo de dilucidar as limitações advindas do naturalismo subjacente à concepção intelectualista de percepção, Merleau-Ponty propõe-se investigar dois conceitos-chave, a partir dos quais aquela concepção está construída. São eles os conceitos de atenção e de juízo. Malgrado o fato de caracterizarem o intelectualismo como o antípoda do empirismo, tais conceitos revelam o parentesco profundo que aproxima ambas as concepções. Na forma daqueles, em primeiro lugar, o intelectualismo conserva a definição antropológica de sensação proposta pelo empirismo, ainda que isso não signifique considerar as sensações partes reais da consciência. Em segundo lugar, o intelectualismo conserva a atitude natural ou dogmática, que consiste em aceitar como absolutamente fundadas as ideias do verdadeiro e do ser para além das sensações. Para o empirismo, tais ideias são evidências que, aleatoriamente, o mundo nos inspira. Ao passo que, para o intelectualismo, elas são a causa final ou o resultado das potências da consciência (1945, p. 49). Ora, se os fenômenos são a causa final ou o resultado das potências da consciência, como explicar o fato de percebermos alguns em detrimento de outros? Como explicar o fato de alguns excitarem nossa atenção, ao passo que outros, não? Ou, ainda, como explicar o fato de nos enganarmos ao percebermos determinados objetos? Por que julgamos de modo equivocado determinados objetos, se, a princípio, eles são por nós constituídos?

1.6 NOÇÃO DE ATENÇÃO

Para Merleau-Ponty, o estudo da história do conceito de atenção revela o quão distante do mundo da percepção estão as explicações empirista e intelectualista (1945, p. 34). Em ambos os casos, a atenção revela uma concepção dogmática de mundo, em que não há lugar para o ambíguo e o inacabado. Conforme o empirista, estar atento é ser capaz de compreender as *sensações normais* que asseguram a identidade do percebido no fluxo temporal. Já para o intelectualista, estar atento é ser capaz de compreender a *estrutura inteligível*, com a qual minha consciência concebe a unidade temporal do percebido. Tanto num caso, quanto noutro, o percebido é algo determinado, senão a partir das partes “reais” (que formam o mundo como natureza, segundo o empirista), ao menos a partir da consciência constituinte (pela qual o mundo natural manifesta-se como essência, acredita o intelectualista). Por conseguinte, a aparência ambígua e inacabada só pode ser a consequência da desatenção, não atestando nada acerca do mundo “real” (empirismo) ou “ideal” (intelectualismo). Todavia, o que define essa capacidade para compreender o que está determinado e à qual chamamos de atenção? O que a faz prevalecer sobre a desatenção? O que a estimula? Conforme Merleau-Ponty, por meio do conceito de atenção, o empirismo e o intelectualismo procuram salvaguardar a percepção do mundo (como natureza). Mas não se preocupam em oferecer uma definição positiva do que seja o mundo (como natureza).

Segundo o empirista, o que define a unidade de um objeto da percepção é a constância das sensações no fluxo temporal. Mais precisamente, em cada momento de nossa experiência, identificamos “sensações normais” que se repetem, e a partir das quais podemos representar – por associação – um objeto unificado. Todavia, nem sempre isso é o caso. As experiências que deveriam confirmar as mesmas sensações, mostram-nos ocorrências distintas, de modo a não podermos falar de um “mesmo objeto da percepção”. É nesse momento que o empirista recorre à noção de atenção. Para ele, o fato de não reconhecermos as mesmas sensações, quando deveríamos poder fazê-lo, nem sempre significa que

estejamos diante de objetos da percepção distintos, mas que talvez não estejamos sendo suficientemente atentos para reconhecer aquelas sensações normais que formam o objeto que deveríamos perceber. Nesses momentos, faz-se necessário o recrudescimento de nossa atenção, de modo que possamos, assim como um projetor, iluminar os objetos preexistentes na sombra, trazendo-os à luz (1945, p. 34). Ora, assim concebida, a noção de atenção não implica qualquer tipo de constituição ou criação. Ao contrário, ela é uma faculdade complementar, cuja função é trazer à tona aquilo já desde sempre consumado, mas para o que não estávamos sensibilizados, a saber, o milagre do mundo natural manifesto na forma de sensações normais associadas de modo constante. Nesse sentido, a atenção não é a causa eficiente do mundo - que ela faz aparecer -, mas é um poder geral e incondicionado, ao mesmo tempo estéril e desinteressado, que nos dirige indiferentemente a todos as associações constantes. Todavia, pergunta-se Merleau-Ponty, se a atenção é esse poder geral, incondicionado, estéril e desinteressado, o que a faz despertar? Como as diversas sensações a motivam, de modo que ela as possa reconhecer associadas no fluxo temporal? Para responder a essas indagações, seria preciso descrever - entre as sensações e a atenção - uma conexão interna, seria preciso reconhecer na atenção uma predisposição ou capacidade para distinguir a priori aquelas associações, sem o que ela simplesmente não reconheceria coisa alguma. Porém, *o empirismo só dispõe de conexões externas, só pode justapor estados de consciência* (1945, p. 34-5). Por conseguinte, a noção de atenção, ao invés de viabilizar, apenas reproduz uma dificuldade já incrustada na noção de percepção enquanto apreensão de sensações associadas de modo constante.

Os intelectualistas, a sua vez, introduzem o conceito de atenção, sinalizando com ele as funções descobridoras ou constitutivas da consciência. Por meio da atenção, eu não apreendo uma sucessão fortuita de sensações normais. Eu opero um esclarecimento, que consiste em reconhecer os elementos que, de antemão, minha consciência foi capaz de introduzir para as sensações, de modo a torná-las objeto da percepção. *Se a consciência encontra o círculo geométrico na fisionomia circular de um prato, é porque*

ela já o tinha posto ali. Por conseguinte, a percepção atenta não é aquela que se dirige às sensações com o objetivo de iluminá-las, mas, sim, a que volta a si, *no sentido em que se diz que um homem desmaiado volte a si* (1945, p. 35). Voltando a si, ela reconhece as estruturas inteligíveis por meio das quais as sensações foram por nós reunidas em um objeto. A percepção desatenta, ao contrário, é um semi-sono da consciência. Ela é a consciência que se deixa iludir pela tese de que os objetos sejam exteriores. O que não quer dizer que ela perceba objetos ilusórios. Ao vermos a lua no horizonte apresentando-se maior do que no zênite, não vemos o que não existe - uma vez que aquilo que não existe não pode ser visto. Trata-se aqui de uma crença sobre o mundo, em que, por obra de uma distração produzida por nosso corpo, desconsideramos as estruturas inteligíveis que a tornam objetiva. Por isso, acredita o intelectualista, se recobrarmos a atenção (se observarmos esse objeto criticamente, coisa que podemos fazer com a ajuda de uma luneta, ou de um tubo de cartolina), perceberemos que o diâmetro da lua permanece o mesmo, esteja ela no horizonte ou no zênite. Para o intelectualista, a consciência é a medida de todas as coisas; e a atenção, a ação por cujo meio buscamos na consciência a justiça do objeto. Para o intelectualista, a consciência tem de antemão clareza sobre tudo. Todavia, como adverte Merleau-Ponty, *em uma consciência que constitui tudo, ou, antes, que possui eternamente a estrutura inteligível de todos os seus objetos, assim como na consciência empirista que não constitui nada, a atenção permanece um poder abstrato, ineficaz, porque ali ela não tem nada para fazer* (1945, p. 36). Trate-se de objetos em relação aos quais a consciência está distraída; trate-se de objetos que ela têm em atenção, para o intelectualista, tudo está dado num só golpe. Afinal de contas, um objeto só aparece como tal a partir da atenção que, entretanto, não faz senão constatar que a consciência o tem de antemão. Consequentemente, não há como pensar a emergência de uma novidade, tampouco de uma motivação que nos faça passar da desatenção à atenção. *Como um objeto atual, entre todos, poderia excitar um ato de atenção, já que a consciência os tem a todos?* (1945, p. 36). Para Merleau-Ponty, se ao empirismo falta esclarecer a conexão interna entre os objetos e a atenção que os deveria iluminar, ao intelectualismo falta a contingência a partir da qual a ação esclarecedora da

atenção seria exigida. No primeiro caso, temos um ato de atenção pobre demais, que ignora o que deve mostrar. No segundo caso, temos um ato de atenção rico demais, para o qual não conseguimos estabelecer uma ocasião de ser. Conforme Merleau-Ponty, *o empirismo não vê que precisamos saber o que procuramos, sem o que não procuraríamos, e o intelectualismo não vê que precisamos ignorar o que procuramos, sem o que, novamente, não o procuraríamos* (1945, p. 36). Por isso, interpretando o mundo ou como a totalidade das partes “reais”, ou como o universo dos pensamentos revelados ou constituídos, ambas as concepções, malgrado a intenção reflexiva do intelectualismo, deixam em suspenso os traços constitutivos dessa ação da consciência, que é a atenção. Ambas mantêm na obscuridade essa intenção ainda “vazia”, por meio da qual trazemos à tona o que o mundo próprio exprime ou exige (1945, p. 36-7).

Para se contrapor a essa concepção de atenção - que mais não faz senão apresentar o sujeito perceptivo como alguém ocioso, sem nenhum papel a desempenhar frente à realidade já determinada -; Merleau-Ponty recorre a alguns elementos da teoria *gestaltista* da atenção⁹. Segundo concordam os psicólogos da *Gestalt*, a atenção não é uma atividade geral e formal. Ao contrário, ela é antes uma *operação criadora*, cujo modo não está de antemão determinado. Razão pela qual, ela é sempre um espaço mental a preparar, uma certa liberdade a adquirir (1945, p. 37-8). É exatamente isso o que mostra o estudo de alguns casos patológicos, em que o paciente, por meio da atenção, não consegue localizar o ponto preciso em que seu corpo é tocado por algo ou por alguém. Tendo recebido uma sequência de três toques, quase simultâneos, só que em regiões diferentes (por exemplo, primeiro na nuca, depois no braço direito e, por fim, na perna esquerda), o paciente compreende que se trata de três toques distintos, que afetam três áreas em particular. Entretanto, não é capaz de identificar a localização exata de cada toque. O que se passa é um *enfraquecimento local* da atenção, que não consiste em uma destruição de um ou vários signos

9 Para maiores esclarecimentos sobre esta temática veja-se as obras de Köhler (1978, p. 188-207) e Koffka (1922, p. 561 e ss).

locais, tampouco no desfalecimento de um poder secundário de apreensão; mas, sim, de uma desagregação do campo sensorial do paciente, que não mais permanece fixo enquanto ele percebe, variando a cada um de seus movimento de exploração, ou a cada estimulação a que é sujeitado. Ora, para Merleau-Ponty, esse *fenômeno contraditório* revela dois elementos de capital importância que nos permitem superar as análises empirista e intelectualista acerca dos conceitos de objeto da percepção e atenção, quais sejam esses elementos, as noções de espaço pré-objetivo e atenção enquanto criação de uma experiência de campo. O fato de o paciente reconhecer a ecceidade dos toques sofridos - mesmo não podendo identificar a localização espacial objetiva de cada um deles -, revela que a realidade não se lhe apresenta como uma extensão determinada (como natureza), *mas espaço pré-objetivo onde há extensão* (1945, p. 37). Ou seja, mesmo não havendo para o paciente posição unívoca, uma vez que nenhum quadro espacial fixo subsiste entre as suas percepções, ele é capaz de compreender uma *localização vaga*, uma extensão ainda indeterminada, para a qual ele deve atribuir um espaço próprio. Essa localização vaga anuncia um modo de acesso ao mundo que não cai sob o registro de um objeto determinado. O que não inviabiliza a ideia de uma atividade determinadora. Ao contrário, a partir da noção de espaço pré-objetivo, Merleau-Ponty pode voltar ao conceito de atenção, reconhecendo para ele uma função que ele não tinha nem no empirismo, nem no intelectualismo, mas que os *gestaltistas* souberam identificar. A saber, *criação e posse de um campo de relações*, no interior do que o primeiramente vivido como algo pré-objetivo assume uma feição objetiva. Eis em que sentido, para Merleau-Ponty, *(a) primeira operação de atenção é (...) criar-se um campo, perceptivo ou mental, que se possa “dominar” (Ueberschauen), em que movimentos do órgão explorador, em que evoluções do pensamento sejam possíveis, sem que a consciência perca na proporção daquilo que adquire, e perca-se a si mesma nas transformações que evoca* (1945, p. 37) Merleau-Ponty alerta aqui para a noção de atenção enquanto ato criativo, cujo tarefa não é o reconhecimento passivo de um objeto dado, ou de uma estrutura inteligível a priori, mas a configuração de um campo, onde, a partir de uma intuição pré-objetiva, devo instituir um objeto e, por intermédio deste, outros objetos nele iminentes.

Resta, agora, caracterizar esse objeto da atenção, que não é para Merleau-Ponty outra coisa senão *uma criação*. Uma cor percebida, por exemplo, não é algo que já esteja dado ou pensado, e que nossa atenção deva em algum sentido encontrar ou representar. Como já se sabe há muito tempo, *durante os primeiros nove meses da vida as crianças só distinguem globalmente entre o colorido e o acromático* (1945, p. 38). Só mais tarde, as superfícies coloridas são identificadas como tintas “quentes” e tintas “frias”, para então chegar-se ao detalhe das cores. O que significa dizer que, as cores, como tais, foram paulatinamente surgindo como fenômeno no interior da experiência perceptiva das crianças. Alguns psicólogos, entretanto, procuram explicar esse processo paulatino como se se tratasse de algo relativo à evolução da capacidade representativa da criança tão somente¹⁰. Por outras palavras, se o bebê não pode reconhecer as cores, isso não se deve a que ele não possa vê-las, mas, sim, ao fato de que ele ainda não compreende as distinções linguísticas, por cujo meio nós nos representamos as cores. Nesse sentido, o bebê provavelmente veja o verde *ali onde ele está*, faltando-lhe *prestar atenção nisso*, o que somente a aquisição da linguagem irá suprir. Ora, para Merleau-Ponty, o psicólogo não está errado ao dizer que o bebê precisa ser introduzido na linguagem para poder distinguir as cores. Mas está errado ao pressupor que essa distinção seja relativa a algo já determinado, que a atenção (qualificada pela linguagem) deva encontrar. Não há por que supor uma significação cromática já determinada, se apenas a atenção a pode revelar. O mundo das cores determinadas em suas singularidades é uma formação segunda, fundada em uma compreensão pré-objetiva do mundo. É no âmbito desta compreensão originária, ou atenção primitiva, que as cores passam a existir, primeiramente como distinção fisionômica (entre o “quente” e o “frio”), depois como significação conceitual (gramática das cores singulares). E é nesse sentido, enfim, que o objeto de nossa atenção não está dado ou pensado, mas é *criado* no interior de nossa atenção primitiva.

Ainda que Merleau-Ponty considere os objetos da atenção unidades primeiramente criadas no âmbito de nossas experiências,

10 Merleau-Ponty faz menção aqui a Peters (1915, p. 152-3)

isso não quer dizer que desconsidere a existência de objetos dados, os quais nossa atenção possa simplesmente retomar. Merleau-Ponty faz essa concessão aos empiristas e intelectualistas, admitindo a existência de objetos já criados, que permanecem disponíveis para serem retomados. Trata-se dos objetos já sedimentados pela linguagem, por essa razão, tardios em relação à primeira fala que os criou. Ou, o que é a mesma coisa, trata-se de fenômenos já criados por nossa experiência inaugural do mundo, mas que nosso simbolismo se encarregou de fixar como patrimônio cultural (1945, p. 38). Ora, quando os empiristas e os intelectualistas dizem que, recrudescendo nossa atenção, alcançamos o fenômeno verdadeiramente, é a esses objetos já sedimentados que eles se referem. O equívoco dos empiristas e intelectualistas ou consiste em desconsiderar o caráter derivado desses objetos, tomando-os como se se tratasse de ocorrências primitivas, ou, então, em substituir os fenômenos originários pelos fenômenos já sedimentados como patrimônio cultural, instituindo a partir destes um prejuízo acerca da atenção (o qual é tão somente uma extensão do prejuízo naturalista acerca do mundo da percepção). Ora, diz Merleau-Ponty, se atentassem para o caráter-segundo da atenção, por eles próprios definida, os empiristas e os intelectualistas compreenderiam que mesmo ela não pode prescindir de um ato criador, sob a forma do qual retomamos o já criado, mas nunca sem introduzir um mínimo de modificação. Ao dirigir nossa atenção para um fenômeno de que nos lembramos já tê-lo visto, nossa visão não alcança apenas um já realizado, como o faz existir em uma nova situação, que é nossa atualidade. Assim procedendo, nós o modificamos, fazendo-o reviver em um novo termo. Por esta razão, diz Merleau-Ponty, *(p)restar atenção não é apenas iluminar mais dados pre-existentes, é realizar neles uma articulação nova considerando-os como 'figuras'* (1945, p. 38). Estamos aqui diante do fenômeno que Merleau-Ponty denomina de *milagre da consciência* e que consiste em *fazer aparecer pela atenção fenômenos que restabelecem a unidade do objeto em uma dimensão nova, no momento em que eles a destroem* (1945, p. 39). Ele é o prolongamento simbólico de uma atenção originária, criadora, por cujo meio desencadeamos os fenômenos no seio de nossa experiência do mundo pré-objetivo.

Por meio da noção de atenção originária – entendida como ato criativo de nossa existência junto ao espaço pré-objetivo – Merleau-Ponty antecipa algumas das características que, mais tarde, a descrição fenomenológica do corpo (sensível e simbólico) identificará como *milagre da expressão*. A passagem do indeterminado ao determinado, bem como a transformação reconstrutora do determinado em uma nova determinação são movimentos expressivos desencadeados por nossos dispositivos anatômicos à medida que se deixam envolver pelo espaço pré-objetivo. A natureza desses movimentos, bem como do discurso que os procura esclarecer são os desafios temáticos a serem enfrentados pela reflexão radical de Merleau-Ponty. Enfrentá-los, diz Merleau-Ponty é *colocar a consciência em presença de sua vida irrefletida nas coisas e despertá-la para sua própria história que ela esquecia* (1945, p. 40)¹¹.

1.7 A NOÇÃO DE JUÍZO

Apesar de se propor descobrir a estrutura da percepção por re-

11 A noção de *ato criativo* é a primeira tentativa de Merleau-Ponty para caracterizar o processo que, mais adiante, ele denominará de milagre da expressão inerente a todos os fenômenos, sejam eles perceptivos ou simbólicos. Assim como a noção de expressão, a noção de ato criativo procura esclarecer a maneira espontânea (ou autóctone), segundo a qual, no contexto de nossa experiência primitiva do mundo da percepção (ou do *espaço pré-objetivo*), nossa existência desencadeia (ou exprime) totalidades (ou significações fenomênicas). Antes de chegar à noção de ato criativo como expressão, Merleau-Ponty precisará definir o que seja aquela maneira espontânea (ou autóctone), por cujo meio nós desencadeamos totalidades. E são os conceitos fenomenológicos de fundação e transcendência temporal que permitirão a Merleau-Ponty operar esse esclarecimento. Por meio desses conceitos, o ato criativo (ou expressão) aparecerá como a relação de mútua implicação (ou fundação) que meu corpo desencadeia para as partes do espaço pré-objetivo, porquanto funda entre elas uma relação de remissão (ou transcendência) temporal. Na Segunda Parte desta tese, analisaremos em detalhe essa arquitetura conceitual.

flexão - o que deveria levá-lo a suspender a crença empirista em um mundo natural - o intelectualista mantém-se preso ao prejuízo naturalista, porquanto insiste em buscar a verdade, da qual a sensação é apenas a aparência. Não se trata agora de uma verdade exterior, empírica. Mas de algo a ser conquistado pelo juízo. Esse juízo, a sua vez, não é a representação de algo sugerido pela sensação. Pelo contrário, ele *é frequentemente introduzido como aquilo que falta à sensação para tornar possível uma percepção* (1945, p. 40). O juízo não é mais o efeito, mas o meio de acesso à verdade. E a sensação não é mais o estofa, mas o signo exterior de algo que ela não é: o mundo (como natureza) (1945, p. 42).

A primeira formulação desse intelectualismo, acredita Merleau-Ponty, nós a encontramos em Descartes. Retomando um comentário de *La Structure du Comportement* (1942, p. 211) - sobre a célebre análise do pedaço de cera apresentada na segunda das *Meditações*¹² -, Merleau-Ponty dirá que Descartes *salta de qualidades como o odor, a cor e o sabor para a potência de uma infinidade de formas e de posições, que está além do objeto percebido e só define a cera do físico* (1945, p. 41). Descartes quer determinar o que nos permite reconhecer a cera como tal, malgrado as transformações físicas que nela possam ocorrer. A resposta encontrada reside no reconhecimento de que, seja ela um sólido poroso repleto de favos, ou um líquido aquecido ao fogo, ela permanece uma extensão. Entrementes, diferentemente da matéria quase sólida ou liquescida, a extensão não é uma imagem dentre outras. Ela é aquilo sob o que todas as imagens caem; ela é uma ideia. Ora, para Merleau-Ponty, *essa análise não nos dá senão a essência da coisa, a estrutura inteligível da cera* (1942, p. 211). Todavia, para o homem comum, *não há mais cera quando todas as propriedades sensíveis desaparecerem, e é a ciência que supõe ali alguma matéria que se conserva* (1945, p. 41). Ao considerar o mundo percebido segundo sua essência (entendendo-se por isso qualidades inteiramente objetivas e fechadas em si), ao considerar as relações entre os percebidos segundo determinações de ordem predicativa para ligar essências, abortamos o modo peculiar segundo o qual as coisas se manifestam para a

12 Veja-se DESCARTES, 1979, p. 96-7.

nossa consciência. Deixamos de ver a *permanência* da cera diante de nossos olhos (permanência essa que não se confunde com a identidade exata da ciência). Desfazemos o *horizonte interior* de variação possível segundo a forma e grandeza que a cera comporta. Obstruímos o *movimento* que torna anunciado na sua cor mate a moleza; na sua moleza, o som surdo que emitirá ao ser golpeada por mim (1945, p. 41). Enfim, perdemos a *estrutura perceptiva*, que mais não é senão a experiência de campo, no qual a cera emerge expressa a partir de um horizonte de outros objetos (horizonte exterior), ou como horizonte interior de uma série de partes que nela se anunciam (a moleza, a cor mate, o som surdo). Descartes e os primeiros intelectualistas¹³ ignoram a importância dessas relações sensíveis, considerando-as no máximo sensações pontuais, cujo valor cognitivo o pensamento deve determinar.

Para Merleau-Ponty, ao levar as teses dos empiristas até suas consequências, ao demonstrar a antítese por redução ao absurdo (1945, p. 40-1), os primeiros intelectualistas não esclarecem o que seja a percepção. Eles restringem-se a afirmar que aquilo que o empirista crê ser uma percepção (a saber, a associação de sensações pontuais), trata-se, na verdade, de um juízo de percepção. Afinal de contas, argumentam os intelectualistas, se definimos a visão à maneira empirista (como a posse de uma qualidade inscrita no corpo por um estímulo), a menor ilusão leva-nos à conclusão de que a percepção é um juízo, uma vez que, não sendo dada na experiência a razão da ilusão, ela necessariamente deve ter sido estabelecida a partir do sujeito. Por conseguinte, *a percepção torna-se uma “interpretação” dos signos que a sensibilidade fornece confor-*

13 Merleau-Ponty não é explícito acerca de quem ele considera autores dos *primórdios da análise reflexiva* (1945, 46). Tudo leva a crer que se trate dos críticos do empirismo antes de Kant. Nesse sentido, poderiam ser incluídos nesse gênero, Descartes, Pascal, Spinoza, Leibniz. Como veremos um pouco adiante – sobretudo no caso de Descartes - ao mesmo tempo que reconhecem a pertinência de uma experiência pré-objetiva do mundo, esses intelectualistas ignoram sua relevância para a caracterização do sentido da experiência perceptiva. Trata-se aqui, como diz Merleau-Ponty, do *intelectualismo dos psicólogos* (1945, 46).

me estímulos corporais (1945, p. 42). Entrementes, como observa Merleau-Ponty, a conclusão de que a percepção é um juízo não é suficiente para esclarecer o que seja o fenômeno perceptivo. Ao contrário, tudo se passa como se o empirismo, apesar de equivocado, possa ser reabilitado numa concepção mais elaborada. Nesse sentido, os intelectualistas mantêm a tese de que há um mundo aquém de nossas sensações (o que não quer dizer que esse mundo seja “real” ou empírico); mantêm a tese de que esse mundo seja algo determinado; e acrescentam, com o objetivo de esclarecer a maneira como esse mundo possa ser percebido, a figura do juízo. Este aparece, então, como um “fator” da percepção, cuja incumbência é prover aquilo que as sensações não fornecem, a saber, a estrutura inteligível dos objetos da percepção (1945, p. 42).

A rigor, observa Merleau-Ponty, ainda que se proponham superar as dificuldades implícitas nas noções empiristas de sensação e de associação subjetiva, as concepções de juízo (como força psíquica ou, mediação lógica) e percepção (como interpretação daquilo acerca do que as sensações são tão somente um signo) não alcançam melhor sorte do que as noções rivais. Em se tratando de esclarecer o que é uma percepção verdadeira e o que há de ser uma ilusão, os intelectualistas estão no mesmo pé de dificuldade que seus antagonistas. Se vemos o que julgamos, o que nos habilita a distinguir entre a percepção verdadeira e a percepção falsa? Como podemos ainda justificar a tese, segundo a qual, o alucinado ou o louco acreditam ver aquilo que não vêm de forma alguma? Qual é a diferença entre “ver” e “crer que se vê”? (1945, p. 44) Para dar conta destas dificuldades, os intelectualistas estipulam - como condição de uma percepção verdadeira, como característica de uma visão que é um pensamento e não uma crença - a exigência de que essa percepção disponha, por um lado, de todas as estruturas inteligíveis que se fazem necessárias para se pensar a forma, ou unidade dos dados sensíveis. E, por outro lado, que tal percepção disponha de dados sensíveis que caiam sob este registro. Por conseguinte, para a efetivação de uma percepção verdadeira, é necessário que o sujeito não só julgue segundo signos suficientes, mas também sobre uma matéria plena. Mas, se esse é o caso, *é porque há então 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 põe em forma, perceber no sentido pleno da palavra, que se opõe a imaginar, não é julgar, é apreender um sentido imanente ao sensível antes de qualquer juízo (1945, p. 44). Os primeiros intelectualistas estavam muito mais próximos do empirismo do que eles próprios supunham, porquanto não prescindiam do pressuposto de que a verdade, qualquer que fosse ela, estaria de antemão assegurada por um horizonte, ao qual deveríamos poder representar: mundo (como natureza).

Ora, tanto quanto os empiristas, os intelectualistas do século XVII supõem a pertinência de um mundo (como natureza), apenas que realizado como substância-segunda, essência, geometral de toda forma de existência. Não apenas isso, os intelectualistas compartilham com os empiristas o prejuízo, segundo o qual o objeto de nossa percepção é determinado pelo próprio mundo (ainda que os intelectualistas procurem transportar para a atividade judicativa da consciência a causa eficiente dessa determinação). O que os impede de outorgar direito de cidadania à ambiguidade e à indeterminação dos objetos da percepção. E eis por que razão os empiristas não podem oferecer uma explicação plausível para o que seja a ilusão (1945, p. 44). Recorrendo ao experimento conhecido como “ilusão de Zöllner”, Merleau-Ponty mostra que os intelectualistas não conseguem estabelecer uma razão última para explicar esse fenômeno¹⁴. Ou, pelo menos, falta-lhes uma significação positiva para explicar de que maneira essa ilusão se constitui. Segundo aquele experimento, quando observo duas linhas principais paralelas envolvidas, cada qual, por um conjunto de traços auxiliares, eu não as percebo como linhas paralelas, mas como linhas inclinadas uma em direção à outra. Para os intelectualistas, a causa dessa ilusão reside em que, em vez de eu simplesmente comparar as linhas principais, faço intervir os traços auxiliares e suas relações. Consequentemente, engano-me sobre a ordem, e comparo os dois conjuntos em lugar de comparar seus elementos principais. No que eles não estão errados, acredita Merleau-Ponty. Todavia, por que razão engano-me sobre a ordem? Por que é tão

14 É o caso de Koffka (1927, p. 274 e ss.)

difícil, na ilusão de Zöllner, eu comparar as linhas principais, a despeito das suas linhas auxiliares? O intelectualismo não é capaz de fornecer essa resposta, restringindo-se a dizer que os traços auxiliares apagam o paralelismo das linhas principais e, assim, obstruem nossos juízos. Ou, então, eles confundem o espírito, nossa capacidade para representar o mundo verdadeiramente objetivo (ou como natureza). Ora, como os traços auxiliares podem apagar o paralelismo que nós nos representamos? A admissão de que nossos juízos possam ser afetados por elementos exteriores às nossas representações objetivas do mundo não reconhece para a experiência mais do que uma ocorrência subsidiária do mundo (como natureza)?

Para Merleau-Ponty, se os intelectualistas não podem esclarecer esse apagamento (das linhas principais a partir das linhas auxiliares) é porque lhes falta o reconhecimento de que, além de nossas sensações e aquém de nossos juízos, nossa experiência desempenha um papel constituinte ou criador, por cujo meio os objetos da percepção são paulatinamente preparados. Se prescindissem da tese de que o mundo está coordenado por leis ou geométricas a que nossos juízos melhor representam, os intelectualistas compreenderiam que existe ali, aquém das relações objetivamente representadas, uma sintaxe perceptiva que se articula segundo regras próprias. Compreenderiam que, estendendo-se às linhas auxiliares, a visão das linhas principais engendra um sentido outro, uma orientação nova para aquém daquilo que o juízo objetivo nelas reconhece, e para além do que as sensações isoladas podem registrar. Compreenderiam, enfim, que a ilusão não é uma confusão do espírito, de nossa capacidade judicativa. Ela é uma construção da experiência visual, um sentido pré-objetivo, uma orientação espacial apenas iminente, ainda não objetivada. E o apagamento, na ilusão acima descrita, não é senão a emergência dessa orientação iminente, dessa forma ambígua instituída pela visão. Apoderando-se dos traços auxiliares, o olhar vai construindo uma nova forma, ainda não definida, em que as diversas linhas ainda não estão mensuradas, fixadas, razão pela qual podem aparecer oblíquas, porquanto passamos de uma para outra no afã de fixá-las. Entretanto, a partir do momento que nosso olhar se fixa, e

consegue distinguir entre os traços secundários e as linhas principais (transitoriamente apanhadas como oblíquas), estas não mais aparecem como oblíquas. O paralelismo reaparece, e os nossos juízos podem, então, se representar o que é ilusório e o que é objetivo.

Conforme Merleau-Ponty, o intelectualismo do século XVII repete aqui o mesmo erro já cometido pelo empirismo (quando este recorreu aos conceitos de associação e projeção de recordações para justificar a noção de percepção enquanto sensação). Mais precisamente, também aquele prescinde de refletir na história da experiência, que lhe revelou um fenômeno, em favor da análise a partir dos fenômenos, ou, o que é a mesma coisa, a partir do resultado da experiência. Mesmo descartando a associação e a projeção de recordações em prol da atividade judicativa, o intelectualismo permanece ocupado em explicar a percepção a partir do mundo já determinado, não reconhecendo a participação criadora de nossa experiência. Por conseguinte, *em lugar de ser uma atividade transcendental, ele volta a ser uma simples atividade lógica de conclusão* a partir de premissas, que ele considera evidentes (1945, p. 43) Assim como os empiristas, os primeiros intelectualistas não percebem o caráter problemático dessas premissas. Ou, então, eles não esclarecem o que supõem por meio de seus constructos. A concepção de juízo enquanto força psíquica, ou, mediação lógica, bem como a concepção de percepção, enquanto interpretação, permanecem tributárias do prejuízo naturalista.

1.8 A NOÇÃO DE REFLEXÃO

Apesar de ser algo característico das primeiras formulações intelectualistas (em que o mais importante é desautorizar as análises empiristas acerca da percepção), a concepção de juízo (enquanto força psíquica ou, ainda, mediação lógica), bem como a concepção de percepção (enquanto interpretação) não são suficientes para definir o sentido amplo do empreendimento intelectualista. A bem da verdade, elas preparam uma definição mais elaborada, a

saber, aquela veiculada pelos filósofos transcendentais – aos quais Merleau-Ponty chama de intelectualistas tardios ou reflexionantes. Conforme essa definição mais elaborada, a consciência não simplesmente interpreta as sensações a partir de suas estruturas inteligíveis. Ela definitivamente constitui, a partir dessas mesmas estruturas, o objeto da percepção. Isto é, uma vez que se compreende que a percepção é uma interpretação, não há por que considerar as sensações indícios do que quer que seja. Elas não são o signo de algo exterior, mas do próprio trabalho da consciência. Por conseguinte, acreditam os intelectualistas reflexionantes, a *(a) sensação não é sentida e a consciência é sempre consciência de um objeto* (1945, p. 46). Dizendo-se por outras palavras, para os intelectualistas reflexionantes, a sensação não pode ser a origem, tampouco o signo de nossas percepções. Na melhor das hipóteses, ela pode ser considerada um resultado da análise acerca dos elementos que constituem o objeto da percepção. As afirmações de que i) a pura sensação é a causa de nossas percepções (empirismo), ou, ii) que ela é o índice daquilo que está disponível à nossa interpretação (intelectualismo iniciante) não passam de ilusão, que consiste em colocar antes, o que em verdade é o efeito último de nosso conhecimento (1945, p. 46). Ora, a partir de então, a sensação *(p)ertence ao domínio do constituído e não ao espírito constituinte* (1945, p. 47). O que nos leva a concluir que, aparentemente, o intelectualismo reflexionante já não parte de um mundo determinado em si ou, ao menos, determinável pelas estruturas inteligíveis da consciência. Aparentemente, o prejuízo naturalista está aqui superado. Será isso verdadeiro?

Não obstante o mérito de terem compreendido a importância de se esclarecer a relação que vincula o mundo (como natureza) e nossa subjetividade, os empiristas e os primeiros intelectualistas não refletiram nas condições exigidas por essa tarefa, admoestam os intelectualistas reflexionantes. Mais precisamente, aqueles não se preocuparam em investigar as condições a partir das quais poderíamos reconhecer o mundo e a subjetividade enquanto tais. Ao tentar estabelecer um distanciamento em relação às abordagens ontológicas do mundo e da subjetividade, os intelectualistas reflexionantes radicalizam o procedimento dos primeiros intelectua-

listas. Ou, o que é a mesma coisa, eles radicalizam a investigação dos requisitos subjetivos, pelos quais podemos nos representar algo com clareza e distinção. Dessa forma, os intelectualistas reflexionantes conquistam um ponto de vista privilegiado, sem o qual uma compreensão do mundo não é possível. Segundo estes, se é verdade que nós somos uma existência mundana, um corpo inexoravelmente vinculado ao mundo, é também verdade que disso só sabemos porque uma consciência pode se acrescentar a esses fatos, representando-se o que, originalmente, nós vivíamos de maneira cega e irrefletida. Não fosse por essa consciência, permaneceríamos presos ao mundo e, muito particularmente, a nossos corpos. Não fosse por ela, não saberíamos de nós mesmos, tampouco poderíamos transcender nossas limitações espaço temporais. O que prova a “necessidade” dessa consciência. De fato, dizem os intelectualistas reflexionantes, muito antes de sermos coisas fechadas em um corpo, somos uma consciência, *um ser singular que não reside em parte alguma e pode tornar-se presente a todas as partes em intenção* (1945, p. 47). A percepção, ela-própria, é um estado de consciência, uma faculdade que nos permite apreender as várias configurações espaço-temporais dos corpos extensos. Enquanto tal estado, a percepção nos faz ser cada uma dessas configurações. E à medida que recrudescida, ela torna-nos cômicos de que a realidade é um pensamento; e a percepção, um pensamento de *perceber* (1945, p. 48). Ora, aparentemente, os intelectualistas conquistam um território em que todos os problemas podem ser resolvidos, a saber, a transparência da reflexão ou pensamento.

Merleau-Ponty, entretanto, lembrará que há algo que escapa à reflexão dos intelectualistas. Ou, então, há algo para o que a reflexão não pode ser a condição, a saber, o seu próprio começo. Ao submeter os fenômenos aos poderes constituintes da consciência, o intelectualista não se apercebe de que a consciência não pode ser a condição dela própria. Ou, o que é a mesma coisa, o intelectualista não se apercebe de que a consciência não pode retroceder a quem de sua origem. Na melhor das hipóteses, o intelectualista restringe-se a estabelecer, a título de limite, *as qualidades múltiplas que são apenas o invólucro do objeto, e dali passa a uma consciência do objeto que possuiria sua lei ou seu segredo, e que por isso retira-*

ria do desenvolvimento da experiência a sua contingência (1945, p. 48). Porém, assim procedendo, não faz senão afirmar um mundo “ideal”, definido pela exterioridade absoluta das partes, apenas que duplicado em toda sua extensão por uma consciência universal que o constrói, sem possuir o segredo de si própria (1945, p. 49). Essa consciência possuiria, absolutamente acabados, todos os conhecimentos dos quais nosso conhecimento efetivo é o esboço. A partir dela, poderíamos alcançar aquilo que supomos efetuado em algum lugar, a saber, *um sistema de pensamento absolutamente verdadeiro, capaz de coordenar todos os fenômenos, um geometral que dê razão de todas as perspectivas, um objeto puro sobre o qual trabalham todas as subjetividades* (1945, p. 50).

Por ignorar essa pré-história incondicionada, a reflexão intelectualista simplesmente afirma uma prioridade da razão sobre o ser. Conforme os próprios intelectualistas reflexionantes, a consciência não é a condição ontológica, apenas a condição epistemológica do ser. O que, entretantes, já implica uma ontologia, lembra Merleau-Ponty. Afinal de contas, ou o intelectualista pressupõe um ser já determinado, com o qual os atos determinantes da consciência constituinte coincidiriam, ou pressupõe um mundo indeterminável, não menos absoluto do que o primeiro, o que faria da consciência constituinte uma quimera. Para Merleau-Ponty, a tese de uma consciência constituinte, assim como a afirmação de uma prioridade da razão sobre o ser implica aderir à tese de um “começo” absoluto. A noção de consciência constituinte seria apenas o corolário epistemológico dessa tese. Eis novamente aqui – camuflado sob as vestes de um rigor epistemológico levado às últimas consequências – o prejuízo naturalista, que os intelectualistas reflexionantes queriam destruir. E o intelectualismo reflexionante, enfim, não é senão uma versão refinada do intelectualismo de Descartes¹⁵.

15 Poderíamos aqui nos perguntar se essa crítica – que Merleau-Ponty dirige ao intelectualismo reflexionante – não se aplica também à fenomenologia husserliana. Todavia, ainda que Merleau-Ponty censure em Husserl a insistência na tese de que os fenômenos somente adquiririam sentido no âmbito dos atos intencionais da consciência, o filósofo francês reconhece haver uma diferença fundamental entre o ponto

Ora, essa cumplicidade dos “intelectualismos” em torno do prejuízo naturalista permite-nos, enfim, compreender o quão próximos eles estão em relação aos teóricos empiristas – e a razão pela qual Merleau-Ponty reduz todos eles a um mesmo “gênero”. Há entre intelectualistas e empiristas um parentesco muito forte que, primeiramente, se caracteriza pelo fato de ambos servirem-se da definição antropológica de sensação, ainda que em sentidos muito distintos entre si. Enquanto significa para os empiristas um conteúdo real da consciência, um resíduo do mundo em si absorvido por nossa constituição físico-química, para os intelectualistas, muito especialmente para os intelectualistas da tradição reflexiva, a sensação é apenas um signo daquilo que a consciência supõe existir como correlato de suas estruturas, a saber, o mundo inteligível. Em segundo lugar, ambas as concepções conservam a atitude natural (ou dogmática), que consiste em considerar o mundo um universo de objetos determinados e exteriores uns aos outros. Para o intelectualista, há o ser e há o verdadeiro e estes não são senão ideias resultantes do trabalho constitutivo da consciência. Por conseguinte, cabe à reflexão intelectualista pôr em evidência como potência do sujeito tudo aquilo que é necessário para chegar a essas ideias (1945, p. 49). Entrementes, *(o) valor dessas noções não é questionado pelo intelectualismo: trata-se apenas de conferir a um naturante universal o poder de reconhecer essa mesma verdade absoluta que o realismo ingenuamente situa em uma natureza dada* (1945, p. 49). Para Merleau-Ponty, se a análise empirista é censurável porque instituída a partir da *crença* no mundo enquanto totalidade de acontecimentos espaço-temporais, e na concepção de

de vista de Husserl e o ponto de vista dos intelectualistas reflexionantes. Mais precisamente, Merleau-Ponty sabe que, para Husserl, a descrição fenomenológica da essência dos objetos, bem como da essência da própria consciência, implica a admissão de uma instância originária e pré-objetiva, em que o conhecimento está como que preparado, a saber, nossa inserção corporal junto aos quase-objetos. Diferentemente dos intelectualistas, nesse sentido, Husserl não desmerece a dimensão ontológica inerente à investigação epistemológica, ainda que reconheça que essa dimensão não traz consigo a chave do seu sentido. No próximo capítulo discutiremos a interpretação e crítica que Merleau-Ponty dirige à fenomenologia husserliana.

consciência enquanto um *cantão* desse mundo; a análise reflexiva dos intelectualistas não é menos problemática, uma vez que, mesmo rompendo com o mundo em si dos empiristas, institui a ideia de um ser absolutamente determinado, só que como correlativo das operações ou estruturas inteligíveis da consciência (1945, p. 50).

1.9 PRIMORDIALIDADE DO JUÍZO NATURAL

A adesão dos intelectualistas ao prejuízo naturalista não trouxe apenas consequências problemáticas. Ao tentar estabelecer um vínculo possível entre o mundo (como natureza) e as propriedades da consciência, os intelectualistas compreenderam a necessidade de se admitir um “juízo natural”, na forma do qual aquele vínculo seria primeiramente vivido. Ainda que esse juízo fosse concebido exclusivamente para ilustrar uma conformidade originária entre nossa subjetividade e o mundo (como natureza) – conformidade essa que a própria subjetividade, por meio de juízos mais elaborados, deveria justificar – ele lança luz sobre um papel desempenhado por nossa experiência, independentemente das faculdades de representação superiores. Trata-se de uma “segunda inspiração cartesiana” - como diz Merleau-Ponty em um curso no *Collège de France* (1959, p.33) - que rivaliza com a ideia de uma consciência indeclinável, que se represente o mundo independentemente da experiência. Todavia, apressa-se em registrar Merleau-Ponty, essa “segunda inspiração” permaneceu recolhida. Descartes não reconheceu para ela senão uma função subsidiária, a primeira e mais imprecisa de todas as formas de contato com o ser. Na *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty retoma a noção de juízo natural, tentando mostrar com ela uma alternativa que escape ao prejuízo naturalista do mundo¹⁶.

16 Na Sexta Meditação, Descartes fala de um todo por mistura, que meu corpo e o mundo formaríamos. Conforme diz Descartes, (*a*) *natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede,*

A noção cartesiana de juízo natural denota algo que não pode ser reduzido a uma simples operação lógica da consciência (para alcançar o evidente além da experiência). O juízo natural confunde-se com a própria experiência corporal, reservando para ela uma importante prerrogativa frente ao mundo (como natureza). Em certo sentido, na mediação de um juízo natural, nós revelamos um todo inaugural, que não é condição ou produto das sensações, menos ainda de nossos pensamentos. Trata-se de uma ocorrência primitiva, em que meu corpo e mundo aparecem originariamente imbricados. Eis por que, com o objetivo de melhor compreender o sentido dessa noção, Merleau-Ponty retorna à análise do pedaço de cera, por suspeitar que, em vez de indicar uma razão escondida atrás da natureza, ela talvez aponte para uma razão enraizada na natureza, de modo que uma *inspeção do espírito* não seria um conceito que desce na natureza, *mas a natureza que se eleva ao conceito* (1945, p. 52). Especificamente, interessa a Merleau-Ponty mostrar que, para Descartes, sendo a percepção um juízo que ignora suas razões¹⁷, o objeto aí visado caracteriza um sentido de todo e de unidade que se antecipa às leis inteligíveis (1945, p. 52). Em certo sentido, tal é proposto pela noção cartesiana de juízo natural. Segundo o autor das *Meditações*, o juízo natural é uma inspeção habitual sobre objetos, na qual não pesamos ou consideramos quaisquer razões¹⁸. Ao contrário, operamos com respeito ao percebido uma constituição de sentido que não é anterior à própria percepção e que parece sair dela (1945, p. 52). É exatamente isso o

etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo (DESCARTES, 1979, p. 136). Não obstante a hipérbole, podemos concordar com Gérard Lebrun, que em uma nota a essa frase diz: *(p)ode-se dizer, por exemplo, que a Phénoménologie de la perception de Merleau-Ponty constitui em certo sentido, um comentário dessas linhas* (LEBRUN, Gérard. Notas à tradução brasileira das *Meditações*, In: DESCARTES, 1979, p. 136).

17 DESCARTES, René. *Meditações*. *Op. cit.*, p. 132.

18 *Id.*, *Ibid.*, p. 133.

que acontece quando afirmamos “conhecer” a união entre a alma e o corpo¹⁹, malgrado a distinção estabelecida pelo entendimento; ou, ainda, quando dizemos compreender a unidade das múltiplas facetas do pedaço de cera, sem para isso precisarmos esperar pelo conceito abstrato de extensão. Segundo Merleau-Ponty, a análise ou reflexão cartesiana da percepção não elimina o fato da percepção, a ecceidade do percebido, a inerência da consciência percebida a uma temporalidade e a uma localidade. Todavia, daí não se segue que a reflexão seja dispensável. Ao contrário, *se a descrição do irrefletido permanece válida depois da reflexão, e a VI Meditação depois da Segunda (sic), reciprocamente esse próprio irrefletido só nos é conhecido pela reflexão, e não deve ser posto fora dela como um termo incognoscível* (1945, p. 53).

Merleau-Ponty sabe que entre o “eu que percebe” e o “eu que reflete nas próprias percepções” há uma distância. Todavia, sabe também que, ao refletir nas próprias percepções, o eu reflexivo transpõe essa distância, atribuindo ao eu que percebe um significado que este não tinha, a saber, consciência de sua condição perceptiva. Ora, visto por esse prisma, a reflexão engendrada por Descartes não revela um constituinte universal, tampouco reconduz a percepção à intelecção, mas simplesmente constata *este fato da reflexão, que ao mesmo tempo domina e mantém a opacidade da percepção* (1945, p. 53). Conforme Merleau-Ponty, Descartes deslinda aqui a significação última de sua filosofia, isto é, Descartes identifica a razão e a contingência humana (1945, p. 53). Nesse sentido, Descartes antecipa a temática dos juízos reflexionantes proposta por Kant. O juízo reflexionante kantiano é o responsável

19 Como indica Merleau-Ponty (1945, p. 53), Descartes diz que o entendimento se sabe incapaz de conhecer a união entre a alma e o corpo; e deixa para a vida conhecê-la: *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 que se aprende a conceber a união da alma e do corpo.* (DESCARTES, 1979, p. 301-2).

pela produção da forma (seja ela uma regra ou um constructo), por cujo meio as sensações podem ser apreendidas (subsumidas ou determinadas) segundo fins racionais²⁰. Tal forma não está explicitamente dada com as coisas que se trata de subsumir, razão pela qual precisa ser produzida. De fato, diferentemente do juízo reflexionante de Kant, o juízo natural cartesiano não está incumbido de nenhuma tarefa reflexiva. Todavia, assim como aquele, também ele se caracteriza pelo ato de instituição de uma certa ordenação ao mundo empírico, a qual não era disponível até então. Eis por que, para Merleau-Ponty, o juízo natural não pode conhecer suas razões: ele as cria (1945, p. 54)

Evidentemente, Merleau-Ponty não está se referindo aqui aos juízos naturais derivados ou segundos, os quais, em vez de produzirem uma ordenação inédita, simplesmente se ocupam de trazer à tona as aquisições antigas consolidadas na forma de objetos culturais. Para Merleau-Ponty, os juízos naturais só são comparáveis aos reflexionantes à medida que realizam a fundação de uma significação inédita para a consciência. Ora, conforme já mencionamos anteriormente, o ato de instituição de uma significação inédita, a constituição daquilo que somente estava anunciado, mas não disponível de modo objetivo, define para Merleau-Ponty a percepção originária. Eis por que, segundo ele, por suas concepções de juízo natural e reflexionante, o *cartesianismo, assim como o kantismo, teriam visto plenamente o problema da percepção, que consiste em que ela é um conhecimento originário* (1945, p. 53). Mas se o cartesianismo concede que a existência, a individualidade, a facticidade estão no horizonte do pensamento cartesiano, por que ele não as toma por temas? (1945, p. 54)

Para Merleau-Ponty, Descartes somente reconheceria a percepção como conhecimento originário se transformasse radicalmente seu ponto de vista. Ele precisaria admitir a finitude como uma significação positiva, o que definitivamente não fez, uma vez que isso implicaria atribuir ao nada uma efetividade que só se po-

20 Veja-se KANT, 1993, p.22-5.

dia reconhecer para Deus²¹. Precisaria desenvolver uma intuição do tempo em que o passado, apesar de acessível única e exclusivamente através de uma retomada no presente, não adquirisse seu sentido deste presente, mas ao contrário, se deixasse anunciar nele como o indício de algo que continua. Ora, a finitude como significação positiva e o tempo como movimento não possuído, mas apenas anunciado, não podem ser considerados certezas do sujeito; não podem ser tomados como significados contidos na atividade judicativa da consciência. Por conseguinte, não podem satisfazer o prejuízo de mundo de Descartes, qual seja, aquele segundo o qual aquilo que é o é de um modo determinado. *Eis por que a solução cartesiana não é (...) considerar o pensamento humano em sua condição de fato como garantia de si mesmo, mas apoiá-lo em um pensamento que se possui absolutamente. A conexão entre essência e existência não é encontrada na experiência, mas na ideia de infinito* (1945, p. 54). Desprezando a inclinação natural que antes nos permitiu compreender a união entre o corpo e a alma, Descartes privilegia então a veracidade divina, que outra coisa não é senão a clareza intrínseca da ideia. Ora, se essa é a concepção superlativa de Descartes, então Merleau-Ponty não estava errado ao afirmar que o intelectualismo e sua análise reflexiva repousam por inteiro em uma ideia dogmática de ser, ou ainda, comportam, de antemão, o saber possível acima do saber atual, encerrando a reflexão em seus resultados e anulando a contingência.

21 Merleau-Ponty tem em vista aqui a passagem da *Meditação Quarta*, em que Descartes afirma ser o “eu” *como que um meio entre Deus e o nada*. (DESCARTES. 1979, p. 116, §4). Conforme Merleau-Ponty, se Descartes levasse às últimas consequências o fato de que, na forma de um juízo natural, cada qual experimenta a unidade de sua existência, não haveria de ser em Deus, mas na própria experiência (no nada) que eu encontraria o fundamento da conexão entre essência e existência, interior e exterior.

1.10 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Aquém das representações do mundo engendradas por intelectualistas e empiristas, acredita Merleau-Ponty, há uma significação do percebido que não tem equivalente no universo do entendimento, um meio perceptivo que ainda não é o mundo objetivo, um ser perceptivo que ainda não é o ser determinado, mas um valor expressivo, um objeto iminente (1945, p. 58). *O primeiro ato filosófico* seria então retornar a esse meio perceptivo originário – e ao qual Merleau-Ponty chama de mundo vivido. É descrevendo-o que poderemos *compreender tanto o direito como os limites do mundo objetivo, restituir à coisa sua fisionomia concreta, aos organismos sua maneira própria de tratar o mundo, à subjetividade sua inerência histórica, reencontrar os fenômenos, a camada da experiência viva através da qual primeiramente o outro e as coisas nos são dados* (1945, p. 69). Mas, para isso, é preciso evitar o caminho fácil do prejuízo. Se é verdade que nossos pensamentos “determinam” nossas experiências, sedimentando-as em arranjos simbólicos que resistem à finitude do acontecimento que as originou, é também verdade que os próprios arranjos são tributários de uma experiência, sem a qual não se conservam. O mundo vivido jamais é absorvido pelos meios que o tentam representar, razão pela qual nada nos autoriza a reduzi-lo a uma representação. O que não quer dizer que ele seja inacessível, indeterminável. Para Merleau-Ponty, a própria constatação da irredutibilidade do mundo vivido (frente aos pensamentos que o tentam representar) é uma forma de determinação, que não implica eliminá-lo como fato. Ou, o que é a mesma coisa, a própria constatação da facticidade do pensamento é uma forma de determinação, em que não renunciamos ao mundo em proveito de nossas representações, mas em que o restituímos como origem. Não se trata de explicá-lo – como quiseram fazer empiristas e intelectualistas – mas de vivenciá-lo mediante uma experiência em particular, isto é, a experiência da retomada reconstrutora de nossos pensamentos. Eis aqui o sentido último de uma reflexão radical. *(S)e queremos que a reflexão conserve os caracteres descritivos do objeto ao qual ela se dirige e o compreenda verdadeiramente, não devemos considerá-la como o simples retorno*

a uma razão universal, realizá-la antecipadamente no irrefletido, devemos considerá-la como uma operação criadora que participa ela mesma da facticidade do irrefletido (1945, p. 74).

■ CAPÍTULO 2 ■

**RETOMADA DO MUNDO DA
PERCEPÇÃO E ONTOLOGIA
COMO REFLEXÃO CRÍTICA**

2. RETOMADA DO MUNDO DA PERCEPÇÃO E ONTOLOGIA COMO REFLEXÃO CRÍTICA

2.1 INTRODUÇÃO

O projeto merleau-pontyano de retomada do mundo da percepção aquém de nossos pensamentos, ao mesmo tempo em que estabelece um rompimento com o legado ontológico da tradição cartesiana, radicaliza o procedimento crítico subjacente a essa tradição. Não decorre disso que, por aquele projeto, Merleau-Ponty se proponha descrever os processos associativos ou transcendentais que justifiquem a possibilidade de um discurso acerca do mundo da percepção. Apenas que, ao demonstrar a inalienabilidade da experiência frente aos pensamentos que a procuram determinar, Merleau-Ponty chama à liça a contingência da própria reflexão e, por conseguinte, seu limite. Ao contrário do que se poderia imaginar, esse limite não é a bancarrota da reflexão, mas a condição que faz dela um empreendimento crítico, a condição sem a qual ela não se ligaria de direito à experiência perceptiva. A restituição do mundo da percepção, nesse sentido, mais do que uma nova ontologia, é para a reflexão sua própria arqueologia, a crítica radicalizada. Todavia, como a reflexão crítica pode resgatar o que nela permanece irrefletido? Em que termos a demarcação desse irrefletido esclarece a relação que a reflexão e o mundo da percepção guardam entre si?

O desafio de construir uma reflexão capaz de refletir no seu próprio irrefletido não é exclusividade do projeto merleau-pontyano. Antes dele, Schelling já se ocupa de reencontrar, como consequência das exigências críticas oriundas da filosofia reflexionante, o lugar da nossa experiência primitiva do mundo da percepção (ao qual ele prefere chamar de “natureza”)²². O mesmo se pode dizer de Bergson, ainda que ele o faça a despeito da tradição *reflexionante*. Procurando fugir às armadilhas do formalismo da teoria da representação engendrada pela tradição que se seguiu a Descartes, Bergson empenha-se no restabelecimento de nossa experiência inaugural das “coisas”. Mais precisamente, Bergson empenha-se na consecução de um meio capaz de atingi-la, a saber, a intuição. Todavia, é na obra husserliana que Merleau-Ponty encontra as principais referências temático-metodológicas, a partir das quais erige seu próprio projeto de retomada de nosso contato com o mundo da percepção. Mais do que reconhecer a pertinência de um contato primitivo com o “ser” antes de nossas “idealidades”, Husserl preocupa-se em refletir nas consequências dessa constatação para nossa ideia de razão. Nesse sentido, faz da própria investigação so-

22 O conceito de natureza – proposto por Schelling – contrapõe-se à noção de mundo (como natureza) edificada pela tradição cartesiana. Ao contrário da noção de mundo (como natureza), o conceito de natureza apresentado por Schelling não é a designação genérica de um mundo desprovido de interioridade, ou, de uma totalidade de partes coexistentes, reais e exteriores entre si (e a que melhor representamos por pensamentos fundados em um modelo mecânico). Na esteira dos literatos românticos, Schelling emprega o conceito de natureza para designar o incondicionado que vivenciamos não apenas no âmbito de nossas experiências sensível e linguística (Jacobi), mas também quando radicalizamos a reflexão sobre as condições últimas do pensamento (Hölderlin). Trata-se de uma tendência à dispersão, na qual nós mesmos nos inserimos, mas que se deixa polarizar em totalidades contingentes (como os objetos percebidos e os nossos pensamentos). A finitude dessas totalidades é o índice daquela tendência à qual nos integramos, o que leva Schelling a descrever a natureza como um movimento dialético ininterrupto, uma força espontaneamente contraditória e, por essa razão, produtiva. Nesses termos, ela seria uma “realidade” una e indeterminada: antípoda do conceito de mundo (como natureza) da tradição cartesiana. (SCHELLING, 1988, p. 19-21)

bre a experiência primitiva do ser um problema filosófico. Ora, de que maneira Merleau-Ponty interpreta essas tentativas da tradição? Como ele as incorpora em seu próprio projeto? Como elas viabilizam essa retomada do mundo da percepção, sem que isso implique uma renúncia à cultura?

2.2 SENSÍVEL COMO CATEGORIA ONTOLÓGICA NO ROMANTISMO

No capítulo quarto da introdução à *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty inicia a argumentação lembrando o modo como os românticos empregam a noção de experiência sensível (1945, p. 64). Diferentemente do que postula a tradição cartesiana, a experiência sensível não é para aqueles uma operação destituída de significação própria. Conforme Herder, ainda que não possam ser equiparadas aos nossos pensamentos e ao simbolismo com que a *alma* se representa um objeto exterior, as “sensações” visuais não são qualidades *mortas e sem valor*, que se fixam em nosso olho, atingindo de pronto o nosso cérebro. No âmbito de nossa experiência primitiva da natureza, as sensações visuais são *entidades espirituais* inexoravelmente vinculadas aos nossos sentimentos de prazer e desprazer, assim como às nossas orientações motoras e motivações pragmáticas. Elas são uma forma primitiva de conhecimento, que independe do pensamento²³. Ora, em que termos podemos admitir que nossa experiência perceptiva enseja um tipo primitivo de conhecimento? É por meio de Schelling, acredita Merleau-Ponty, que o romantismo reflete na pertinência de um saber primitivo junto à nossa experiência da natureza. Mais precisamente, é Schelling quem procura delimitar o sentido desse saber primitivo, confrontando-o com a gênese do conhecimento operada pela filosofia *reflexionante*. Em um curso ministrado no *Collège du France* entre os anos de 1956-7 – e cujo objetivo era investigar os vários

23 HERDER, 1959, p. 140

sentidos do conceito de natureza -, Merleau-Ponty retoma as análises de Schelling, reconhecendo nele uma perspicaz tentativa de reabilitação de nossa experiência primitiva do mundo da percepção.

Para Merleau-Ponty, o fato de Schelling se propor refletir na experiência primitiva da natureza não implica que ele tenha rompido com o pensamento crítico. Se ele retorna à experiência aquém dos conceitos, tal retorno está monitorado pela mesma prudência crítica, a partir da qual Descartes procura representar – por exemplo - as propriedades matemáticas do mundo extenso. Em ambos os casos, trata-se de compreender algo (seja isto a experiência da natureza, seja então o mundo extenso) a partir de condições necessárias. Todavia, lembra Merleau-Ponty, Schelling não admite tratar essa necessidade como uma decorrência da própria reflexão (1959, p. 61). Se nós assim a considerássemos, nada nos obrigaria a admitir a conformidade entre aquilo que queremos investigar e as condições sob as quais a procuramos compreender. Nós teríamos de arbitrar tal conformidade e, conseqüentemente, o criticismo não se distinguiria de um dogmatismo. É exatamente isso o que sucede a Descartes, acredita Schelling. A partir da constatação de que nada em nossa existência pode justificar nossa ideia de Ser infinito, Descartes propõe a existência de um Deus criador, de quem nossas ideias seriam um reflexo. Porquanto é um *naturante* absoluto, esse Deus seria a causa não apenas dessas ideias, mas também daquilo que elas procuram representar, no caso, o mundo extenso. Todavia, admoesta Schelling, a hipótese explicativa de que Deus seja o criador tanto de nossas representações, quanto do próprio mundo não é suficiente para estabelecer o vínculo entre esses dois últimos elementos. A inferência, nos termos das quais propomos a ideia de um Ser infinito – do qual nossas representações seriam um desdobramento -, não explica por que - entre nossas representações e o mundo – haveria um vínculo necessário²⁴.

24 Para Schelling, Descartes não está errado ao considerar Deus o fundamento de nossa existência e da existência da natureza. Mas, ao tentar demonstrá-lo por um sistema mecânico, torna Deus um elemento impessoal e, por isso, incapaz de fornecer o ponto de contato entre as partes extremas desse sistema, quais sejam elas, nossa subjetividade e a natureza. Se sabemos que Deus é o fundamento, é porque nós somos

Conforme Merleau-Ponty, é a obra kantiana que fornece a inspiração, a partir da qual Schelling procura refletir nas condições necessárias para representação da experiência primitiva da natureza (1959, p. 62). Isso não quer dizer que, na opinião de Schelling, Kant tenha logrado interpretar nossa experiência particular a partir de condições verdadeiramente necessárias. Mesmo quando afirma a impossibilidade de se constituir uma “prova” capaz de esclarecer o que sejam os objetos de nosso conhecimento, Kant não abdica de buscar na própria reflexão a condição para o conhecimento do que quer que seja. Apesar de não falar em Deus, Kant fala de conceitos a priori, na ausência dos quais não poderíamos promover a representação de nenhum conteúdo (sensível, volitivo ou imaginário). Ora, lembra Schelling, não parece evidente que esses conceitos sejam suficientes para determinar – por exemplo - aquilo que a experiência ofereça de forma primitiva. O próprio Kant sabe disso, razão pela qual, em se tratando da experiência sensível, distingue entre aquilo que é tão somente um conteúdo material e particular; e o relacionamento interno que esses conteúdos estabelecem frente às nossas fontes do conhecimento (intuições a priori do espaço e do tempo). Somente esse segundo aspecto pode ser conceitualmente considerado. O que significa que, para dar direito de cidadania às condições que a reflexão reconhece como necessárias para a determinação da experiência sensível, Kant mutila essa experiência, preterindo o que ela tem de particular, em favor da configuração que ela assume no contexto de um “aparato” espaço-temporal, ao qual aquelas condições podem se aplicar²⁵.

sua encarnação como natureza. E é a partir da experiência da natureza – e não à distância dela (como propõem os filósofos da tradição cartesiana) – que compreendemos a unidade do sistema. *Toda a filosofia moderna – diz Schelling - padece desde suas origens (com Descartes) do comum defeito de que, para ela, a natureza não existe e de que lhe falta um fundamento vivo.* Eis por que aquela não consegue determinar em que sentido Deus possa ser o fundamento. Para Schelling, ao contrário, Deus é o fundamento vivo da natureza. E nós, porquanto nos inserimos na natureza pela experiência, seu momento de autoconsciência. (SCHELLING, 1989, p.158-9.

25 Na *Structure du comportement*, Merleau-Ponty faz o comen-

É bem verdade que, no âmbito da ação, Kant logra estabelecer a conformidade entre i) um determinado tipo de experiência (a saber, a ação moralmente livre) e ii) a condição que a reflexão reconhece como necessária à experiência moral (qual seja essa condição, o conceito de liberdade). Conforme Kant, quando agimos segundo uma ideia estabelecida por nós-mesmos, e da qual nenhum estímulo empírico faça parte, nossa ação está em plena sintonia com aquilo que nos permitiu erigir tal ideia, a saber, o conceito de liberdade. Nossa experiência mal se distingue daquilo que a possibilitou, razão pela qual ela é absoluta. Todavia, admoesta Schelling, uma vez que pretere todo e qualquer conteúdo empírico, a “ação moralmente livre” não pode servir de parâmetro, quando se trata de esclarecer como uma legislação universal pode condicionar nossa existência moral amplamente considerada, menos ainda, nossa vinculação primitiva à natureza. A ação moralmente livre - descrita por Kant - é uma experiência vazia. Trata-se de um uso da razão, que procura provar sua autonomia, estabelecendo para si mesmo um limite. No âmbito desse uso, estamos restritos às ideias e é tão somente por isso que reconhecemos, entre as ideias que são para

tário da *Analítica transcendental*, tentando mostrar que, ao analisar nossa faculdade para conhecer, Kant nos conduz a um *pensamento constituinte ou naturante que subtende interiormente a estrutura característica dos objetos* (1942, p. 215). Mais precisamente, Kant considera a consciência o meio universal, de que a percepção é uma *variedade de intelecção* (1942, p. 216). O que significa dizer que a consciência possui não apenas a condição, mas também o objeto sobre o qual aquelas condições supostamente se aplicam. É o que fica claro quando analisamos as modificações introduzidas por Kant na passagem da primeira à segunda edição da *Crítica da razão pura*. Conforme ressalta Merleau-Ponty, na primeira edição daquela obra, Kant ainda procura associar o idealismo transcendental a um realismo empírico. Eis por que distingue – nesse primeiro momento - entre uma forma geral a priori, independente de qualquer evento corporal ou psíquico, e os conteúdos empíricos, cuja existência é ligada a eventos exteriores. Na segunda edição, todavia, Kant suprime essa distinção em favor de um idealismo. A partir de então, os conteúdos empíricos são tratados como se fossem uma certa “noção limite” engendrada pela consciência. Não há mais consciência empírica. Ou, então, *a matéria do conhecimento torna-se uma noção limite posta pela consciência em sua reflexão sobre si mesma e não um componente do ato de conhecer* (1942, p. 216).

nós uma condição e as ideias que são para nós algo condicionado, uma relação de conformidade (1959, p. 361).

Para Schelling, mesmo quando Kant procura refletir no seu próprio projeto, almejando assim o fundamento que possa justificar a relação existente entre nossos conceitos e os dados de nossa experiência, ele não consegue se delivrar do expediente formalista. Por outras palavras, também ao refletir na conformidade entre os conceitos e os dados da experiência, Kant torna a limitar essa conformidade à reflexão tão somente. É o que podemos perceber, sobretudo, analisando a *Crítica do juízo*. Se, nas duas primeiras *Críticas*, a preocupação de Kant é deduzir as condições necessárias (por cujo meio aquilo que se apresenta às fontes de nosso conhecimento torna-se um objeto de nosso interesse especulativo e prático), na terceira *Crítica*, o desafio é esclarecer como é possível que essas condições e os dados de nossa experiência particular estejam relacionados. Mais precisamente, na *Crítica do juízo*, o desafio de Kant é estabelecer – entre nossa experiência da natureza e nossos conceitos – uma relação de conformidade sustentada em princípios. Para tanto, Kant amplia o significado do termo por cujo meio descreve como a experiência é determinada por conceitos, a saber, o termo ‘reflexão’. Na *Crítica da razão pura*²⁶, o termo ‘reflexão’ designa o julgamento (realizado por nossa capacidade de julgar ou, o que é a mesma coisa, pela imaginação regrada pelos princípios a priori do entendimento), para determinar em que casos o particular (o relacionamento interno das representações dadas às nossas fontes de conhecimento) pode ser aproximado ou subsumido pelo universal (pelos conceitos). Na *Crítica do juízo*²⁷, o termo ‘reflexão’ passa a

26 *A reflexão (reflexio) não tem nada a ver com os objetos mesmos, para obter diretamente conceitos deles, mas é o estado da mente em que nos dispomos inicialmente a descobrir as condições subjetivas sob as quais podemos chegar a conceitos. É a consciência da relação de representações dadas às nossas diversas fontes de conhecimento, mediante a qual unicamente pode ser determinada corretamente a sua relação entre si.* (KANT, 1983. p. 162)

27 *Refletir (Uberlegen)... é : comparar e manter-juntas dadas representações, seja com outras, seja com sua faculdade de conhecimento, em referência a um conceito tornado possível através disso.* (KANT,

designar uma função muito mais complexa. A bem da verdade, é a noção da “capacidade de julgar” que muda de estatuto e, com ela, os juízos de reflexão que realiza. Se, na *Crítica da razão pura*²⁸, a capacidade de julgar (imaginação instruída pelos princípios a priori do entendimento) designa apenas uma instância mediadora entre os conceitos e as representações dadas às nossas fontes de conhecimento; se designa apenas o “bom senso” ou “engenhosidade” que nos permite determinar se o relacionamento entre tais representações está, ou não, conforme com um certo conceito; na *Crítica do juízo*, a capacidade de julgar torna-se uma faculdade transcendental com o mesmo *status* que o entendimento e a razão. Ou, então, ela passa a responder por um interesse transcendental específico, a saber, a realização da conformidade entre nossa capacidade para legislar a priori e nossa capacidade para perceber dados sensíveis. Eis por que a imaginação não mais procederá regrado-se pelos princípios [*Prinzipien*] a priori do entendimento, mas interagirá com eles em um livre jogo, de modo a produzir julgamentos que possam atender àquele interesse, ao qual Kant passa a chamar de princípio transcendental [*Grundsatz*] da faculdade de julgar. A consequência imediata desta mudança de perspectiva é que, agora, os juízos de reflexão, ao invés de simplesmente subsumirem o particular ao universal segundo condições conhecidas (melhor dizendo, fornecidas a priori pelo entendimento) - caso em que são determinantes -; poderão também produzir a condição mediante a qual o particular será subsumido pelo universal - caso em que são propriamente reflexionantes²⁹. De onde se segue que, por intermédio dos juízos de reflexão propriamente reflexionantes, produzimos a conformação entre a natureza (manifestada por meio da relação de nossas representações dadas) e os conceitos que a tornam um objeto do conhecimento. Ou, o que é a mesma coisa, produzimos - para os dados de nossa experiência - determinada forma de apresentação

Immanuel. Primeira Introdução à Crítica do Juízo, In: TERRA, 1995, p.47).

28 KANT, 1983, b 171-3

29 KANT, 1993, p. 23-5

espaço-temporal, à qual se aplica um conceito³⁰. Ora, o que Descartes supunha ser obra de Deus, em Kant, é obra de nossos juízos.

Na opinião de Schelling, ainda que a noção de juízo reflexionante dê conta dos propósitos sistemáticos de Kant (esclarecendo o vínculo entre i) aquilo que Kant chama de experiência e ii) as condições necessárias que a determinem), essa noção deixa na obscuridade o que seja nossa experiência de fato. Afinal de contas, a organização empírica proposta pelo juízo reflexionante não pode ser provada ou determinada como um dado da própria experiência. Ela é um modelo que atribuímos à multiplicidade dos dados da experiência. Quando muito, podemos dizer que ela é condição para que um conceito possa ser aplicado à multiplicidade dos dados da experiência. O que não quer dizer que esses dados assumam de fato tal organização. Conforme o próprio Kant, os juízos reflexionantes são máximas subjetivas que, atribuindo às formas sensíveis (que se apresentam às nossas fontes de conhecimento) uma organização finalística, facilitam o trabalho de determinação a partir de conceitos³¹. Se, em algum sentido, essa organização ilumina aquilo que se passa na experiência, trata-se de um *acaso favorável*³². Ou, então, trata-se de um mistério, que nosso entendimento não pode determinar.

30 No caso dos juízos reflexionantes estéticos, a organização formal dos dados sensíveis não tem como fim torná-los aptos a receber um conceito. Ainda assim, trata-se de uma apresentação da natureza, cujo objetivo é conformá-la a um fim, apenas que subjetivo. Sobre o sentido da problemática da reflexão em Kant, sugerimos os textos: de Gérard Lebrun (LEBRUN, 1993, p. 359-400); e Luc Ferry (FERRY, 1994, p. 128-30).

31 Se um determinado juízo reflexionante diz que *a lente cristalina, no olho, tem o fim de, por uma segunda refração dos raios luminosos, efetuar novamente a unificação daqueles que emanam de um ponto, em um ponto sobre a retina do olho, é dito apenas que a representação de um fim na causalidade da natureza ao produzir o olho é pensada, porque tal serve de princípio para guiar com isso a investigação do olho.* (KANT, 1983, a, 42)

32 SCHELLING, 1979, p. 12-3.

Ora, observa Schelling, ainda que considere obra do acaso a conformidade entre i) aquilo que nossos juízos reflexionantes constroem para os dados de nossa experiência e ii) a maneira como esses dados efetivamente se apresentam na experiência, Kant precisa supor essa conformidade. Não fosse por ela, não poderíamos julgar a experiência e, em consequência, aplicar conceitos. Não seria possível a nenhum de nós determinar a natureza e a ação. Eis por que Kant faz dessa suposição (ou interesse transcendental) o princípio transcendental (*Grundsatz*) de nossos juízos. Todavia, lembra Schelling, para que a conformidade final (entre a natureza e os nossos juízos) possa ser tomada como princípio, a razão precisa “acreditar” que, em algum sentido, essa conformidade seja realizada³³. Eis em que sentido Kant recorre ao conceito de um *Ser incondicionado*, na forma do qual a razão formularia para si (enquanto ideia) a conformidade final entre a natureza e a nossa capacidade para legislar por meio de juízos. Schelling lembra aqui o §76 da *Crítica do Juízo*, onde Kant textualmente diz que *o conceito de um ser absolutamente necessário é na verdade uma inevitável ideia da razão (...)*³⁴. Para Kant, entretanto, essa ideia é ao mesmo tempo um conceito problemático, inalcançável para o entendimento humano³⁵. Trata-se de um abismo, de um não-saber, acerca do qual o entendimento humano deve se calar.

O abismo de que fala Kant não é para Schelling o ponto limite da filosofia. Ao contrário, é seu ponto de partida. Conforme Merleau-Ponty, aquilo que em Kant aparece como um abismo – ou não-saber – é justamente a definição da condição necessária, a partir da qual Schelling procura compreender a natureza. Merleau-Ponty não quer dizer que Schelling reconheça em Deus a realização positiva da conformidade entre a natureza e a capacidade reflexiva do homem. Mas que, porquanto é um absoluto que não podemos saber ou determinar, Deus é para Schelling a intuição elementar, por cujo meio nossa reflexão pode compreender sua própria contin-

33 SCHELLING, 1979, p. 12-3.

34 KANT, 1983, b, 341

35 KANT, 1983, b 341

gência. A compreensão dessa contingência, por sua vez, descortina - para Schelling - o parentesco profundo entre a reflexão e aquilo que é tão contingente quanto ela, a saber, a experiência da natureza. Mais do que isso, enseja o projeto de uma *Naturphilosophie*, que é o primeiro momento de uma filosofia que, em última instância, quer refletir no irrefletido. O desafio de Schelling - a partir de então - é aprender com a natureza algo a respeito da contingência que, tanto quanto para aquela, é condição para a reflexão.

É por não refletir no significado da “impossibilidade de se determinar um Ser incondicionado”, avalia Schelling, que Fichte deixou de compreender a contingência fundamental, na qual a reflexão está imersa. E é por não alcançar essa compreensão, que Fichte desconheceu o parentesco profundo entre a reflexão e a natureza. Para Fichte, a reflexão é o poder absoluto, na forma do qual o eu se estabelece como condição de toda realidade. A natureza, por sua vez, é tão somente uma resistência simples oposta à atividade infinita do eu, e, por cujo meio, este se reconheceria³⁶. Para que possa viger como tal resistência, ademais, a natureza carece de que o eu a institua, de onde se segue o vínculo de dependência da natureza frente ao eu. Conforme Merleau-Ponty, se Kant é o filósofo a partir do qual Schelling compreende que a investigação da natureza é um itinerário obrigatório para aqueles que desejam refletir no saber, Fi-

36 Conforme Fichte, é no próprio *eu* que podemos encontrar o fundamento da possibilidade de uma influência do não-eu sobre o eu. O eu põe a si mesmo pura e simplesmente, e com isso é perfeito em si mesmo, e está fechado a toda impressão externa. Mas, também, se deve ser um eu, tem de pôr-se como posto por si mesmo; e por esse novo pôr, que se refere a um pôr originário, ele se abre, por assim dizer, à atuação do exterior; exclusivamente por essa repetição do pôr ele põe a possibilidade de que também possa estar nele algo que não seja posto por ele próprio. Ambas as maneiras de pôr são a condição de uma atuação do não-eu; sem a primeira não haveria nenhuma atividade do eu, que pudesse ser limitada; sem a Segunda essa atividade não estaria limitada para o eu, o eu não poderia pôr-se como limitado. Assim, o eu, com o eu, está originariamente em ação recíproca consigo mesmo, e somente através disso torna-se possível uma influência de fora dele. (FICHTE, p. 150-1).

chte é o pensador que precipita em Schelling a consecução daquele itinerário, porquanto despe a natureza de significação (fazendo dela um momento lógico da reflexão do eu).

Fichte não está de todo equivocado ao conceber a natureza como uma zona de indeterminação relativa à nossa consciência - o não-eu do eu -; avalia Schelling. Mas, disso não decorre que a natureza seja um momento lógico da própria consciência. Ou, então, disso não se segue que a natureza seja o desdobramento de uma consciência que decidiu se fazer natureza, para então atingir o ápice de sua autodeterminação. Se esse fosse o caso, a natureza não poderia ser considerada um indeterminado, mas sim produto da subjetividade. Para admiti-lo, ademais, seria preciso identificar a consciência ao incondicionado, o que implicaria definir a subjetividade lançando-se mão de um conceito que não se aplica a nada que se apresente às nossas fontes de conhecimento (razão pela qual Kant o denominava de “problemático”). Eis por que, a despeito da definição fichteana do eu (como ser incondicionado), Schelling evita de todas as formas reduzir a natureza à subjetividade. Não sendo possível ao filósofo crítico demonstrar a condição última, a partir da qual a natureza pode ser determinada, ele precisa admitir a prevalência do indeterminado. Nesse sentido, talvez não seja a subjetividade que se distancie de si, transformando-se em natureza – como presume Fichte. Pelo contrário, talvez seja a natureza que, polarizando-se como subjetividade, se revele como absoluto, ao qual sequer a reflexão pode condicionar.

De fato, ao descrever a natureza, Schelling propõe uma inversão do argumento de Fichte. Para este, é a partir da subjetividade que devemos encontrar a natureza. Afinal de contas, a subjetividade (enquanto eu absoluto) deve ser “todas as coisas”. Eis aqui o idealismo subjetivo fichteano, segundo o qual, há um modelo único de subjetividade - que é autoconsciência absoluta do eu - a que tudo mais deve poder ser reduzido. Segundo Fichte, essa subjetividade é todas as coisas e todas as coisas são aquilo que ela pode representar para si. Schelling, a sua vez, entende que “todas as coisas” devem ser subjetivas. Ou, então, a natureza deve poder se manifestar como subjetividade, para - dessa forma - conseguir se determinar. Trata-se aqui de um outro tipo de idealismo, a saber, o idealismo

objetivo. Segundo este, não somos nós que desencadeamos a natureza, mas é a natureza que desencadeia nossa subjetividade. Não somos nós que, por meio de nossas representações, nos projetamos sobre aquilo que – dessa forma – passa a existir. Ao contrário, são as coisas que – manifestando-se como extremidade inalcançável de nossas representações - nos arrebatam para o mundo. O que significa dizer que há - para Schelling - uma participação espontânea das coisas em minha vida, e reciprocamente. Em decorrência dessa participação, somos transformados em ambiente da experiência, ao mesmo tempo em que passamos a determinar essa experiência. Eis em que sentido os poetas românticos podem dizer que, imergindo no interior, alcançamos o exterior. Eis em que sentido podem considerar nossos sentimentos, interesses e a própria loucura uma porta de entrada à natureza. Afinal de contas, nosso interior é um desdobramento do exterior. Ora, essa subjetividade impregnada de natureza não é o resultado de uma projeção de um não-eu fora de mim. Tampouco um incondicionado transparente para si mesmo. Conforme Merleau-Ponty, trata-se de um ser vivente, *que tem uma raiz comum no Ser pré-objetivo* (1959, p. 64).

De que maneira, entretanto, a natureza se revela raiz pré-objetiva da subjetividade? De que modo ela se revela estofado, excesso que a reflexão não pode reduzir a conceitos? Como ela se dá a conhecer em nossa existência, para além do que nossa existência pode determinar acerca de si? Por quais meios, enfim, ela se faz subjetividade, interioridade inesgotável daquele que procura se representar? Ora, para Schelling, a maneira segundo a qual a natureza se revela estofado inalienável de nossa existência não se distingue do modo como nós primeiramente nos polarizamos como seres viventes, a saber, por meio da experiência perceptiva. Ou, simplesmente, a experiência perceptiva é a ocorrência primitiva da natureza como subjetividade. Razão pela qual, observa Schelling, é preciso admitir para a experiência perceptiva mais do que o cartesianismo a ela concedeu. A experiência perceptiva – independentemente de nossas faculdades de representação - já é, em si mesma, um sentido. Ou, a experiência perceptiva é a natureza em vias de se determinar como subjetividade e, nessa medida, como ocorrência finita. Schelling descobre aqui o que, antes dele, Leibniz já havia sugerido. A saber, *a percepção nos*

ensina uma ontologia que ela é a única a poder nos revelar (1959, p. 64). Mais precisamente, assim como a projeção perspectiva é expressão de um geometral, a experiência perceptiva é expressão primitiva do infinito movimento em direção à finitude, por cujo meio a natureza se faz subjetividade. Ou, ela é a expressão inaugural da infinito movimento no qual nos encontramos (como organização material em particular) e nos dispersamos (como sentimento, desejo, intenção, pensamento, enfim, vida espiritual).

No âmbito de nossa experiência perceptiva (entendida como domínio elementar em que a natureza se faz subjetividade), a natureza não é um ser que escape à contingência, acredita Schelling. Pelo contrário, ela é o infinito movimento de polarização e decaída naquilo que caracteriza nossa vida: matéria. Em outras palavras, a natureza é a potência, ou força, que nos reúne e nos dispersa. Trata-se de uma dialética primitiva, uma infinita auto-atividade jamais exaurida, por cujo meio nos polarizamos em uma organização material peculiar, para, logo a seguir, fragmentarmo-nos como promessa ou aspiração a uma nova organização. Ou, então, trata-se de um sistema dialético de oposições, na forma do qual ora nos concentramos como fenômeno físico, ora nos dispersamos como organização iminente. Se pudéssemos limitar a natureza ao corpo humano, deveríamos dizer que aquela é não apenas cada forma particular assumida pelo corpo próprio, mas os consecutivos rompimentos, que infundem no espaço a dor, a alegria, o desejos, enfim, o mundo espiritual, ou do “eu”. Considerada em um sentido amplo, todavia, a natureza diz respeito não só aos desdobramentos contraditórios do corpo próprio, mas ao não acabamento de todo o ser. Por vezes polarizada como organização material presente (corpo próprio, instrumento, palavra, coisa transcendente), outras vezes dispersada como matéria ausente (passado, memória, pensamento), a natureza é a revelação da contingência fundamental do ser em nossa própria contingência. Ou, então, a natureza é a revelação do infinito movimento de materialização e dispersão, do qual nossa experiência é a realização. Eis em que sentido, sem recorrer a um finalismo ou a um vitalismo, Schelling pode falar de uma natureza que se realiza como experiência perceptiva, subjetividade (1959, p. 65).

Ora, ainda no contexto de sua *Naturphilosophie*, Schelling compreende que esse sistema dialético de oposições (na forma do qual a natureza se revela em nossa experiência perceptiva) é ele-próprio a expressão de um absoluto. Ou, então, o sistema de potências ou forças divergentes (na forma do qual a natureza se deixa experimentar) é a manifestação de um significado que tampouco a reflexão consegue reduzir a um termo: Deus. Não se trata de um Deus em-si, no qual as significações estariam todas elas de antemão realizadas. Esse é a definição espinosista de Deus. Por um lado, Schelling a elogia, uma vez que reconhece que o absoluto não é um desdobramento necessário da reflexão, mas, sim, a reflexão é um desdobramento do absoluto. Por outro lado, Schelling a critica, uma vez que, sendo esse incondicionado despido de finitude, dele nossa existência não participa, a não ser como modo³⁷. Ora, diz Schelling, se Deus é absoluto ele deve ser expresso pelo próprio movimento infinito de nossa existência em direção ao finito. Se ele é absoluto, ele não é primeiro, nem segundo. Ele é concomitante à realização da natureza (como experiência). Ele está no “meio” de nossa existência, razão pela qual, é inerente aos fatos, embora não seja a eles redutível. Nesse sentido, diz Merleau-Ponty, *(a) palavra de ordem da Naturphilosophie é considerar a existência de Deus um fato empírico, ou compreender que ela está na base de toda experiência. Quem compreende isso compreende a Naturphilosophie, que não é nenhuma teoria, mas uma vida no interior da natureza. Deus não é o que está para ser conhecido à parte da experiência, mas o que nos apanha no finito* (1959, p. 73).

Se é verdadeiro que - para Schelling - nossa experiência perceptiva está investida de uma capacidade para revelar uma ontologia que só ela pode ensinar, é também verdadeiro que - para ele - a determinação do absoluto (revelado por essa experiência) exige mais do que a polarização sensível da existência no finito. Ou, então, a representação objetiva do absoluto (revelado pela experiência) exige uma reflexão na experiência perceptiva. Tal reflexão, entretanto, a própria experiência perceptiva não pode desencadear. Faz-se necessário um simbolismo (em cujos termos a experiência percep-

37 SCHELLING, 1989, p. 121 e ss.

tiva pode ser universalmente traduzida), bem como um conjunto de critérios simbólicos (a partir dos quais aquela tradução pode ser avaliada). Ora, acredita Schelling, nosso simbolismo é tão somente uma outra forma de polarização de nossa existência no finito. Ainda que não se trate de um finito eminentemente sensível, mas abstrato, também ele é cúmplice do absoluto que tenta determinar. O que explica a interpretação de Schelling, segundo a qual, a determinação reflexiva do absoluto jamais pode ser alcançada, ao menos como resultado lógico da própria reflexão. Ela é a vivência de um limite, o qual os símbolos não podem ultrapassar. O que não quer dizer que se trate de um fracasso. A impossibilidade de se determinar o absoluto é o ponto de partida da filosofia, a abertura para aquilo que, antes de todo simbolismo, a experiência perceptiva vivenciou: infinita condição de polarização no finito. É a busca por esse limite, o esforço para vivenciá-lo, que distingue o simbolismo filosófico dos outros empreendimentos simbólicos, como a arte. A pintura, por exemplo, é um tipo de polarização simbólica, em que nós recriamos nossa existência em um novo espaço finito, que é a obra de arte. A reflexão filosófica, ao contrário, não cria nada de novo. Ela exprime – por meio dos símbolos - aquilo de que as formas simbólicas não podem escapar: contingência dos próprios signos. Enquanto a arte é a criação simbólica de nossa existência, a reflexão filosófica é a expressão simbólica de nossa finitude.

Para Merleau-Ponty, a questão é saber como a reflexão, a arte e nossa experiência perceptiva exprimem mais do que elas são, enquanto ocorrências particulares. Como podem exprimir aquilo de que são parte? Em que sentido a finitude de cada qual dá a conhecer um absoluto? Em que termos nossas contingências perceptiva e simbólica significam um movimento infinito de polarização em direção ao finito? Merleau-Ponty pergunta-se aqui pela infra-estrutura que enovela o todo e as partes. Ele pergunta-se pela forma interna do absoluto, muito especialmente, pela maneira como ele se realiza em nossas experiências perceptiva e simbólica. É o próprio conceito leibniziano de expressão que está em jogo. O que significa exatamente exprimir?

A resposta de Schelling não satisfaz Merleau-Ponty. Para aquele, se nossa reflexão finita exprime nossa tendência à finitude; se

ela exprime a absoluta contingência em que estamos enredados, tal se deve ao poder de refletância inerente aos símbolos de que ela é feita. Ou, então, tal se deve à capacidade de nossos símbolos para refletir aquilo que eles não são. Assim, também, se nossa experiência perceptiva exprime a dialética que vige na natureza; se ela dá a conhecer as potências divergentes que nos polarizam em ocorrências contingentes é porque cada ocorrência sensível de nossa existência é o espelho das demais. Cada ocorrência singular da natureza reflete a ocorrência física das demais, engendrando um sentido de totalidade. Para Merleau-Ponty, todavia, a ideia de refletância ou reflexibilidade de nossa existência não esclarece o que seja a expressão senão fazendo uma importante concessão ao cartesianismo (e, no caso específico de Schelling, a Fichte). Qual seja essa concessão, a que faz de cada uma de nossas experiências perceptivas e simbólicas uma representação de algo já realizado. Ou seja, sendo a expressão uma reflexão, ela é antes de mais nada uma representação. O que, dentre outras coisas, faz supor que aquilo de que a expressão é o espelhamento ou representação, em certo sentido, está de antemão constituído para a reflexão. Schelling retorna ao conceito de natureza da ontologia cartesiana, sem que queira fazê-lo (1959, p. 363).

2.3 SENSÍVEL COMO PRIMADO DAS IMAGENS EM BERGSON

Se a filosofia de Schelling é uma *reflexão angustiada*, que procura compreender a contingência de nossa existência a partir da contingência do próprio pensamento, na avaliação de Merleau-Ponty, Bergson parece superar essa tensão característica da *Naturphilosophie*, porquanto encontra, no interior de nosso *eu*, um *universo de imagens*, no qual a existência e a natureza emergem integrados de maneira primitiva e absoluta (1959, p. 79)³⁸. A intuição desse

38 BERGSON, 1968, p. 12

universo de imagens não só suspende a contingência (os desejos, motivos e sentimentos) de que nossa reflexão jamais se aparta, quanto faz ver o absoluto positivo de que nossa existência e a natureza são partes. Mas essa positividade reclamada por Bergson, interpreta Merleau-Ponty, não elide a contingência de nossa existência. A despeito da leitura que comumente fazemos de Bergson, Merleau-Ponty põe sob suspeita a noção de universo de imagens, descobrindo para ela uma infra-estrutura dialética. Dessa forma, Merleau-Ponty aproxima Bergson de Schelling, fazendo ver que, no âmbito de nossa experiência perceptiva, o sentido é algo que devemos construir. E a construção desse sentido, algo indissociavelmente vinculado à nossa contingência.

Aparentemente, Bergson não é tributário de Schelling. Mas, como este, rebela-se contra a tese de inspiração cartesiana, segundo a qual, nosso conhecimento é uma representação da causa de nossas experiências. Conforme lembra Merleau-Ponty (1959, p. 81), Bergson procura atingir o idealismo de Berkeley, para quem todo fenômeno é representação. Da mesma forma, procura atacar o realismo dos cientistas, segundo o qual, não obstante ser verdadeiro que a coisa esteja investida de uma certa aseidade, tal aseidade não aparece na experiência, precisando ser determinada pelo pensamento. Bergson, ao contrário, procura alijar todas as divisões entre a aparência e a existência. Ele procura exprimir a existência da coisa natural como significativa por si só. Ou, Bergson procura reconhecer que nossa percepção é junto das coisas percebidas. Como diz em uma passagem citada por Merleau-Ponty: *é em P e não adiante que a imagem de P é formada e percebida*³⁹.

Frente a essa afirmação, tornou-se comum a interpretação, segundo a qual, Bergson seria um animista, que investe as coisas de um privilégio ontológico. Ainda segundo essa interpretação, os pontos percebidos pela consciência seriam – para Bergson – um conjunto de representações sem sujeito. O sujeito, por sua vez, seria algo que fluiria por entre as coisas como consciência difusa, flutuante. Ora, em *Matéria e Memória*, Bergson rechaça essa inter-

39 BERGSON, 1968, p. 41

pretação. É um equívoco dos psicólogos pensar que a percepção ocorra naquele que percebe e não junto às coisas percebidas. O que não quer dizer que o contato percepção-percebido seja algo mágico. Ao falar de percepção como instauração originária de um universo de imagens, Bergson não quer colocar alma nas coisas. Tampouco apreender as coisas tais como elas são, para depois introduzi-las em nossa alma. Se a percepção de um ponto P se passa em um ponto P, é porque o ponto P é considerado a partir de sua pertença ao universo de imagens que eu encontro em meu eu. Há aqui, mais do que uma refutação dos modelos mecanicista e finalista (para representação objetiva da natureza), uma mudança de óptica. Bergson assume o ponto de vista daquele que participa da experiência, daquele que não pode abstrair da natureza, por que a experimenta do interior, com simpatia.

Para aquele que vive a percepção, acredita Bergson, as coisas não aparecem como algo distinto de um real. As coisas são o real, uma vez que não há distinção entre minha vida perceptiva e o objeto de minha percepção. Essa distinção é tardia e depende de que eu suprima o vínculo que as coisas estabelecem com meu passado e com minhas expectativas. Ademais, ela só é válida sob o fundo de minha experiência integral. É porque vivo a unidade da percepção e do percebido que posso compreender em que sentido as coisas percebidas (percepção pura) e as representações dessas coisas (percepção menos pura) estão relacionadas. Para Bergson, interpreta Merleau-Ponty, a coisa não é outra coisa que a representação; *a única diferença que existe entre esses dois termos é que a coisa é a representação entranhada na existência efetiva, ao passo que a representação é uma coisa que perdeu esta densidade* (1959, p. 82).

Ao menos no primeiro capítulo *Matéria e Memória*, Bergson não deixa dúvida ao leitor. Ao descrever a experiência como universo de imagens, ele tem primeiramente em vista o conteúdo de nossa experiência. Ou, ele tem primeiramente em vista a coisa que se oferece como prévia, primordial, anterior a toda percepção. A coisa - que eu atinjo em meu campo de imagens - é como uma paisagem, na qual ingresso com o olhar. Ela já está lá, sem que eu precise construí-la. Isso não quer dizer que ela seja uma coisa-em-si, distinta de tudo o que aparece. O fato de Bergson propô-la sem re-

ferência a um sujeito (que a constituiria) visa apenas mostrar que é a partir dela mesma que nós a apreendemos. Nossa percepção faz-se a partir da coisa ou, então, a percepção em estado nascente está do lado da coisa. Mas, ao mesmo tempo, a coisa é relativa à nossa percepção; acrescenta Bergson. Ela não existiria se nela nós não pudéssemos nos colocar. Há aqui um paradoxo, que ilustra a tensão que habita nosso universo de imagens, e na forma do qual ele se apresenta: a coisa é anterior à percepção, mas não existe senão para a percepção. Há uma relação recíproca que, entretanto, Bergson não soube precisar.

Recusando-se a analisar o universo de imagens, Bergson limita-se a dizer que tal universo é uma zona de descompressão do Ser Total. Há esta cor e, depois, a imagem desta cor na percepção que a discerne. A relação entre cor e imagem deve ser conhecida como relação entre *presença* e *representação*. De um lado, há o espetáculo em si, do qual nós participamos. De outro, há espetáculo para mim. Nós passamos de um a outro por diminuição, por obscurecimento, contrariamente à tradição cartesiana, que via no conhecimento uma “luz”. De um lado, há a coisa, plena de todas suas partes, onde tudo conta igualmente, inclusive nós-mesmos. De outro, há um quadro, onde certos detalhes são acentuados. De um lado, há uma imagem que não tem centro; do outro, uma projeção perspectiva, na qual certos elementos aparecem mais próximos e outros mais distantes. É como se, no interior do universo de imagens, nós antecipássemos aquilo que o simbolismo irá ampliar, a saber, o conhecimento objetivo. A partir da prioridade do positivo, emergimos num negativo por limitação.

Para Merleau-Ponty, entretanto, essa descrição da relação positivo-negativo não esclarece o paradoxo antes mencionado. Reduzindo nossa percepção a um trabalho negativo, de limitação ou esvaziamento da natureza, Bergson põe de lado uma parte do paradoxo, qual seja, aquela parte em que a percepção aparece como a condição para que a coisa irrompa como algo para nós. Ademais, esse modo de proposição da relação coisa-percepção conduz Bergson a outras dificuldades, das quais ele não pode sair com facilidade. Se é verdadeiro que a ênfase ao caráter prévio (segundo o qual a coisa se nos apresenta no universo de imagens) delivra Ber-

gson de um espiritualismo (que identifica nas coisas uma alma), é também verdade que a consideração de nossa percepção como um ser menos completo dá vez para se pensar na natureza como uma totalidade material (de que nossa percepção seria apenas uma representação). Dizendo por outras palavras, se a percepção da natureza fosse uma diminuição do ser da natureza, uma sombra do ser tão somente, então a natureza não seria solidária à nossa percepção, como se supunha de início. Razão pela qual, ou Bergson adere ao materialismo, admitindo que a natureza é um em-si, de que nossa percepção está separada (o que justamente a ideia de universo de imagens deveria expungir), ou, então, admite que a percepção não é somente uma redução do ser das coisas, devendo cumprir uma função mais essencial. É justamente a segunda alternativa que guia a interpretação que Merleau-Ponty constrói a respeito de Bergson.

De fato, ao dizer que há – no âmbito de nosso mundo de imagens - uma tensão entre a coisa (percepção pura) e o ser percebido (a imagem, ou nossa representação perceptiva da coisa), Bergson quer ressaltar a prioridade ontológica da coisa⁴⁰. O que não deve nos levar a considerá-lo materialista. Na interpretação de Merleau-Ponty, mais do que mostrar a prioridade da coisa ou do ser percebido, Bergson quer restituir o círculo inteiro, descrever o meio comum ao Ser (às coisas) e ao percebido (às imagens). Ou, então, Bergson quer descrever esse *universo de imagens* em si, essa percepção impessoal, sem inerência a um indivíduo, que toca – em um de seus limites – o Ser (as coisas), alcançando – noutro deles – a percepção individual (as imagens). Por outras palavras, mais do que uma coisa positiva aquém da percepção, importa para Bergson descrever, no interior do *eu*, esse fundo de realidade pela qual o eu *mergulha* nas coisas por suas *raízes profundas* (1959, p. 84). De onde se segue que, para Merleau-Ponty, a percepção pura (enquanto coincidência com a coisa) existe antes de direito do que de fato. Ela apenas demarca aquele momento instantâneo, em que nossa percepção lança-se em direção à coisa. Mas, ao fazê-lo, transporta para ela toda nossa existência. Por conseguinte, não se trata

40 BERGSON, 1968, p. 69

de uma percepção pura, mas de uma percepção integral. Ademais, também a percepção individual não tem um sentido meramente negativo, ou de empobrecimento da coisa. Conforme uma passagem de Bergson citada por Merleau-Ponty, *há nessa pobreza necessária de nossa percepção consciente qualquer coisa de positivo e que já anuncia o espírito: trata-se, no sentido etimológico da palavra, do discernimento*⁴¹. Como diz Merleau-Ponty, aquilo que antes aparecia como menos, agora aparece como mais. Afinal de contas, a coisa (tomada nela mesma) seria inteiramente vazia, inarticulada, não fosse pela virtualidade de minha existência perceptiva. O nada de minha existência perceptiva tem agora um papel positivo. Não fosse por ele, a coisa-mesma seria sem conteúdo, sem contorno, indefinível, como uma fotografia não tirada (1959, p. 85).

Ora, para Merleau-Ponty, o reconhecimento bergsoniano de que nossa passividade ante as coisas é, ao mesmo tempo, condição para que as coisas apareçam como coisas, reencontra, do ponto de vista de quem vive a experiência de percepção do mundo, aquilo que Schelling encontrara, mas do ponto de vista de quem reflete na experiência de percepção. A saber, que nossa contingência – opere ela ou como incapacidade da reflexão para determinar sua origem, ou como incapacidade de nossa percepção para coincidir permanentemente com a coisa – confunde-se com a ocorrência primitiva, por meio da qual um absoluto (ou significação) emerge em nossa existência. Assim como Schelling, Bergson descobre uma operação (ou uma produção natural) que vai do todo às partes, mas que não deve nada à premeditação do conceito e não admite interpretação teleológica (1959, p. 364)

A questão é saber como esse centro de indeterminação – à medida que desempenha o papel de horizonte para surgimento do objeto – propriamente contribui para a emergência de um absoluto, ou uma significação. Bergson não se dedicou decididamente neste assunto. Preocupado com os riscos do espiritualismo e da análise reflexiva (que reduz tudo a representações), ele preferiu aderir a um vitalismo, pelo qual caracterizou a forma espontânea segundo

41 BERGSON, 1968, p. 35

a qual a natureza emergiria como significação primitiva. Não obstante o positivismo implícito a esse vitalismo, dele não está ausente a compreensão de um negativo, sem o que a significação primitiva de nossa experiência não existe. Ou, então, o vitalismo de Bergson admite um negativo, que é nossa capacidade perceptiva. Mas Bergson, segundo Merleau-Ponty, não perseverou em descrever tal capacidade. Se ele evitou a tentação de recorrer a uma teoria da representação (ou de espelhamento) – como acabou sucedendo com Schelling – não logrou uma fenomenologia específica. É em Husserl que Merleau-Ponty vai buscar essa fenomenologia da percepção.

2.4 IRREFLETIDO COMO FUNDAMENTO: RUDIMENTOS DE UMA ONTOLOGIA EM HUSSERL

Ainda que a proposta bergsoniana de retomada de nossa experiência “imediate” das coisas - a despeito do modo como nós a representamos por meio do espírito – não represente para Husserl um motivo filosófico, a ideia de uma experiência pré-objetiva do mundo não lhe é de todo estranha. Husserl reconhece a vigência dessa experiência. Mais do que isso, tal como Schelling, Husserl procura determinar qual é a participação dessa experiência no processo de produção de objetos do conhecimento. Por isso, ao mesmo tempo em que descreve os atos intencionais – na mediação dos quais aqueles objetos são constituídos – Husserl chama nossa atenção para a presença irrefletida daquilo sem o que nossos atos permaneceriam vazios de significação, a saber, nossa existência irrefletida junto ao mundo pré-objetivo. Ora, em que sentido, para Husserl, nossa experiência permanece presente de maneira irrefletida? Em que sentido ela contribui para a constituição das significações?

Conforme Merleau-Ponty, duas tendências convivem no interior da filosofia husserliana. Por um lado, Husserl tem em vista superar a atitude natural, por cujo meio somos levados a “crer” em

um mundo, ignorando as razões de nossa crença. Especificamente aqui, Husserl almeja suspender os julgamentos, com os quais limitamos o mundo à condição de correlativo das ciências naturais, “universo” de “puras coisas” (*blosse Sachen*) destituídas de qualquer predicado de valor, e que nossos instrumentos teóricos devem representar. Na forma daqueles julgamentos, acredita Husserl, aderimos à ideia cartesiana de um mundo extenso, matematicamente determinado, mas prescindindo da reflexão, por cujo meio o cartesianismo se pergunta pelas condições que legitimam tal interpretação. Perdemos, nesse sentido, a capacidade crítica em benefício de uma atitude, senão dogmática, ao menos ingênua. Para Husserl, ao contrário, há que se recuperar o espírito crítico com que Descartes pensava o mundo. Por esta razão, é tarefa da fenomenologia suspender nossas teses ontológicas, em favor de um sistema de correlações noético-noemáticas, no interior do que logramos uma clara compreensão sobre os nossos atos intencionais e sobre conteúdos que preenchem esses atos. Dessa forma, atingimos uma compreensão necessária do mundo e do conhecimento científico.

Por outro lado, a filosofia husserliana quer destacar aquilo que permanece verdadeiro no seio da atitude natural, a saber, a prévia admissão do mundo pré-objetivo, a fé primordial (*Urglaube*) ou opinião originária (*Urdoxa*) que precede toda tese sobre o mundo (S, 207). Ou seja, ainda que procurem interpretá-lo a partir de pensamentos incapazes de se reconhecer como tais, os naturalistas tacitamente admitem a vigência primordial desse mundo. Mesmo não refletindo nesse fato, eles admitem que nossas teses dependem de um mundo que as confirme. A tarefa da fenomenologia seria destacar a primordialidade desse mundo, para, então, determinar a maneira como ela participa do processo de constituição intencional das puras coisas. Somente assim, acredita Husserl, a fenomenologia lograria uma descrição rigorosa do processo de constituição de puras coisas, porquanto não ignoraria a infra-estrutura sensível, de que parte. Nesse sentido, ao suspender os pensamentos naturalistas, Husserl não quer nos afastar do mundo. Ao contrário, ele quer justamente destacar essa presença originária do mundo; ele quer destacar essa passividade originária – na forma

da qual existimos junto das coisas – e que não se confunde com a passividade do hábito, já impregnada de pensamentos. Eis em que sentido, acredita Merleau-Ponty, Husserl propõe-se “retornar às coisas mesmas”. No prefácio à *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty comenta esse epíteto da fenomenologia, dizendo que, para Husserl,

tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu o sei a partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada. Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos primeiramente despertar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda. (...) As representações científicas segundo as quais eu sou um momento do mundo são sempre ingênuas e hipócritas, porque elas subentendem, sem mencioná-la, essa outra visão, aquela da consciência, pela qual antes de tudo um mundo se dispõe em torno de mim e começa a existir para mim. Retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre *fala*, e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente, como a geografia em relação à paisagem – primeiramente nós aprendemos o que é uma floresta, um prado ou um riacho (1945, p. iii, grifos do autor).

Para Merleau-Ponty, o reconhecimento da prioridade da coisa, mais do que uma simples constatação factual, é uma decorrência do rigor com o qual Husserl implementa o projeto de determinação crítica do saber. E um dos maiores legados da fenomenologia foi justamente haver mostrado que o estabelecimento dos limites do conhecimento não contradiz nossa abertura ao mundo.

Ora, eis em que sentido, avalia Merleau-Ponty, o retorno às coisas mesmas é absolutamente distinto do retorno idealista à consciência. Ao se propor demarcar nossa passividade originária frente à natureza, Husserl destaca sua investigação fenomenológica de um simples questionamento das condições formais para

conhecimento objetivo do mundo, para fazer dela uma pesquisa arqueológica⁴². O que a diferencia da filosofia transcendental ou reflexiva. Conforme interpreta Merleau-Ponty,

(a) análise reflexiva, a partir de nossa experiência do mundo, remonta ao sujeito como a uma condição de possibilidade distinta dela, e mostra a síntese universal como aquilo sem o que não haveria mundo. Nessa medida, ela deixa de aderir à nossa experiência, ela substitui a um relato uma reconstrução. Compreende-se através disso que Husserl tenha podido censurar em Kant um “psicologismo das faculdades da alma” e opor a uma análise noética que faz o mundo repousar na atividade sintética do sujeito a sua “reflexão noemática”, que reside no objeto e explicita sua unidade primordial em lugar de engendrá-la (1945, p. iv).

Para Husserl, mesmo que compreenda a importância de se delimitar as condições a partir das quais a consciência pode constituir objetos de conhecimento, Kant ignora os “graus inferiores da constituição”, mais precisamente, as intuições que precedem os atos de idealização e que fornecem uma base quase natural ao desenvolvimento do *Ego cogito* (1959, p. 103). Em certo sentido, Husserl retoma a crítica de Schelling a Kant, porquanto acusa este último de permanecer cúmplice da teoria clássica da representação, não distinguindo entre o que nela é um ato do espírito e o que é um dado intuitivo.

Para Merleau-Ponty, entretanto, mesmo se propondo descrever a experiência primitiva que permanece obliterada pela atitude natural (que a filosofia reflexionante prolonga), Husserl jamais outorgou a essa experiência autonomia significativa. Na melhor das hipóteses, Husserl a considera o “trampolim” de onde se projeta nossa vida intencional. Isso quer dizer que, ainda que seja verdade que nossa vida intencional tenha origem naquela experiência, é tão somente por meio de nossa vida intencional que tal experiência se apresenta como origem. Merleau-Ponty identifica aqui um

42 HUSSERL, 1949, p. 74-7

certo “estrabismo” da reflexão husserliana, porquanto não abre mão de subordinar o originário àquilo que o poderia explicar, mesmo sendo a explicação daquele um empreendimento derivado (1959, p. 103-4).

Nas últimas obras, avalia Merleau-Ponty, Husserl parece dar maior importância à temática relativa à nossa experiência primitiva do mundo. Husserl atribui à experiência irrefletida, senão uma significação autônoma, ao menos uma função específica, a saber, a de fundo das intuições, com as quais preenchemos nossos atos intencionais, constituindo enfim uma “pura coisa”. Eis por que Husserl passa a considerar como um traço essencial da fenomenologia que o mundo de “idealidades” seja construído sobre um “quase-saber” inerente no mundo da vida (*Lebenswelt*)⁴³ ou, então, sobre um *Logos* do mundo *estético*⁴⁴. O que antes aparecia como algo a ser retomado pela reflexão, agora aparece como fundamento da constituição das puras coisas. Por exemplo, a análise redutora das formas de juízo, realizada na obra *Lógica formal e lógica transcendental*, levou Husserl a admitir que, em se tratando da determinação dos valores de verdade dos juízos, a lógica pressupõe uma unidade sintética da experiência, uma base profunda desde a qual a conveniência material proposta pelas partes do juízo é possível⁴⁵. Nesse sentido, por mais variadas que sejam as possibilidades de combinação sintática entre os elementos S e P, a validade dessas combinações não está assegurada pela estrutura sintática da combinação ela mesma, mas por um contexto (ou região do mundo) em que aquela combinação pode, ou não, significar. Essa região do mundo, a sua vez, não se limita a fornecer conteúdos individuais, posteriormente simbolizáveis na linguagem. Se assim o fosse, nada explicaria por que determinadas

43 HUSSERL, 1976, p. 139 (§ 33).

44 Merleau-Ponty lembra em especial a obra *Lógica Formal e Lógica Transcendental* de Husserl, da qual toma emprestado a locução ‘*Logos* do mundo estético’. Nesse sentido, veja-se HUSSERL, 1969, p. 292

45 HUSSERL, 1969, p. 218-9

combinações linguísticas são absurdas, ao passo que outras são válidas. Seguindo essa hipótese, seríamos levados a admitir que, ou a verdade em linguagem é uma questão de acaso absoluto, ou ela é o resultado de regras arbitrárias e vazias (impostas aos conteúdos oriundos da experiência). Porém, a práxis da língua mostra que, mesmo sendo possível a cada um de nós discriminar os diversos conteúdos, eles sempre comparecem (favoravelmente ou desfavoravelmente) vinculados a outros conteúdos, com os quais estabelecem uma relação de implicação material, antecipando um sentido de totalidade que o juízo irá apenas representar. São essas relações de implicação material que determinam - em última instância - os valores de verdade dos juízos. Conforme o exemplo de Husserl⁴⁶, se o juízo “Esta cor + 1 é igual a 3” é absurdo, ele o é não por uma limitação formal na combinação dos conteúdos, mas pela incompatibilidade dos conteúdos em questão, os quais foram previamente vividos como incompatíveis. Por isso, para Husserl, a experiência vivida da consciência não fornece apenas indícios de uma “racionalidade” que caberia à lógica engendrar. Mas, ao contrário, fornece toda a unidade concordante da experiência possível, sem a qual os juízos seriam combinações fictícias e vazias. O exame redutor - pelo qual Husserl deveria alcançar a forma geral ou última de todos os juízos - terminou conduzindo-o à experiência de onde os juízos foram originados. Para Husserl, entretanto, a elucidação dessa experiência (ou *metabase* dos juízos) não cabe à fenomenologia, mas sim à ontologia. Afinal de contas, o que está em jogo aqui não é a elucidação de objetos do conhecimento (que são intencionais), mas de conteúdos.

Isso não privou Husserl de “ensaiar” uma ontologia de nossa experiência primordial do mundo, cuja nota constitutiva é a descrição fenomenológica de nossa experiência corporal. De fato, já nas *Ideias II*⁴⁷, Husserl admite que, sustentando nossos atos e as coisas (constituídas através destes atos), há nosso enraizamento no mundo pré-objetivo. É a partir desse enraizamento que visa-

46 HUSSERL, 1969, p.216

47 HUSSERL, 1982

mos puras coisas, embora necessitemos da consciência para levá-las a efeito. Ainda assim, esse enraizamento não está monitorado pela consciência intencional. Ele é espontâneo ou, então, ele é o própria infra-estrutura carnal da consciência: corpo. Eis em que sentido, para Husserl, o corpo não é apenas uma coisa dentre outras, mas a primeira instância de nossas significações, o fundamento ontológico de nossa vida intencional. Ou, então, o corpo é um sujeito carnal (*Subjekt Leib*), cujas propriedades intuitivas são indispensáveis para que as propriedades intuitivas das coisas possam ser percebidas e intencionadas pela consciência. Mas de que maneira essa vivência do corpo intervém na emergência das coisas puras (*Blosse Sachen*)? Em que sentido, para Husserl, as propriedades intuitivas da coisa percebida dependem de nosso corpo?

Para Husserl, a percepção de uma coisa por mim está indissociavelmente vinculada a um certo tipo de compreensão pré-objetiva de minhas possibilidades motoras. Ainda que eu não possa reduzir as coisas aos movimentos por mim executados, é a partir de meus movimentos que as encontro – e não o inverso. Isso não quer dizer que eu tenha de meu corpo uma consciência plena, ou que a coisa seja um produto de minha ação. Ao contrário, a compreensão que tenho de meu corpo é escorregadia. Trata-se tão somente de um sentimento de poder, um “eu-posso”, ao invés de um “eu-existo”. Ou, então, trata-se de uma potência indivisa e sistemática para organizar certos desdobramentos da aparência perceptiva. Por meio dessa potência, não “concebo” coisa alguma, apenas deflagro um “campo de localizações” para minhas sensações. E é isso que me permite passar de uma aparência à outra, de um dado sensível a outro, polarizando-me em sínteses que não têm nome ou identidade, mas perfazem núcleos de diferenciação no interior de minha vida carnal; e às quais, mais tarde, passo a representar (denominar) como coisa.

Essa compreensão escorregadia de minhas possibilidades motoras, não preciso me representar. Eu a experimento de forma espontânea no corpo próprio. Husserl ilustra tal compreensão descrevendo a experiência do tocar. Quando eu toco minha mão esquerda com minha mão direita, minha mão tangente apreende minha mão tocada como uma coisa. Mas, repentinamente, eu me

apercebo de que minha mão esquerda também é capaz de sentir. As relações se invertem. Experimentamos um recobrimento entre o investimento de minha mão esquerda e aquele de minha mão direita, bem como uma reversão de suas funções. Para além de suas ocorrências físicas, minhas mãos revelam-me tangente. E eu, por meio delas, toco-me tangente. Realizo, assim, uma espécie de reflexão, que não é senão o *Cogito*, a apreensão de mim por mim. Esse *Cogito* de mim, essa compreensão de minhas possibilidades motoras não é algo que ocupe espaço, como se o espaço pudesse se comunicar interiormente. Trata-se de uma relação de co-presença. Na forma de *Cogito*, meu corpo aparece como excitante, *como capacidade de sentir*, como *uma coisa que sente*, e é dessa forma que ele se abre às coisas (1959, p. 108). Entretanto, uma vez que o próprio corpo pode se experimentar como sensação, paulatinamente vamos perdendo a compreensão sobre o papel desempenhado por nossos movimentos. Deixamo-nos enredar pelas sensações a que nos dirigimos (a partir de nós mesmos), esquecendo a espessura das ações pré-constitutivas desempenhadas por nossos dispositivos anatômicos. Eis que nos instalamos em um campo onde as coisas são iminentes. Eis de que maneira elas começam a existir em nossa vida. Em decorrência do esquecimento de nós mesmos, de nossa ação corporal, nossas sensações começam a aparecer como unidades subsistentes e autônomas.

Na segunda parte das *Ideias II*, Husserl compreende que a evocação do funcionamento do corpo próprio não é suficiente para esclarecer o sentido mais estrito, segundo o qual as “coisas puras” estão preparadas em minha existência. Ainda que, no âmbito do corpo próprio, o *Cogito* de minhas possibilidades motoras dilua-se em objetos incoativos, porquanto estão limitados à minha existência, eu não sinto necessidade de determiná-los (objetivamente). Eu os compreendo de forma lacunar, assim como a mim mesmo. Não preciso discernir neles e em mim essa ou aquela propriedade, a despeito de outras. É a partir do momento que compreendo a existência de um outro corpo perceptivo, que começo a sentir a necessidade de atribuir um sentido mais preciso àquilo que existe para mim como objeto incoativo. Afinal de contas, afirma Husserl, o outro não aparece em minha vida como uma pola-

rização de sensações dentre outras. Trata-se de uma polarização radical, que me arrebatava para fora de minhas sensações, como se eu pudesse ver a mim não sendo eu mesmo. Isso não quer dizer que eu transfira para o outro o que eu “sei” de mim. Apenas que, tal como a mão tangente compreende o caráter tangente da mão tocada e, por meio dela, a unidade de minhas mãos na percepção, meu corpo sensível compreende a capacidade sensível do outro e, a partir deste, forma uma comunidade, no interior da qual minhas diversas sensações e os objetos incoativos passam a fazer sentido. Trata-se de um sentimento de empatia (*Einführung*), que ao invés de reunir em mim o que está à minha volta, fragmenta minha existência em diversas direções, para as quais preciso “construir” o ponto de contato. As coisas, então, surgem como esse ponto de contato, o correlativo de uma comunidade de sujeitos encarnados, o correlativo de uma *intercorporeidade* em formação.

Meu corpo, enfim, não é um monstro solitário, mas um esforço de polarização que, reconhecendo-se no outro, procura seu termo para além de si, especificamente como coisa. É nesse sentido que ele é o fundo a partir do que as coisas passam a existir, ao menos como uma necessidade, para a qual a consciência deve atribuir uma significação intencional (ou de atos). Em 1934, no texto *Reversão da doutrina copernicana: a Terra como arquétipo-origiário não se move*⁴⁸, Husserl parece intensificar ainda mais seu reconhecimento da importância da experiência primordial do mundo. Naquele texto, Husserl admite que não é só o corpo que desempenha um papel na pré-constituição das puras coisas. Ao lado dele, há a pertinência de seres pré-objetivos, que são os verdadeiros correlativos da experiência corporal e, nesse sentido, a primeira aparição da coisa pura. Husserl refere-se aos *quase-objetos* de nossa experiência, entendendo por eles não uma polarização específica desencadeada por nossos movimentos corporais, mas uma estruturação prévia dos dados de nossa experiência, e à qual nosso corpo tão somente pode retomar. Enquanto uma polarização dessa ordem, os quase-objetos são o contexto circundante (*Umwelt*), no interior do qual nosso corpo descobre a si, o outro

48 HUSSERL, 1989.

e as coisas incoativas. Os quase-objetos são a própria ocorrência primitiva da coisa pura, que nossa comunidade *intercorporal* procura assumir e determinar. No texto antes mencionado, Husserl apresenta a “terra” como um desses quase-objetos⁴⁹. A despeito de Descartes, para quem a terra nada mais é do que um objeto extenso dentre outros, Husserl dirá que a terra é o “solo de nossa experiência”. Trata-se de algo que não podemos determinar como ocorrência finita ou infinita, como fenômeno em movimento ou em repouso. Ela é algo que nenhum conceito pode explicar senão pressupondo-a de antemão. De um modo geral, ela é um tipo de ser que contém todas as possibilidades ulteriores, e lhes serve de berço. Ela é a abertura (*Offenheit*), por cujo meio nosso corpo se polariza em uma determinada organização, que mais tarde, através dos atos, determinamos como pura coisa.

Eis em que sentido, para Husserl, aquém da ideia cartesiana de mundo extenso - que a atitude natural retoma sem se questionar as condições - há o mundo de nossa percepção. Ele não é algo por si só determinado, o correlativo daquilo que o cientista pode mensurar. Trata-se, ao contrário, de um domínio em formação, iminente e que, por meio do corpo e da consciência, devemos determinar. Trata-se de uma “presença originária” (*Urpräsenz*), que a reflexão sempre reencontra, quando se pergunta por sua origem. Todavia, interroga Merleau-Ponty, em se tendo admitido a pertinência desse mundo, por que negar-lhe autonomia significativa? Por que subordiná-lo à nossa reflexão?

2.5 PROJETO MERLEAU-PONTYANO DE UMA ONTOLOGIA DO SENSÍVEL

Tal como Husserl o fez conhecido, o domínio de nossa experiência pré-objetiva não está investido de autonomia significativa. Mesmo sendo ele o horizonte a partir do que as puras coisas são

49 HUSSERL, 1989, p.19

percebidas, mesmo sendo ele o substrato de nossas teses sobre o mundo, o domínio de nossa experiência pré-objetiva não delimita uma região autônoma, uma região que traga em si mesma a chave de seu sentido⁵⁰. Na *Crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental*, ele aparece como uma etapa a ser igualmente reduzida. Conforme Husserl, é preciso descrever os atos por cujo meio transformamos nossa existência pré-objetiva em verdadeira significação. É preciso reduzir o mundo vivido à subjetividade transcendental, essa, sim, a chave de todo sentido. Todavia, admoesta Merleau-Ponty, porquanto reconhecemos no mundo vivido um horizonte, ele importa um sentido, por mais negativo que seja. Ele implica um limite, ainda que não possamos determiná-lo com precisão. O que sugere uma nova tarefa para a filosofia, qual seja, o desvelamento das estruturas ou funções que fazem do mundo vivido esse horizonte, esse fundo irrefletido de nossas teses. Conforme Merleau-Ponty, há que se considerar a experiência perceptiva (desencadeada a partir de nosso corpo) não apenas como a pré-história de nossas significações, mas seu acontecimento primordial. Há que se renunciar o projeto redutivo, em benefício de uma leitura que reconheça, no próprio vivido que se manifesta como limite da reflexão, a emergência de uma significação. Ora, ao se propor descrever o mundo vivido, Merleau-Ponty reabilita o projeto bergsoniano de retomada de nosso contato com o ser, não porque com este possamos coincidir, mas porque – como já previa Schelling – nós o podemos reconhecer no limite de nossa reflexão.

De fato, para Husserl, o *Lebenswelt* é apenas o arcabouço daquilo que, objetivamente, constitui o sentido. Se a fenomenologia reporta-se ao domínio da *Lebenswelt*, tal se deve a que, neste, melhor do que em outros domínios, transparece o caráter incoativo de todo sentido. Consequentemente, transparece a necessidade de uma atividade transcendental, que atribua àquele sentido um valor objetivo. É na atividade transcendental que devemos completar a gênese do sentido. Eis por que a fenomenologia não se

50 A esse respeito, veja-se artigo de Carlos Alberto Ribeiro de Moura (MOURA, 1977).

detém muito na temática do mundo da vida⁵¹. Eis por que, já nas *Ideias I*, Husserl fala de uma segunda redução, na forma da qual logramos alcançar o verdadeiro âmbito de constituição de significação, a saber, a consciência pura ou transcendental⁵². Nas *Meditações Cartesianas*, Husserl diz ser preciso efetuar conscientemente a redução fenomenológica, para obter aquele eu e aquela vida de consciência, em relação aos quais podem ser postas questões transcendentais como questões sobre a possibilidade do conhecimento transcendente⁵³.

Desde a *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty critica essa segunda redução, por considerá-la contraditória.

Em sua última filosofia, Husserl admite que toda reflexão deve começar por retornar à descrição do mundo vivido (*Lebenswelt*). Mas ele acrescenta que, por uma segunda “redução”, as estruturas do mundo vivido devem, por sua vez, ser recolocadas no fluxo transcendental de uma constituição universal, em que todas as obscuridades do mundo seriam esclarecidas. É todavia manifesto que de duas coisas uma: ou a constituição torna o mundo transparente, e então não se vê por que a reflexão precisaria passar pelo mundo vivido, ou ela retém algo deste e é por isso que ela nunca despoja o mundo de sua opacidade (1945, p. 419).

Se a consciência transcendental pudesse constituir o sentido de modo transparente, se as “idealidades” conseguissem – de forma autônoma – revelar a significação, o apelo à experiência perceptiva seria, na melhor das hipóteses, uma redundância. Ele não acrescentaria nada ao que a consciência, de forma livre, estipularia para si. Se, para dilucidar o mundo da experiência, a consci-

51 *Die Faktizität ist das Feld nicht der Phaenomenologie und Logik, sondern das der Metaphysik*. [HUSSERL, 1956, p. 390 (Husserliana, Bd. VII)].

52 HUSSERL, 1949, p. 76-7 (§33 do original).

53 HUSSERL, 1931, p. 116

ência transcendental devesse a ele alguma participação, o trabalho da consciência transcendental fatalmente guardaria em si um núcleo de indeterminação, uma vez que o mundo da percepção é um fundo indeterminado. Consequentemente, não cumpriria sua tarefa, que é justamente a de “constituir” a significação do mundo. Quando muito, ela repetiria aquilo que a filosofia reflexionante conseguiu fazer, a saber, instituir uma significação meramente formal, da qual estaria destacado o próprio mundo. Mas, nesse caso, acredita Merleau-Ponty, Husserl não poderia falar de constituição. Pois *seria contraditório afirmar ao mesmo tempo que o mundo é constituído por mim e que, desta operação constitutiva, só posso apreender o desenho e as estruturas essenciais* (1945, p. 430). O processo de constituição (que a segunda redução descreveria) estabeleceria tão somente uma significação segunda, uma fórmula abstrata, que não designaria minha existência efetiva, mas o que a poderia explicar, caso eu pudesse me destacar do mundo. Mas, conforme Merleau-Ponty, *é preciso que eu veja aparecer o mundo existente, e não apenas o mundo em ideia, no término do trabalho constitutivo, na falta do que só teria uma construção abstrata e não uma consciência concreta do mundo* (1945, p. 430-1).

Há que se ter cuidado aqui. Afinal de contas, a maneira como Merleau-Ponty emprega a noção de constituição não é de todo idêntica à maneira husserliana. Para Merleau-Ponty, constituir é dar a significação integral, é desencadear a totalidade ou fenômeno, de que os elementos envolvidos são partes reais. Entrementes, não há na filosofia de Husserl nada que ratifique a ideia de constituição enquanto capacidade da consciência para produzir a significação integral. Quando Merleau-Ponty fala em constituição, ele tem em conta um uso consagrado pelo séquito husserliano, a despeito do próprio Husserl. Conforme Moura⁵⁴, a partir de um famoso artigo de Eugen Fink⁵⁵, estabeleceu-se uma interpretação do conceito de constituição, que se tornou usual. Segundo aquela, se a redução é a “tomada de consciência” pela qual a subjetivi-

54 MOURA, 1989, p. 226 e ss.

55 FINK, 1966

dade transcendental abre o campo das origens absolutas de todo ser ou fenômeno, a constituição não é senão o processo pelo qual o próprio mundo fenomênico é produzido. Dizendo por outras palavras, para Fink, cabe a uma subjetividade constituinte a produção dos fenômenos, uma vez que ela é o lugar de explicação de todas as determinações relativas ao mundo. Porém, como lembra Moura⁵⁶, quando Husserl fala em constituição, ele tem em vista uma tarefa bem mais modesta, a saber, a elucidação dos grandes problemas da essência do conhecimento e do sentido da correlação entre o conhecimento e o objeto do conhecimento⁵⁷. Nesse sentido, o que para Husserl configura o “problema da constituição” não diz respeito à elucidação da totalidade do ser constituído, mas apenas à elucidação do enigma da correlação, enquanto este se apresenta como um jogo entre a multiplicidade e identidade. Ora, Merleau-Ponty compreende a noção de constituição a partir da interpretação usual. Toda a crítica que Merleau-Ponty dirige à Husserl está alicerçada nessa interpretação usual da noção de constituição⁵⁸.

De fato, para Husserl, a consciência reduzida - não mais considerada parte da “natureza”, mas descrita como ego transcendental, esfera das condições de possibilidade do conhecimento objetivo - não é uma fabricante de mundos. Se é verdade que Husserl se refere a ela como o “absoluto não-dependente de coisa alguma”, por cujo meio o que pode ser tomado como objeto é constituído ou visado, é também verdade que esse constituído não é senão *um modo de objeto*, em que se consideram as várias combinações possíveis para os perfis visados pelos atos intencionais⁵⁹. O que signi-

56 MOURA, 1989, p. 236

57 HUSSERL, 1990, p. 101 (ou 75 do original)

58 Há uma vasta literatura que procura dar conta da maneira como o conceito husserliano de constituição foi interpretado pelo séquito de Husserl. Vale a pena destacar a obra de Robert Sokolowski (1970), na qual se discute essas diversas interpretações.

59 HUSSERL, 1990, p. 100 (ou 74 do original)

fica dizer que tais objetos não são entidades reais, mas totalidades desencadeadas por nossos atos intencionais – e desde que esses atos possam visar, para um determinado dado, seus perfis complementares. Ora, a redução transcendental da consciência - ou, o que é a mesma coisa, a descrição de seu poder constituinte - é tão somente a apresentação do modo como nossos atos intencionais haveriam de visar perfis. A consciência reduzida – ou Ego transcendental – aparece aqui como o operador da identidade temporal entre os diversos perfis visados por nossos atos intencionais. Afinal de contas, ainda que um objeto do conhecimento dependa dos atos objetivos que o propõem malgrado a dispersão dos dados sensíveis, ainda que esses atos dependam de uma intuição que os venha preencher, esse preenchimento, bem como a síntese objetiva daqueles atos dependem de que “alguém” reconheça sob quais condições os atos e as intuições relacionam-se entre si. O que implica dizer que, ao falar em constituição, Husserl não trata do mundo de nossa existência. Apenas da esfera transcendental, em que haveríamos de fundar – de maneira apodíctica - nosso conhecimento objetivo⁶⁰.

Ora, mesmo que a *Phénoménologie de la perception* tenha se equivocado ao interpretar o conceito husserliano de constituição, isso não desmerece a cobrança que Merleau-Ponty dirige ao projeto fenomenológico como tal. Afinal de contas, o problema de Merleau-Ponty não é estabelecer os limites de uma *Sinngebung* desencadeada pela consciência, seja essa consciência uma estrutura ontológica ou transcendental. Mas, sim, o de reconhecer uma significação original e específica para nossa experiência primordial. Conforme Merleau-Ponty, se nossa experiência pré-objetiva é o fundo a partir do qual nossos atos podem significar, então ela já comporta uma significação autônoma. Merleau-Ponty interpreta Husserl à luz de Bergson, reconhecendo na descrição fenomenológica de nossa experiência corporal (junto aos quase-objetos e ao outro) a gênese da significação que a dialética “percepção pura – representação perceptiva” deveria fornecer. Tal como a noção de “universo de imagens”, a noção de mundo vivido descreve aquela

60 HUSSERL, 1990., p. 101 (ou 75 do original)

estruturação primitiva que, porquanto mal se distingue de nossa orientação corporal, revela a inerência da significação à nossa experiência perceptiva.

Diferentemente de Bergson, entretanto, Merleau-Ponty não considera a significação mundana algo que nós possamos compreender de forma imediata. Ou, então, Merleau-Ponty não vê na significação mundana o termo de uma coincidência positiva entre o corpo e as coisas mundanas. Conforme declara na *Phénoménologie de la perception*, se o primeiro ato filosófico é retornar ao mundo vivido aquém do mundo objetivo, este retorno não pode ser confundido com uma volta ao imediato (1945, p. 70). Ou, ainda, esse retorno não implica “coincidência, fusão efetiva com o existente” (VI, 162). Afinal de contas, não existe retorno a um existente, que o preserve como imediato, que o revele inalterado, malgrado nossa ação perceptiva. Uma vez restituído, o existente traz em si as marcas e o sedimento do processo pelo qual foi reencontrado. De onde se segue não haver imediato. A noção de imediato supõe uma suspensão de nossa ação perceptiva e, por extensão, do caminho que o revelaria. Ela implica um existente por princípio inacessível (VI, 163). Eis por que, relendo Bergson por meio de Husserl, Merleau-Ponty dirá que o universo descoberto pela crítica não pode ser confundido com um mundo interior. Por outras palavras, o universo em que os fenômenos primeiramente se manifestam *não é um mundo interior, o fenômeno não é um estado de consciência ou um fato psíquico, a experiência dos fenômenos não é uma retrospectão ou uma intuição no sentido de Bergson* (1945, p. 69-70).

Ora, se é verdade que a tese bergsoniana (relativa à pertinência de uma significação inerente em nossa percepção) permitiu a Merleau-Ponty diagnosticar o caráter significativo de nossas vivências junto ao mundo vivido, não menos verdadeiro é admitir que foi a descrição fenomenológica de nossa corporeidade que permitiu a Merleau-Ponty esclarecer a natureza dessas significações inerentes em nossa experiência perceptiva. Ao ler Husserl a partir de Bergson, Merleau-Ponty descobriu que o mundo vivido é uma significação autônoma. Mas, ao ler Bergson a partir de Husserl, Merleau-Ponty compreendeu que essa significação é in-

dissociável de nossa experiência perceptiva. Mesmo que as significações primitivas sejam autônomas em relação aos atos da consciência intencional, elas não prescindem das operações motoras, no interior das quais manifestam-se como totalidades relativas à nossa existência. Eis por que Merleau-Ponty as descreveu não como essências, mas como obras produzidas no âmbito de nossa existência corporal. Entrementes, se as significações primitivas não são essências, mas obras produzidas no âmbito de nossa existência corporal, como a filosofia pode restituí-las? Em que medida a reflexão filosófica pode delas se aproximar?

É neste ponto, exatamente, que podemos perceber a contribuição de Schelling ao projeto merleau-pontyano. Interpretando a fenomenologia como uma *Naturphilosophie*, Merleau-Ponty compreendeu que, se a descrição fenomenológica pode alcançar o mundo vivido, isso paradoxalmente se deve à incapacidade do fenomenólogo para se antecipar às significações pré-objetivas, determinando para ela uma condição a priori. Afinal de contas, acredita Merleau-Ponty, tal como a impotência da *Naturphilosophie* para determinar o incondicionado (desde o qual a reflexão e a natureza poderiam ser harmonizados), a incapacidade da *Sinngebung* para reduzir o mundo vivido à consciência transcendental não é para o filósofo apenas um limite, mas a descoberta da vigência da natureza no próprio coração do simbolismo crítico. Eis por que, diz Merleau-Ponty, a

tarefa última da fenomenologia enquanto filosofia da consciência é compreender a sua relação com a não-fenomenologia. Isso que resiste em nós à fenomenologia – o ser natural, o princípio “bárbaro” de que falava Schelling – não pode permanecer fora da fenomenologia e deve ter seu lugar nela (S, 225).

É descrevendo seu limite, o “aparente” fracasso, que a fenomenologia reconduz-nos ao mundo vivido, porque o mundo vivido é o que resiste em nós à fenomenologia. O mundo vivido é a finitude da existência, de que o simbolismo é um caso. Ora, ao ler Husserl a partir de Schelling, Merleau-Ponty deu-se conta de que a maior

lição da crítica é a impossibilidade da crítica; e seu resultado, instalar-nos na natureza. Ou, então, Merleau-Ponty percebeu que a maior lição da redução é a impossibilidade da redução completa; e seu resultado, instalar-nos no *In-der-Welt-Sein* (1945, p. viii). Refletindo no seu próprio limite, a fenomenologia manifesta sua origem pré-objetiva. Ela radicaliza a reflexão crítica, porquanto realiza sua própria *arqueologia* (2004, p. 13).

Mas em que sentido a finitude de nosso simbolismo dá a conhecer a finitude que nossa existência experimente em outros domínios do ser? Como a contingência da linguagem manifesta a contingência do mundo vivido? Como ela dilucida o que é da ordem do pré-objetivo? A resposta para essas questões, a noção de expressão irá fornecer.

■ **CAPÍTULO 3** ■

**OUTREM COMO PROBLEMA
ONTOLÓGICO**

3.1 INTRODUÇÃO

O tratamento que Husserl dá à noção de “outro” na quinta de suas *Meditações Cartesianas* (1931) tem para Merleau-Ponty uma dupla conotação. Por um lado, revela a dificuldade de se apreender outrem (como outro-eu-mesmo) a partir da consciência, pois “ter consciência é constituir, e não posso, portanto, ter consciência de outrem, pois seria constituí-lo como constituinte, e como constituinte com relação ao próprio ato pelo qual o constituo” (Merleau-Ponty, 1960, p. 117). Por outro lado, dá direito de cidadania a uma categoria comumente associada à ideia da falência da experiência intersubjetiva, a saber, a noção de estranhamento. E foi por meio dessa noção que Merleau-Ponty procurou, sobretudo em sua obra tardia, descrever a intersubjetividade menos como o encontro ou o desencontro entre dois sujeitos e mais como o descentramento da cada qual no mistério que lhes é comum: a passividade diante do surpreendente. Com essa interpretação, sem dúvida, Merleau-Ponty se afasta das pretensões fenomenológicas de pensar a intersubjetividade nos moldes de uma ciência de rigor. Mas vai ao encontro das discussões eminentemente éticas, por meio das quais Max Scheller, Emanuel Lévinas, Maurice Blanchot e Jacques Derrida, dentre outros, tentaram discutir o legado de Husserl. O que não significa que Merleau-Ponty tivesse acompanhado a tendência, compartilhada até certo limite pelos autores supra, de fazer do

outro, senão um princípio ético, ao menos uma transcendência irredutível. Na esteira do argumento husserliano, Merleau-Ponty faz do estranhamento uma sorte de intimidade, cuja principal consequência ética não é a redução do outro ao regime do mesmo, mas o descentramento do mesmo na espontaneidade do acontecimento.

3.2 O LEGADO HUSSERLIANO PARA SE PENSAR O “OUTRO”

A apresentação do outro como uma possibilidade do ego transcendental, como uma das muitas objetivações possíveis desse campo amplo de experiências intencionais, que é a consciência transcendental, não foi suficiente para livrar Husserl das críticas que o acusaram de transformar a fenomenologia das *Investigações Lógicas* (1900-1) num solipsismo transcendental, supostamente articulado nos termos das quatro primeiras *Meditações cartesianas* (1931). Desse ponto de vista, o outro, assim como todo e qualquer objeto intencional, não significaria mais que uma apresentação unificada dos vividos articulados por um ego transcendental. Ora, é verdade que o ego transcendental pode representar o outro como um objeto intencional. Mas isso não quer dizer que não haja, para o ego, uma apresentação intuitiva do outro como alter ego, como poder intencional diferente, núcleo distinto de articulação entre atos e vividos. Afinal, para Husserl, a consciência transcendental é governada por muitos egos, tem muitos articuladores; ela é um mundo intersubjetivo. Nas palavras de Husserl (1931, p. 114-165):

“realmente” (*reell*), qualquer mônada é uma unidade absolutamente circunscrita e fechada, todavia, a penetração irreal, penetração intencional de outrem na minha esfera primordial, não é irreal no sentido do sonho ou da fantasia. É o ser que está em comunhão espiritual com o ser. É uma ligação que, por princípio, é “sui generis”; uma comunhão efetiva, o que constitui precisamente a condição transcendental da existência de um mundo, de um mundo dos homens e das

coisas (...). A esta comunidade corresponde, bem entendido, ao concreto transcendental, uma comunidade ilimitada de mônadas [egos transcendentais] que designamos pelo termo intersubjetividade transcendental.

De toda sorte, é sempre o ego quem pode visar o alter ego. E a questão é como o ego pode fazê-lo.

De fato, nas “Meditações cartesianas” (1931, p. 16-17), Husserl diz:

E no que se refere aos outros egos? Eles não são, todavia, simples representações e objetos representados em mim, unidades sintéticas de um processo de verificação que se desenrola em mim, mas justamente outro. Os “outros” dão-se igualmente na experiência como regendo psicicamente os corpos fisiológicos que lhes pertencem. Ligados assim aos corpos de maneira singular como objetos psicofísicos, eles estão no mundo. Por outro lado, percebo-os ao mesmo tempo como sujeitos para este mundo que eu percebo e que tem, por isso, experiência de mim como eu tenho a experiência do mundo e nele dos outros.

De onde se segue a questão que dará o norte na quinta meditação proposta por Husserl:

Como é que o meu ego no interior de seu ser próprio pode de alguma maneira constituir “o outro” justamente como lhe sendo “estranho”; quer dizer, conferir-lhe um sentido existencial que o coloca fora do conteúdo concreto do “eu próprio” concreto que o constitui? (Husserl, 1931, p. 121)

Para Husserl, em verdade, não se trata de “construir” ou “deduzir” a existência do outro para o ego transcendental. Cabe à fenomenologia tão somente explicitar em que medida pode haver para o ego transcendental uma inaturalidade que, por um lado, se oferece tal como os perfis, os aspectos, os lados e as apresentações intuitivas

das coisas; mas, por outro, diferentemente desses modos de apresentação, porquanto se introduz como um “estranho”, não se deixa apreender numa unidade intuitiva evidente, tal como evidentes são as unidades intuitivas que denominamos de coisas (cubos, cadeiras, árvores...). Ou seja, para o ego transcendental, o outro é um modo de apresentação especial, na medida em que deixa perceber algo que não pode ser percebido, como se se tratasse de uma manifestação não apenas inatural, cheia ou vazia, mas, sobretudo, negativa, “estranha” (*unheimlich*). O ego transcendental percebe uma impossibilidade perceptiva, mas que, paradoxalmente, se mostra ela-mesma, ainda que como impossível.

Mas não é apenas isso. O mais paradoxal é que esse “estranho” se revela capaz de intencionar; o que significa dizer: ele se revela investido da capacidade de visar às mesmas inaturalidades que eu próprio (enquanto ego transcendental) sou capaz de visar. O que introduz, para mim (como ego transcendental), novas “orientações” no modo de se visar ao mesmo mundo; orientações que, entretanto, não partiram de mim, mas de um lugar de meu mundo de inaturalidades que é, antes, uma “lacuna”. Nela posso presumir, apenas de modo “lateral”, a presença de um eu que é outro, de um ego que é alter ego. Esse alter ego não se mostra ele mesmo; ele se dissimula por detrás de condutas em que reconheço certo “estilo”, determinada orientação, a qual, por vezes, me é tão familiar que posso tranquilamente assumi-la com meu próprio corpo. Mesmo porque, o alter ego é indissociável de um corpo, de um corpo de inaturalidades organizadas segundo uma intenção que não é a minha. Husserl denomina de acoplamento (*paarung*) ou, ainda, de transgressão intencional essa transponibilidade motora e gestual entre o ego e o alter ego.

Mas Husserl não pode assumir até o fim as consequências dessa maneira de descrever o alter ego. Isso porque tal descrição implica admitir que a consciência transcendental é habitada por um “estranho”, que exerce funções semelhantes às do ego transcendental, mas não se deixa reconhecer como o ego. Trata-se, portanto, de algo “não evidente”, o que estabelece um sério limite ao projeto husserliano de apresentação da consciência como um campo “evi-

dente” nele mesmo. Mesmo admitindo essa intersubjetividade por acoplamento, que se mostra de modo lateral, nos termos de uma mútua transgressão entre meu corpo e o um corpo estranho, Husserl não declina de “aceder ao outro a partir do *cogito*, da ‘esfera da pertinência’”, como diz Merleau-Ponty (1949b, p. 48). Ainda que, nos textos tardios, possamos encontrar em Husserl uma “tendência a revisar a noção de *cogito* (a encarnação do eu em suas expressões), (...) ela esbarrava na própria definição de uma consciência pura” (Merleau-Ponty, 1949b, p. 51). E, de fato, nas “Meditações cartesianas”, Husserl (1931, p. 126) afirma que:

Na atitude transcendental tento, antes de mais nada, circunscrever no interior dos horizontes da minha experiência transcendental aquilo que me é próprio (*das Mir-Eigene*). Tudo o que o eu transcendental constitui nessa primeira camada como “não-estranho”, como aquilo que lhe pertence é, com efeito, seu a título de componente do seu ser próprio e concreto (...) e inseparável do seu ser concreto. Mas no interior de suas pretensões o ego constitui o mundo objetivo como universalidade do ser que é estranho ao ego e em primeiro lugar, o ser do alter-ego.

Em função dessas proposições, Merleau-Ponty (1960, p. 117) conclui que:

a posição de outrem como um outro eu próprio não é possível se for efetuado pela consciência: ter consciência é constituir. Portanto, não posso ter consciência de outrem, pois seria constituí-lo como constituínte com respeito ao próprio ato pelo qual o constituo. Essa dificuldade de princípio, posto como limite no início da Quinta Meditação Cartesiana, não é resolvida em parte alguma.

Ora, Merleau-Ponty toma para si o desafio de descrever a intersubjetividade da consciência prescindindo do ideal de evidência constantemente perseguido por Husserl. Mais do que isso, na trilha aberta pelo próprio Husserl, Merleau-Ponty admite pensar o outro como um “estranho”, como essa lacuna de nossa experiência que,

enfim, nunca conseguimos preencher ou habitar integralmente.

3.3 MERLEAU-PONTY E A CISÃO DO EU NA EXPERIÊNCIA DO OUTRO: O OUTRO-EU-MESMO

Conforme Merleau-Ponty, a percepção do próximo é muito mais do que o ato de desvelar, num corpo que está diante de mim, a presença de um homem, a presença de um valor positivo em meu universo antropológico. O próximo assim visado é apenas um “objeto”, um “lugar” que “meu olhar esmaga e esvazia de todo ‘interior’” (Merleau-Ponty, 1969, p. 186). Sem dúvida, o corpo dele está diante de mim, “mas, quanto a ele, leva uma singular existência: *entre* mim que penso e esse corpo, ou melhor, junto a mim, a meu lado, ele é como uma réplica de mim mesmo, um duplo errante, ele antes frequenta meus arredores do que neles aparece (...)” (Merleau-Ponty, 1969, p. 186). Se eu tento fixá-lo, ele desaparece, escoia para um lugar ignorado, sem cessar de existir para mim. Por isso, meu próximo não é simplesmente alguém; para além de sua eventual pessoalidade, ele é uma presença impessoal, que participa de meu mundo, sem que eu possa dizer que ele seja meu. Há nele uma alteridade radical, que faz dele, mais do que minha réplica, “outrem”.

Por meio da noção de outrem, Merleau-Ponty tenta esclarecer em que sentido o próximo pode coexistir comigo sem se reduzir a uma formulação minha. Enquanto outrem, o próximo é diferente de mim, é invisível para mim, e sempre o será. Mas essa alteridade radical só é alteridade porquanto ela se manifesta em um visível como eu, em um corpo habitante de um mesmo mundo sensível. Eis em que sentido, dirá Merleau-Ponty, não devemos entender “outrem” como uma consciência, mas como o “habitante de um corpo, e através dele, do mundo” (1964 a, p. 263). Ora, se pergunta Merleau-Ponty, “onde está o outro neste corpo que vejo?” (1964 a, p. 263). Ao que responde:

Ele é (como o sentido da frase) imanente ao corpo (não se pode destacá-lo para pô-lo à parte) e, contudo, é mais do que a soma dos signos ou significações por ela veiculados. É aquilo de que as significações são sempre imagem parcial e não exaustiva, - e que contudo atesta estar presente por inteiro em cada uma delas. Encarnação inacabada sempre em curso (1964 a, 263).

Enquanto horizonte invisível desse corpo que percebo, outrem não é uma ocorrência objetiva, mas uma Gestalt. O que significa dizer que ele é um “princípio de distribuição, o pivô de um sistema de equivalências”, o “fundo falso do vivido”, por cujo meio me transporto para outras possibilidades, sem jamais atingi-lo (1964 a, p. 258-9). Nesse particular, Merleau-Ponty ilustra a experiência de “outrem” com a experiência da comunicação linguageira. Mesmo na *“Fenomenologia da percepção”* (1945), a linguagem nunca foi para Merleau-Ponty uma vivência de coincidência. Ao contrário, ela é a própria ambivalência do processo de diferenciação estabelecido por cada gesto. Se os gestos funcionam como meio de comunicação, tal não se deve a que estabilizem a presença do interlocutor: se deve antes a que possam marcar uma diferença, um “outro” que não pode ser alcançado, mas que estabelece a ocasião do próximo gesto, da próxima tentativa, da próxima interrogação. Há, nesse sentido, uma espontaneidade no campo linguageiro, a qual consiste: na abertura que cada tentativa de fechamento exprime, na ausência que cada gesto atualiza, na possibilidade que cada ato inaugura.

No texto “A percepção do outro e o diálogo”, incluído na publicação póstuma “A prosa do mundo” (1969), Merleau-Ponty se esforça para mostrar que essa espontaneidade que não vem de mim já está preparada para mim desde que eu comecei a existir, no campo amplo de minha percepção. Trata-se de uma reversibilidade que é muito mais (ou muito menos) que o consórcio entre irmãos. Trata-se da paradoxal vivência de um negativo, de uma ausência, de um duplo errante. Não posso localizar esse negativo em lugar algum, nem dentro, nem fora, nem à frente ou atrás. Ainda assim, posso experimentá-lo como uma sorte de descentramento, decaída do meu ser em um domínio de generalidade onde não há

mais centro. Se Merleau-Ponty ainda fala aqui de uma familiaridade, trata-se de uma familiaridade estranha, em que estou destituído de minha posição central. E já não se trata aqui apenas do lugar da visão. Não há, de fato, harmonia ou desarmonia de princípio. Se Merleau-Ponty fala de uma significação transferível, de uma situação comum, não se trata de uma consideração objetiva a cerca de si, do próximo ou do mundo. Ao contrário, o que se transfere é justamente a vivência de estranhamento, o paradoxo de um mundo que não é só meu, mas que nem por isso me torna outro.

A formulação de Merleau-Ponty é: “eu e o outro somos como dois círculos quase concêntricos, e que se distinguem por uma leve e misteriosa diferença” (1969, p. 186). Esse parentesco – note-se bem, parentesco investido de uma leve diferença – “é o que nos permitirá compreender a relação com o outro, que de outra forma é inconcebível se procuro abordar o outro de frente e por seu lado escarpado” (1969, p.187-8). Ora, o outro a que Merleau-Ponty se refere não é o outro imaginário, objetivado, personificado. É, antes, o outro que “não está em parte alguma no ser” (1969, p. 190). O que não significa que Merleau-Ponty esteja defendendo a ideia de que o “outro” possa ser entendido como uma transcendência radical, nos termos em que Emmanuel Lévinas, por exemplo, fala do “outro” como uma presença que é ausência e cuja característica fundamental é justamente “não participar de meu ser”, “não se por para a minha compreensão” (Levinas, 1967, p.209).

Para Lévinas, não obstante o outro se doar como vestígio junto ao “rosto” que nos demanda um engajamento ético, trata-se sempre de algo transcendente, como um impossível do qual jamais participarei e que jamais incluirá meu ser. O outro não faz parte do mesmo, que sou eu. Não se rende ao empenho metafísico – do qual Husserl seria cúmplice – de reduzir o outro ao poder constituinte de um ser de identidade, como a consciência. Para Lévinas, o outro é como Eurídice, na interpretação de Maurice Blanchot (1987, p.171): “(e)la é o instante em que a ausência da noite se aproxima como “outra noite”. Orfeu pode descer à obscuridade para procurar Eurídice, só não pode olhá-la de frente. Para poder desfrutar da companhia de sua amada, ele deve desviar-se dela, não pode olhar para ela, não pode tê-la de forma alguma. “Ela está

visível, mas quando está invisível e não como a intimidade de uma vida familiar, mas como a estranheza do que exclui toda intimidade, não para fazê-la viver, mas ter nela a plenitude de sua morte” (Blanchot, 1987, p. 172). Lévinas – e na esteira dele Maurice Blanchot – dão preferência a uma atitude passiva, neutra, destituída do poder ativo constituinte para pensar o ser como outro. Pois a neutralidade do ser, que é aquilo que Lévinas chama de *il y a*, embora sendo ainda o mesmo, possibilita pensar uma transcendência infinita, para além, inclusive da totalidade do registro do mesmo.

E aqui podemos nos valer das objeções de Derrida dirigidas à Lévinas em favor de Husserl para melhor situar o entendimento merleau-pontyano sobre o que seja, para Merleau-Ponty, o outro. Bennington (2002, p. 15) resume a posição de Derrida nos seguintes termos:

o motivo de algumas objeções de Derrida a Lévinas em *Violence et métaphysique* [são os seguintes]: Lévinas opõe às dificuldades de Husserl, nas *Cartesian meditations*, com o problema do outro, o sentido de que o outro é absolutamente outro em relação a mim, e Derrida defende Husserl com o argumento de que a alteridade do outro tem a chance de ser registrada apenas na medida em que, em certo sentido, o outro é o mesmo que eu. O outro só é realmente outro na medida em que ele, ou ela, não tenha o status daquela forma de alteridade própria aos objetos do mundo exterior: a alteridade do outro, no sentido que esta recebe em Lévinas, depende, de acordo com suas recentes análises, do fato de que o outro deva supostamente parecer-se comigo o suficiente para que sua alteridade (como “uma outra origem do mundo”, numa linguagem fenomenológica) possa tornar-se evidente. (...) Husserl permite que a alteridade do outro venha à tona, justamente por causa da impenetrabilidade, para mim, daquilo que é, contudo, manifestamente um alter ego, o mesmo que eu.

Também para Merleau-Ponty o essencial na compreensão sobre o que é a experiência do outro tem relação com o fato de que o outro (que eu poderia me dar à ilusão de constituir) só poder ser assim compreendido sob a condição de se parecer comigo. Mas, diferen-

temente de Husserl e da defesa que dele faz Derrida, para Merleau-Ponty, o mais importante quando se trata de pensar a percepção do outro não é a analogia que, a partir de mim, posso fazer. O mais importante é que: inclusive a analogia está fundada numa semelhança que me remete àquilo que em mim mesmo é estranho. E é exatamente esse íntimo estranhamento que interessa a Merleau-Ponty e que, ademais, distingue a sua teoria da instesubjetividade. Mais além, ou mais aquém da possibilidade de essa intimidade estranha justificar a analogia que o ego poderia estabelecer entre ele-próprio e seu alter, para Merleau-Ponty importa mostrar como toda constituição é furada, é cindida desde dentro. Tudo se passa como se, no coração da atividade sintética do eu, houvesse uma passividade a si como estranho. E é essa passividade que funda uma comunidade intersubjetiva, que se dá antes pelo menos do estranhamento do que pelo mais da clarividência constituinte.

Aqui vale lembrar que, já na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty se ocupava de pensar o que haveria de assegurar a coexistência dos sujeitos. Lá, entretanto, Merleau-Ponty insistia na possibilidade de um *cogito*, de um *cogito* tácito que habitaria cada um de nós e a partir do qual poderíamos supor a existência dos outros sujeitos mais aquém do mundo compartilhado. Ou seja: não obstante o reconhecimento da soberania do mundo como aquele que amarra em si as múltiplas perspectivas que os vários sujeitos têm sobre ele (Merleau-Ponty, 1945, p. 473), o mundo não assegura aos sujeitos a coexistência efetiva. Para tal, é preciso que eu e meu semelhante possamos estabelecer um contato direto, anterior às nossas construções intelectuais. No âmbito desse contato, somos, primeiramente, corpos anônimos, que dividem intenções comuns edificadas na forma de comportamentos que podemos mutuamente perceber e que são consagrados ao mesmo mundo. Trata-se de comportamentos pré-pessoais, que ainda não denunciam nossa subjetividade. Só mais tarde, à medida que passam a exprimir com mais intensidade algo já antecipado pelas coisas, é que nossos comportamentos denunciam nossas subjetividades. As intenções de outrem me põem em contato com as minhas próprias, de sorte a eu descobrir em mim um saber de mim, um *cogito* mais antigo que minhas representações intelectuais, mas disponível apenas na mediação dos comportamentos de meus semelhantes e de nosso

mundo comum. O que finalmente faz de mim um eu, mas um eu que só se sabe na medida em que é precedido por outros eus partícipes do mesmo mundo. Sou um eu, embora só possa me apropriar disso na mediação do mundo e dos outros, de sorte a jamais conseguir ser transparente para mim apenas por mim. Por isso, sou um ego, mas não um ego *cogito*. Sou um *cogito*, mas apenas tácito. Ora, esse modo de propor minha subjetividade e a percepção do outro trás em seu âmago uma má ambiguidade: vivemos em um mundo coletivo, disponível a todos, mas cujo acesso só pode se dar de modo parcelar, a partir de uma subjetividade individual. O que talvez tenha contribuído para Merleau-Ponty, depois de 1949, revisar sua descrição da experiência de percepção do outro.

Na *Prosa do mundo* (1969), Merleau-Ponty continua descrevendo o outro como um eu que eu não sou, como um outro eu mesmo. Dessa vez, entretanto, o que assegura nossa diferença não diz respeito ao solipsismo de cada qual. Nossa diferença não está fundada no saber tácito sobre nossa diferença fundamental. As ações de meu semelhante não me conduzem ao solipsismo de minhas intenções até então ignoradas e a partir das quais, doravante, vou representar a presença de um duplo. As ações de meu semelhante, dessa vez, me conduzem ao próprio outro, ao outro que habita meus próprios comportamentos; o qual para mim não é mais do que uma estranheza íntima, tal como aquela que experimento diante do olhar que me fita de longe e que me faz sentir passivo. É como se, partindo de meu semelhante, o outro retornasse a mim, onde sempre existiu, não como um *cogito*, mas como um acontecimento surpreendente. A coexistência, por conseguinte, não descortina para mim e para meu semelhante nossas ipseidades solitárias, mas nossa cumplicidade em torno do estranho, frente ao qual somos passivos, porquanto esse estranho a nós se impõe. Minha vida anônima e a de meu semelhante agora se “emparelharam” em torno desse terceiro – que é o outro – e na intermediação de quem nos alternamos ora como ativos ora como passivos. Merleau-Ponty (1949a) retorna à noção husserliana de *Paarung*, por ele traduzida como acoplamento (*accouplement*), para indicar que nossa vida intersubjetiva é antes a participação nessa espontaneidade estranha, o acoplamento de nossas vidas a esse terceiro surpreendente que, a qualquer momento, nos destitui de nossas próprias inten-

ções; como se elas pudessem ser então formuladas noutra lugar, de outra maneira, como um outro de fato. Merleau-Ponty (1949a, 38-44) nem reduz o outro a uma “resolução do *cogito* frente ao estranho”, como se poderia imputar a Husserl. Tampouco se encaminha para a alternativa de Max Scheller, que consiste em partir da indistinção entre eu e outrem, o que poderia sacrificar a ipseidade. Merleau-Ponty nem mesmo subscreve à alternativa levinasiana, e que para Maurice Blanchot consiste em se pensar a transcendência absoluta entre o eu e o outro. Para Merleau-Ponty, o outro não seria apenas Eurídice, a “outra noite” dentro da noite. O outro é também a escuridão na qual Orfeu precisa se embrenhar para poder resgatar sua amada, é a própria cegueira que Orfeu precisa assumir para que sua amada reviva como sua semelhante. De sorte que, se é impossível a Orfeu possuir sua semelhante, nessa impossibilidade se abre a possibilidade de uma comunicação secreta e insolúvel, a própria percepção do outro.

Ora, essa forma de pensar o outro – como uma comunicação impossível, negativa, mas que se realiza de fato - enseja uma arriscada aproximação entre Merleau-Ponty e Slavoj Žižek. Conforme acreditamos, o modo como Merleau-Ponty fala do outro se assemelha muito ao modo como Žižek descreve esse que deveria designar, na clínica tardia de Lacan, o retorno da psicanálise ao campo da pulsão, ao domínio do corpo pulsional, precisamente, o “real”. Conforme Žižek, para o Lacan dos anos de 1970, “real” não designa mais o impossível de ser atingido, a coisa-em-si totalmente separada da realidade empírica de nossos objetos pulsionais (conforme se professou na década de 1960). Por outras palavras, o real não designa aqui o substituto imaginário de um objeto primitivo que, por conta de uma castração simbólica, perdeu-se para sempre como uma coisa impossível, ausente. Apesar dessa forma “transcendentalista” – segundo a qual o real é sempre o perdido -, Žižek propõe que entendamos o real como a própria presença daquilo que se perdeu e quer se repetir. O real agora tem relação com o avesso (*la doublure*) dos objetos pulsionais, a presença de um “mais além” que os cinde para sempre, mas ao qual eles permanecem ligados, o que explica a repetição do gozo. De sorte que os objetos da pulsão não seriam então correlatos empíricos de uma

idealidade separada: a “coisa impossível de se repetir”. Os objetos da pulsão seriam, sim, repetições do impossível. Eles trariam dentro de si o próprio acontecimento da impossibilidade. Eles seriam objetos empíricos e, simultaneamente, outra coisa, a saber, o próprio real como outro. Nas palavras de Žižek (2006, p. 86):

(o) exemplo vulgar que eu daria aqui é o seguinte: digamos que se esteja apaixonado por uma mulher e obcecado com sua vagina. O sujeito faz todas as coisas possíveis: penetra-a, beija-a, seja lá o que for – é problema dele; não entrarei nessa esfera. Pois bem, do ponto de vista transcendentalista, a ideia é que isso é uma ilusão típica: pensa-se que a vagina é a Coisa em si, mas, na verdade, ela não é, e é preciso aceitar a lacuna entre o vazio da Coisa e o objeto contingente que vem preenchê-la. Mas, quando se está numa relação amorosa sexual dessa intensidade, não creio que se possa ter a ideia de que a vagina é apenas um substituto da Coisa impossível.. Acho que ela é esse objeto particular, só que esse objeto é estranhamente cindido. Há uma distância - o sujeito sabe que é a vagina, mas nunca consegue saciar-se com ela: a coisa está no próprio objeto. A coisa não está entre a realidade empírica e a Coisa impossível. Não: a questão é que a vagina é ela mesma e, ao mesmo tempo, é outra coisa.

Ora, tal como Merleau-Ponty o descreve, o corpo também pode ser por nós compreendido como um objeto pulsional. Afinal, o corpo traz em si não apenas uma consistência empírica que o insere no mundo da carnalidade visível. O corpo também é o “lugar de um ‘outro lugar’” inaugurado pela resistência das coisas e pelo olhar do semelhante. Ele é essa negatividade que se faz sentir em cada uma de nossas escolhas, e que nelas aparece como o vestígio de mais alguém nunca integralmente revelado. E é em si mesmo que nosso corpo carrega esse outro lugar. O que nos permite concluir que, em Merleau-Ponty, o narcisismo de nossas ações não rivaliza com a percepção da alteridade. É sua realização. Mas o que aqui se realiza não é a coincidência com meu próximo e, sim, meu descentramento, a transgressão de meu próprio espaço na direção deste com quem estou desde sempre emparelhado, indissociavelmente acoplado e que para mim é uma constante inatualidade: o

outro, seja ele o rastro de uma paixão antiga ou a esperança de um reencontro.

3.4 A EXPERIÊNCIA DO OUTRO COMO DESCENTRAMENTO

Ora, o aprofundamento da noção de emparelhamento (em torno da intimidade estranha que habita cada um de nós) permitirá a Merleau-Ponty suspender aquela má ambiguidade advinda do fato de ele definir a percepção como “a participação solipsista em um mundo paradoxalmente comum”. Isso porque o outro, à medida que é identificado à surpresa diante da qual somos passivos, deixa de ser o índice de nossa solidão e passa a valer como uma outra generalidade, que não experimentamos pelo lado visível das coisas e de nossos comportamentos, mas por seu lado invisível. Ante meu semelhante vivo o mesmo escoamento que experimento em meu corpo, como se eu próprio me transformasse no objeto de uma intenção estranha. Migro da condição de sujeito para uma condição outra, sem jamais conseguir que essas condições coincidam entre si. Revivo, com meu semelhante, a reversibilidade que já me caracterizava na intimidade, e por cujo meio experimentava o surpreendente advento do estranho em mim. Conforme a expressão de Merleau-Ponty (1960, p. 118):

(...) meu olhar tropeça, é circundado. Sou investido por eles, quando julgava investi-los, e vejo desenhar-se no espaço uma figura que *desperta* e convoca as possibilidades de meu próprio corpo como se se tratasse de gestos ou de comportamentos meus (...). Tudo se passa como se as funções da intencionalidade e do objeto intencional se encontrassem paradoxalmente trocadas. O espetáculo *convida-me* a tornar-me espectador adequado, como se um outro espírito que não o meu viesse repentinamente habitar meu corpo, ou antes, como se meu espírito fosse *atraído* para lá e emigrasse para o espetáculo que estava oferecendo para si mesmo. Sou *apanhado* por um segundo eu mesmo fora de mim, percebo outrem...” (1960, 118; grifos nossos).

A percepção de outrem, portanto, não se apóia mais na analogia que eu possa fazer entre meu poder vidente e o poder vidente de

alguém diferente. Ela se apóia no fato de que, para mim, o olhar de meu semelhante não é distinto de minha própria passividade frente a ele. É precisamente aqui que percebo outrem, que é não apenas esse eu mesmo fora de mim, mas, simultaneamente, eu mesmo como seu outro, como outrem de alguém: “os olhares que eu deitava no mundo, como o cego tateia os objetos com sua bengala, alguém os apreendeu pela outra ponta, e os volta contra mim para me tocar por minha vez” (1969, 187). Ante o olhar do meu semelhante, sou descentrado; e é esse descentramento a condição para que, nessa experiência, eu encontre não apenas a mim, mas ao outro vidente, ao vidente que se estabeleceu por meio do que para mim é outro.

De fato, vai dizer Merleau-Ponty, o problema de outrem é o do descentramento e não o do enfrentamento face a face de dois sujeitos: “o que está diante de nós é objeto. É preciso compreender bem que o problema [de outrem] não é este. É o de compreender como eu me desdubro, como eu me descentro” (1969, 187-8). O que significa dizer que, em se tratando da percepção de outrem, o desafio é compreender como esse outrem se faz em mim. O que novamente nos remete para o corpo, não mais como sede de um cogito tácito, mas como o cenário de uma reversibilidade fundamental entre eu e outro. O corpo, nesses termos, é antes um campo de possibilidades no qual se inscreve não apenas minha ipseidade, mas um estranho, que são meus próprios paradoxos. Nas notas de trabalho ao texto postumamente intitulado de *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty retoma essa problemática para dizer que: “quando digo que vejo o outro, acontece sobretudo que objetivo meu corpo, outrem é o horizonte ou o outro lado dessa experiência – é assim que se fala ao ‘outro’, embora só se tenha relação consigo” (1964 a, p. 278). Com esse tipo de proposição, Merleau-Ponty não está querendo fazer a apologia do solipsismo. Aliás, ele sequer está tratando do problema da solidão da autoconsciência. Se eu percebo, junto ao meu próximo, uma intenção que me atinge, então já não se pode mais falar de solidão. Razão pela qual, com a proposição da noção de outrem, Merleau-Ponty visa, sim, uma “transformação do problema” da vivência da alteridade. Merleau-Ponty se propõe deslocar essa discussão de um plano antropológico para um plano ético. Por isso, vai dizer, é preciso compreender que:

outrem não é tanto uma liberdade vista de *fora* como destino e fatalidade, um sujeito rival de outro sujeito, mas um prisioneiro no circuito que o liga ao mundo, como nós próprios, e assim também no circuito que nos liga a nós (Merleau-Ponty, 1964 a, p. 322).

Tão verdadeiro quanto o fato de o próximo revelar a existência de outrem com o qual não posso coincidir, é o fato de que essa alteridade radical é alteridade em meu mundo, em meu campo de possibilidades existenciais. Razão pela qual, a noção de outrem nos faz perceber a existência de um “mundo que nos é comum”, que é “intermundo”. Nesse sentido, frente ao próximo e às coisas, compreendo que “há transitivismo por generalidade – e mesmo a liberdade tem sua generalidade” (1964 a, p. 323). Eis por que Merleau-Ponty pode dizer, numa passagem em que estabelece uma espécie de inventário de sua filosofia da intersubjetividade: “o que trago de novo ao problema do mesmo e do outro? Isso: que o mesmo seja o outro do outro, e a identidade diferença da diferença” (1964 a, p. 318). Em Merleau-Ponty, a intersubjetividade é uma dialética sem síntese, vivida nos termos de um transitivismo entre eu e meu semelhante a partir do nos é comum, precisamente, nossa passividade frente ao estranho, seja ele o mundo ou o olhar de alguém.

3.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para Merleau-Ponty, enfim, no que diz respeito a nossa experiência do outro, se é verdade que “meu corpo como coisa visível está contido no grande espetáculo”, se é verdade, da mesma forma, que há um “corpo vidente” que “subtende esse corpo visível e todos os visíveis”, havendo “recíproca inserção e entrelaçamento de um no outro”, a ponto de podermos dizer que os dois são como “dois círculos, ou dois turbilhões, ou duas esferas concêntricas quando vivo ingenuamente e, desde que me interrogue, levemente descentrados um em relação ao outro” (1964 a, p. 182), também é verdade, por outro lado, que essa recíproca inserção e entrelaçamento configuram uma sorte de “reversibilidade sempre iminente

e nunca realizada de fato” (1964 a, p. 194). Ao mesmo tempo em que participo do mundo visível em que está meu semelhante, sou dotado de uma invisibilidade que me impede de ser coincidência comigo mesmo e com o mundo. Não obstante minha generalidade sensível subsiste uma impossibilidade de fato, uma alteridade radical, que é a forma como Merleau-Ponty fala do estranho: invisibilidade de mim e do próximo como videntes, invisibilidade do mundo como origem.

Ou seja, conforme Merleau-Ponty, vivo, na minha intimidade, “uma transcendência sem máscara ôptica” (1964 a, p. 282-3), um distanciamento sem medida objetiva, que faz de mim um estranho para mim, uma ausência que conta. Tal ausência jamais se sobrepõe à visibilidade de meu corpo, e vice-versa; o que me torna comparável ao mundo e aos outros homens, em quem sempre reencontro essa comunidade ambígua, sempre prometida, mas jamais realizada objetivamente, entre o visível e o invisível. As coisas e muito especialmente os outros homens exprimem essa mesma ambiguidade, de modo que eu me sinta, como eles, um ser ao mesmo tempo visível e invisível, o que, por fim, impede qualquer forma de síntese ou identidade.

Não há coincidência entre o vidente e o visível. Mas um empresta do outro, toma ou invade o outro, cruza-se com ele, está em quiasma com o outro (1964 a, p. 314).

O que significa apenas dizer “que toda percepção é forrada por uma contrapercepção (...), é ato de duas faces, não mais se sabe quem fala e quem escuta” (1964 a, p. 318). Eis por que razão, para Merleau-Ponty, o ser se comunica, paradoxalmente, com o nada. “O sensível, o visível deve ser para mim a ocasião de dizer o que é o nada – O nada não é nada mais (nem nada menos) que o invisível” (1964 a, p. 311), essa forma de apresentação da alteridade que não faz concessões aos modelos objetivos, que está mais além deles, porquanto não toma o outro a partir de uma fórmula natural ou antropológica.

No coração do ser carnal, encontramos uma ambiguidade que consiste no fato de a percepção ser, ao mesmo tempo, familiaridade e estranhamento, identificação e diferença. Tal permite com-

preender qual é, enfim, a indivisão de que fala Merleau-Ponty, precisamente: a indivisão entre o idêntico e o diferente, entre o sensível e não sensível, entre o presente e o ausente, enfim, entre o “visível” e o “invisível”. Há entre eles múltiplas “possibilidades” de quiasma, uma sorte de implicação formal (*Gestalthaft*), mas, jamais, coincidência.

Em que sentido esses múltiplos quiasmas não fazem mais do que um só: não no sentido da síntese, da unidade originariamente sintética, mas sempre no sentido de *Uebertragung* [transposição], da imbricação, da irradiação do ser (...): mesmo não no sentido da idealidade nem da identidade real. O mesmo no sentido estrutural: mesma membrura, mesma *Gestalthaft*, o mesmo no sentido de abertura de outra dimensão do “mesmo” ser (...): daí no total um mundo que não é nem um nem 2 no sentido objetivo – que é pré-individual, generalidade – (1964 a, p. 314-15).

É importante frisar que, em momento algum, com a noção de carne como ser de indivisão, Merleau-Ponty propõe a coincidência entre o “visível” e o “invisível”, entre o corpo visível de meu próximo e o poder vidente que habita o meu. Trata-se apenas de mostrar como, na extremidade de meu corpo, se pode haver alguém assim como um outro vidente, é porque a visibilidade do próximo também é a minha, a de meu corpo; assim como sua invisibilidade, ela acomete também a mim, que não posso me ver vendo. No coração da comunidade formada por mim, pelo mundo e pelo próximo, há que se admitir uma alteridade radical, a vigência de um outro não objetivo: que é a invisibilidade de nós mesmos como videntes, a invisibilidade de um olhar outro que me atinge sem que eu tenha condições de dizer de onde tenha partido, a ponto de certos pintores, conforme a citação que Merleau-Ponty toma emprestado a André Marchand, sentirem repetidas vezes, no interior de uma floresta, “que não era eu quem a olhava, senti, certos dias, que eram as árvores que me olhavam, que me falavam” (Marchand apud Merleau-Ponty, 2004, p. 22).

■ CAPÍTULO 4 ■

***GESTALT* COMO MODELO
ONTOLÓGICO E OS TRÊS
REGISTROS DA EXPERIÊNCIA:
IMAGINÁRIO, SIMBÓLICO E REAL**

4.1 INTRODUÇÃO

A volumosa pesquisa a partir da qual Merleau-Ponty apresenta-nos as noções das quais se ocupa não rivaliza com as redescrições que essas mesmas noções mereceram no interior da obra do filósofo. Este é o caso da noção de Gestalt, tal como ela aparece especialmente nas obras de Koffka (1927), Köhler (1947) e Wertheimer (1923) e Paul Guillaume (1937). Merleau-Ponty a apresenta, nos textos dos anos 1940, como exemplo de um programa de investigação científica que procuraria integrar, numa mesma analítica e a despeito da clássica oposição entre objetivismo e subjetivismo, as diferentes dimensões da experiência perceptiva. Ao descrever esse programa, todavia, Merleau-Ponty não se privou de agregar um motivo suplementar. Na versão do filósofo, a teoria gestáltica da percepção – tão logo conseguiu suspender seu compromisso com as teleologias clássicas, especialmente com a tese de que toda percepção é uma vivência homeostática e regrada - interpelou a importância que se poderia reconhecer a um poder central de articulação, fosse ele vinculado ao sistema nervoso central ou à ideia de um sujeito da experiência. Em poucas palavras, a psicologia da *Gestalt* - assim como sucedeu a outros discursos no início do século XX - pôs em dúvida que nossa experiência estivesse orquestrada por um único articulador que, em termos gerais, poderíamos chamar de Ego.

Ora, no decurso da obra merleau-pontyana, foi justamente esse

motivo suplementar o que acabou elevando a noção de *Gestalt* à condição de um modelo (ontológico), nos termos da qual o filósofo propôs outra forma de pensar não somente a percepção, mas a própria articulação entre nossa vida sensível, nossa vida simbólica e nossa vida imaginária. A esta articulação Merleau-Ponty denominou de filosofia da *Carne*. E o objetivo deste escrito é compreender em que sentido a noção merleau-pontyana de *Carne* e suas diferentes dimensões podem ser pensadas em termos gestálticos. Interessa-nos, especialmente, esclarecer como o sensível, o simbólico e o imaginário (entendidos como três registros distintos a partir dos quais se pode descrever a experiência em sentido amplo) estão pensados gestalticamente numa mesma filosofia da *Carne*.

4.2 GESTALT COMO TODO NÃO-EGOLÓGICO

O motivo suplementar de Merleau-Ponty em sua leitura elogiosa da *Gesalttheorie* não é inédito. Em alguma medida, reflete a desilusão intelectual europeia com o poder do psicologismo, fosse ele científico-objetivista ou filosófico-subjetivista, para dar resposta a inúmeras perguntas formuladas no pós-guerras. O que é um número? Qual a origem da riqueza? Qual o status da política na economia? O que é o indivíduo face aos interesses do Estado? No que eu e o outro nos distinguimos? No que nos parecemos? Por que nos angustiamos? Doravante, é como se conceito de *Ego* – fosse ele concebido com um conjunto de faculdades mentais, como um gradiente de funções neuroquímicas hierarquizadas ou como um sistema de funções transcendentais – tivesse sido desmascarado em sua impotência para realizar o projeto iluminista de nivelamento entre a experiência e a verdade. O que abriu espaço para uma nova forma de se pensar, não exatamente o *Ego*, mas a relação entre a experiência e a verdade, como se entre estes termos já não pudéssemos admitir a coincidência e a transparência ou, em termos cartesianos, a clareza e a distinção. Eis por que a análise experimental do comportamento, a psicanáli-

se e a psicologia da *Gestalt*, porquanto suspendem o governo do mental, da consciência e do cerebral, respectivamente, figuram para Merleau-Ponty como promessas de uma mudança no modo de se compreender o vivido, como se pudessem tornar efetiva a tarefa que, simultaneamente, a fenomenologia husserliana reclamou para si: resgatar a experiência vivida mais além da crise das ciências europeias, mais além das egologias psicologistas. Conforme o explicita em uma nota ao terceiro capítulo da introdução à obra *Fenomenologia da Percepção*, para Merleau-Ponty (1945, p. 620-621):

A psicologia da forma praticou um gênero de reflexão do qual a fenomenologia de Husserl fornece a teoria. (...) Embora não se trate de fazer história, indiquemos que o parentesco entre a *Gestalttheorie* e a Fenomenologia também é atestado por indícios exteriores. Não é por acaso que Köhler apresenta como objetivo da psicologia uma “descrição fenomenológica” (...); que Koffka, antigo aluno de Husserl, relaciona a essa influência ideias diretrizes de sua psicologia, e procura mostrar que a crítica ao psicologismo não se dirige contra a *Gestalttheorie* (...).

Via de regra, foi nos termos da obra husserliana – mas, também, contra os desdobramentos idealistas que essa mesma obra sofreu – que Merleau-Ponty logrou formular sua tese inicial mais importante. Precisamente: que a experiência sensível já é – por ela mesma – uma totalidade na fronteira entre o mundo e cada um de nossos corpos; sem que isso implique admitir uma consciência constituinte a priori. Conforme a leitura que fez da fenomenologia husserliana, na experiência perceptiva, o objeto doa-se como uma totalidade intuída, o que significa dizer, revelada sem necessidade de uma mediação reflexiva. O objeto percebido é um todo em sentido autêntico, pois não carece de uma fonte exógena que reunisse as partes entre si. Mas como explicar que esse todo tivesse se formado?

A solução de Husserl (1893) – na versão de Merleau-Ponty (1945) – consistiu em apelar àquilo que o matemático alemão aprendera de Franz Brentano (1874). No limiar do mental e do

somático, o que significa dizer, entre cada um de nossos atos concretos no seio da experiência, o tempo vem render-nos uma surpresa, fazendo durar - em torno das ações presentes - sensações agora ausentes, sobre as quais não temos governo. É como se estas sensações tivessem permanecido retidas, não em nossas ações atuais, mas em um horizonte indestrutível e inalcançável, a que chamamos de passado. Este passado - antes vivido do que pensado - apresenta-se ele próprio como um domínio aquém do qual não podemos colocar-nos. O que significa dizer que, assim como a vida, ele não carece de uma intelecção que o proponha. É ele quem se impõe às nossas intelecções. De onde se segue que a importantíssima consequência, segundo a qual, diante dele somos sempre passivos. E é na forma dessa passividade, por exemplo, que encontramos - para as nossas canções prediletas - a linha melódica sem necessidade de recordá-la. É também assim que intuimos, no desenho arquitetônico de um prédio muito antigo, as intenções pragmáticas de seu idealizador.

Temos, aqui, nos termos de uma teoria sobre nossa vivência íntima do tempo, a apresentação de uma totalidade espontânea, operativa – segundo a terminologia de Husserl (1924). Antes mesmo que possamos pensar, atribuindo a cada um dos elementos da experiência, uma representação, estes mesmos elementos armam-se como um todo autêntico; ao qual Husserl, na esteira de Brentano, também chama de todo gestáltico (conforme Gilson, 1955). Gestalt, portanto, designa aqui não somente a ideia de um todo espontâneo, mas, também, uma forma de relação entre as partes envolvidas, cuja nota característica é justamente a ausência de síntese, de coincidência, em proveito de uma temporalização que se poderia descrever nos termos de uma diferenciação entre os planos envolvidos. A cada momento, as ações desempenhadas na atualidade da matéria delimitariam aquilo a que chamamos de “figura”, a qual se destacaria a partir de um “fundo” de dimensões temporais, seja na direção do futuro ou a partir do passado vividos. As noções de figura e fundo, por conseguinte, retornariam às suas acepções originárias cunhadas por Edgar Rubin (1915), antes mesmo da criação da *Gestalttheorie* de Wertheimer, Koffka e Köhler, a saber, como indicativo da relação temporal que distin-

gue, na percepção, as figuras espaciais de um fundo temporal que se doa espontaneamente.

4.3 GESTALT COMO TODO NÃO-SINTÉTICO

A admissão de que possa haver, em um nível operativo da experiência, uma articulação entre as partes envolvidas que dispensa a figura do *Ego*, não nos deve levar a crer que a ideia de um todo gestáltico fosse assim tão importante para Husserl. Menos ainda que a noção de *Ego* não tivesse para o autor uma função. Afinal, a formulação husserliana desacredita na capacidade que essas vivências possam ter para sedimentarem uma significação por elas mesmas. Se, por um lado, Husserl admite que os todos gestálticos articulam-se espontaneamente, por outro lado, para que possam efetivamente render algum tipo de saber que se deixasse representar na atualidade da experiência, eles necessitariam de uma complementação advinda de alguma norma ideal, de algum modelo exógeno oferecido por um processador, por uma consciência de atos. Do contrário, não passariam de vivências finitas, cuja temporalidade jamais se distinguiria do temporário. Ou, ainda, não passariam de vivências anônimas, que jamais poderiam reclamar identidade. Eis por que Husserl, numa clara guinada idealista, reconduz o *Ego* ao governo da experiência, ainda que não se tratasse de um eu psicológico, ao estilo de John Locke (1690); mas de um eu transcendental, fundando em normas e ideias evidentes. Cabeiria a este *Ego* reunir, nos termos de uma síntese objetiva, os aspectos temporais espontaneamente doados e os atos de representação envolvidos. Se, por um lado, o fundador da fenomenologia admite que o sentido possa começar na experiência, por outro, aquilo que decidiria a objetividade deste sentido teria, como origem, as operações formais de uma consciência pura.

Merleau-Ponty, evidentemente, discorda desta concessão husserliana à egologia. Se na duração é o passado que se doa ele pró-

prio; se na experiência perceptiva nossos atos recolhem deste passado vivido a orientação de que necessitam; se entre nossos atos de consciência e o fundo de passado que os sustenta forma-se uma totalidade espontânea; por que deveria imaginar-se que as totalidades gestálticas careceriam de um esclarecimento suplementar, fornecido *a posteriori* por uma consciência egológica? Por que subordinar o espontâneo ao *Ego*? Isso não seria admitir que só possa haver significado no campo do *Ego*? Na opinião de Merleau-Ponty, se as *Gestalten* são por elas próprias totalidades, elas já detém um sentido. Ao defender a tese de que as *Gestalten* careceriam de um trabalho de síntese realizado por um *Ego*, Husserl desvinculou a autonomia – que ele reconheceu para as *Gestalten* – do sentido que pudessem ter (a posteriori, segundo sua tese). O que motivou o antológico comentário de Merleau-Ponty (1945, p. 651) a respeito dos desdobramentos da filosofia husserliana:

Em sua última filosofia, Husserl admite que toda reflexão deve começar por retornar à descrição do mundo vivido (*Lebenswelt*). Mas ele acrescenta que, por uma segunda “redução, as estruturas do mundo vivido devem, por sua vez, ser recolocadas no fluxo transcendental de uma constituição universal, em que todas as obscuridades do mundo seriam esclarecidas. É todavia manifesto que de duas coisas uma: ou a constituição torna o mundo transparente, e então não se vê por que a reflexão precisaria passar pelo mundo vivido, ou ela *retém* algo deste e é por isso que ela nunca despoja o mundo de sua opacidade.

Com este comentário, todavia, Merleau-Ponty não simplesmente denuncia a redundância e incoerência da redução egológica que Husserl impõe à experiência. O filósofo francês produz uma reviravolta no modo de se compreender a gênese do sentido, reconhecendo para a opacidade característica da experiência uma função não apenas na estruturação de um todo, nesse caso, gestáltico, como também na constituição de seu sentido – o que, afinal de contas, para Merleau-Ponty, dá na mesma coisa. Na opinião do filósofo francês, a obscuridade que Husserl critica nos todos gestálticos não é um empecilho ao sentido. Pelo contrário, é sua

condição. É por que uma parte nunca é suficiente para determinar o todo que exprime-se em torno dela, que outra parte se faz necessária e assim sucessivamente. De onde se segue que, para Merleau-Ponty, mais do que esclarecer aquilo que na experiência vivida exprime-se como uma totalidade ambígua, obscura, trata-se de assumir que esta ambiguidade não é um defeito da experiência, mas aquilo que viabiliza sua espontaneidade; o que é a mesma coisa que dizer, sua continuidade enquanto um fluxo de imagens que se sobrepõem, representações que se sobredeterminam, dada a insuficiência de cada qual para esgotar as possibilidades doadas pela outras imagens.

É verdade que, na *Fenomenologia da Percepção* (1945), não obstante suspender a sujeição da experiência às egologias, Merleau-Ponty mantinha-se preso à filosofia da consciência. Talvez por que ainda não divisava o passo a seguir, que seria admitir que a espontaneidade do todo gestáltico dispensaria a ideia de síntese. Isso explicaria por que lançou mão de uma estratégia que, mais tarde, no texto de candidatura ao *Collège de France* (1962), reconheceu como equivocada, precisamente, a formulação de que, no coração da experiência, na passagem de um acontecimento a outro, haveria uma espécie de articulador secreto entre os diferentes fundos e as diferentes figuras, precisamente, um cogito tácito. Seria este cogito tácito quem asseguraria não simplesmente a unidade sintética da experiência, como também a coincidência parcial do tempo consigo mesmo – a qual definiria a subjetividade. E mesmo que se tratasse de um cogito impessoal, portanto diferente do *Ego* do psicologismo, mesmo que se tratasse de um cogito encarnado na experiência, logo, diferente do *Ego* transparente da idealismo fenomenológico de Husserl, ainda assim era um articulador rivalizando com a espontaneidade da experiência. De onde se segue a constatação de haver, na tese de que os todos gestálticos supõem um cogito tácito, uma má-ambiguidade. Dizendo de outro modo, se a *Gestalt* é de fato um todo autêntico, se o fundo doa-se de modo espontâneo às figuras que o acolhem de modo passivo, entre ambos não se exige mais a ideia de um articulador. Não há mais para eles a necessidade de um *cogito*.

Eis por que nos textos dos finais dos anos 1950, Merleau-Ponty

reverá as teses da *Fenomenologia da Percepção*, afastando-se de tudo que ainda remetesse a uma filosofia da consciência. Afinal, a *Gestalt* não exige, como sua condição, a preexistência de um cogito, de uma consciência ou de um ente anteriores. Ela – enquanto fenômeno de campo – não é o vivido de alguém ou a característica de alguma coisa. Ela corresponde à própria aprioridade da experiência, a redução irreduzível do “há inaugural”:

O passo decisivo é reconhecer que uma consciência é, na verdade, intencionalidade sem atos, *fungierende*, que os próprios “objetos” da consciência não são o positivo diante de nós, mas núcleos de significação em torno dos quais gira a vida transcendental, vazios especificados – (...) o que leva a abandonar a noção de sujeito, ou, a definir o sujeito como campo, como sistema hierarquizado de estruturas abertas por um há inaugural (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 292).

As diferentes substâncias, modos de consciência ou propriedades objetivas descritas pelo psicologismo – o que inclui as noções de sensação, percepção, pensamento, linguagem, consciência, alteridade, mundaneidade, para listar algumas – não são mais que diferentes figuras que se impõem por elas mesmas como dimensões “visíveis” da experiência em sentido amplo; e à qual Merleau-Ponty (1964a, p. 319) passa a chamar de “Carne”: “(n)ão há outro sentido além do carnal, figura e fundo”. Assim como meu corpo – que nasce nesse fluxo de figuras no seio do mundo como Gestalt – também a Gestalt ela mesma deve poder ser compreendida como Carne.

O meu corpo é uma Gestalt e é copresente em toda Gestalt. Ele é uma Gestalt; também ele e eminentemente é significação prenehe, ele é carne; o sistema que constitui está ordenado em torno de uma charneira central [o movimento figura/fundo] ou dum privo que é abertura para..., possibilidade atada e não livre – E ao mesmo tempo é componente de toda Gestalt. A carne da Gestalt (...) é o que corresponde à sua inércia, à sua inscrição num mundo, aos seus preceitos de campo. (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 259).

Ora, o que significa aqui dizer que as diferentes categorias (do

psicologismo) não são outra coisa que as muitas figuras de uma Gestalt? Em que sentido essas figuras correspondem às diferentes dimensões “visíveis” da experiência carnal?

4.4 VISÍVEL COMO INSTITUIÇÃO SENSÍVEL: *EM-PIÈTEMENT DE IMAGES*

Para Merleau-Ponty, figuras gestálticas são ocorrências no tempo cuja característica fundamental é o fato de fundarem a ação genérica da visão. Trata-se, portanto, de imagens, as quais dão origem à experiência do ver. O que significa, antes de tudo, uma maneira muito distinta de utilização dos conceitos clássicos da tradição, especialmente com relação à psicologia. Imagem e visão não são aqui noções vinculadas aos conceitos de cópia e recepção, porquanto não consistem, respectivamente, em reproduções de um original operadas por um “olho” receptor, seja ele sensível ou intelectual. Nas palavras de Merleau-Ponty (1964b, p. 23), “(a) palavra imagem é mal-reputada porque se julgou irrefletidamente que um desenho fosse um decalque, uma cópia, uma segunda coisa”. A imagem é, antes, o empuxo produzido pelo tecido do mundo, as muitas vias de arrebatamento (sonoro, visual, palatável, odorífero, tátil...) na forma das quais os corpos descobrem-se - de modo mecânico, magnético, químico, biológico, discursivo, para citar alguns estilos de diferenciação - distintos uns dos outros, como se cada qual fosse, para o outro, uma espécie de outro do outro. A imagem, por conseguinte, é um movimento de transcendência, na forma da qual experimentamos simultaneamente uma proximidade e uma distância, que define nosso pertencimento e nossa separação em relação ao sensível em sentido amplo. A imagem, enfim, é o lugar em que nascemos como diferença; o que significa dizer, como produtores de diferenciação; o que é o mesmo que dizer, como videntes, ouvintes, tangentes, enfim, sensíveis. E é justamente esta capacidade de diferenciação que Merleau-Ponty tenta sintetizar no verbo “ver”. Nas palavras do filósofo (1960, p. 29), “ver, é, por princípio, ver mais do que se vê, é ter acesso a um

ser de latência”.

Ora, Merleau-Ponty emprega o termo “carne visível” para designar esse nascimento da visão a partir da imagem. Conforme ele (1964a, p. 173):

(o) visível à nossa volta parece repousar em si mesmo. É como se a visão se formasse em seu âmago ou como se houvesse entre ele e nós uma familiaridade tão estreita como a do mar e da praia. No entanto, não é possível que nos fundemos nele nem que ele penetre em nós, pois então a visão sumiria no momento de formar-se, com o desaparecimento ou do vidente ou do visível. Não há, portanto, coisas idênticas a si mesmas, que, em seguida, se oferecem a quem vê, não há um vidente, primeiramente vazio, que em seguida se abre para elas, mas sim algo de que não poderíamos aproximar-nos mais a não ser apalpando-as com o olhar, coisas que não poderíamos sonhar ver inteiramente nuas, porquanto o próprio olhar as envolve e as veste com sua carne.

Para Merleau-Ponty (1964a, p. 175), nesta dimensão visível da carnalidade da experiência, as imagens, assim como as cores, não são pedaços de ser absolutamente indivisíveis, duros, oferecidos inteiramente nus a uma visão que só poderia ser total ou nula. Trata-se, antes,

(d)e um estreito entre horizontes exteriores e interiores, sempre abertos, algo que vem tocar docemente, fazendo ressoar, à distância, diversas regiões do mundo colorido ou visível, certa diferenciação, uma modulação efêmera desse mundo, sinto, portanto, menos cor ou coisa do que diferença ente as coisas e as cores, cristalização momentânea do ser colorido ou da visibilidade.

Ora, aquilo a que podemos chamar de eu próprio, bem como o que denominamos de outro, não são senão figuras, ocorrências na carnalidade visível. Trata-se de imagens junto às quais a diferenciação revela-nos como identidade, ou seja, como diferença da

diferença. O que é o mesmo que dizer que, junto ao tecido visível do outro como imagem, descubro-me como outro do outro. Nas palavras do autor (1964a, p. 319):

O que trago de novo ao problema do mesmo e do outro? Isto: que o mesmo seja o outro de outro, e a identidade diferença da diferença – isso 1) não realiza superação, dialética, no sentido hegeliano 2) realiza-se no mesmo lugar, por imbricação [*empiètement*], espessura, *espacialidade*.

E eis aqui o emprego deste significante que marcará para Merleau-Ponty o estilo dominante da diferenciação que define o nascimento do visível a partir das imagens: *empiètement*. Podemos traduzir esta palavra como imbricação ou impregnação. Na biologia, por exemplo, ela designa o momento de troca de material genético (DNA) entre cromátides de cromossomas homólogos ocorrido no final da prófase I da meiose. A troca envolve o contato (quiasma) entre cromátides de cromossomas homólogos, o corte dos segmentos equivalentes do DNA e a colagem destes segmentos no cromatídeo oposto. Dessa forma, cada cromossomo homólogo passará a carregar genes do oposto, de onde decorre a diversificação genética das espécies. Merleau-Ponty crê que esse quiasma e, especificamente, essa imbricação (*empiètement*) entre a carnalidade de cada elemento envolvido, pode ser generalizado para descrever a gênese das diferentes imagens. Em tese, cada imagem pode imbricar-se com outras, recolhendo destas novas características, bem como doando a elas novas possibilidades que renderão, enfim, a produção de novas configurações.

E é dessa forma, enfim, que Merleau-Ponty crê que se estabeleça a gênese e diversificação do mundo visível. Em cada contato (no sentido de quiasma) opera-se – e o uso do impessoal aqui é muito importante – a imbricação (*empiètement*) de um tecido noutro, produzindo-se assim a reversibilidade de um no outro. No dizer do filósofo (1964a, p. 317):

(...) o quiasma é isto: a reversibilidade –

É somente através dela que há passagem do “Para Si” ao Para Outrem – Na realidade, não existimos nem eu nem o outro como positivos, subjetividades positivas. São dois antros, duas aberturas, dois palcos onde algo vai acontecer – e ambos pertencem ao mesmo mundo, ao palco do Ser.

Junto ao outro, que não é senão um “ a gente (*on*) – i. é, o corpo como recinto -”, ou, ainda, junto ao corpo do outro que não é “nem *um* nem 2 no sentido objetivo – que é pré-individual, generalidade –“ (MERLEAU-PONTY, 1964b, p. 316), nascemos por diferença, como perspectivas diferentes. O que envolve não apenas as perspectivas que passamos a denominar de “eu”, “outro”, mas, também aquelas que nos doam o mundo da percepção e da linguagem.

O quiasma não é somente troca eu-outro (...), é também troca de mim e do mundo, do corpo fenomenal e do corpo “objetivo”, do que percebe e do percebido: o que começa como coisa termina como consciência da coisa, o que começa como “estado de consciência” termina como coisa. (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 268)

E eis então que se configura, para Merleau-Ponty, a dimensão visível da experiência carnal, o fluxo temporal de figuras⁶¹, que outra coisa não é senão o nascimento de cada qual por imbricação (*empiètement*) junto a outra. Mas para que as figuras não fossem

61 Como vamos mostrar no seguimento deste artigo, torna-se decisivo compreender a diferença que há entre o 1) fluxo temporal das figuras, 2) o tempo enquanto horizonte de idealidade e 3) o tempo mítico enquanto fundo inalcançável. O primeiro refere-se àquilo que se apresenta em cada experiência como legado, atualidade de possibilidades. O segundo, àquilo que diz respeito à virtualidade e, nesse sentido, ao domínio do que pode ser criado (futuro). Já o terceiro equivale ao que se doa como antecipação e, portanto, como algo que sempre nos precede enquanto o que não podemos alcançar, como o fundo de passado que define o inconsciente pulsional propriamente dito. Em um trabalho intitulado “Merleau-Ponty e a leitura gestálticas da teoria husserliana da temporalidade” (MÜLLER, 2014), tratamos de estabelecer em profundidade esta diferença.

confundidas com positivities, Merleau-Ponty precisou descrever cada uma enquanto imagem, o que significa dizer, matriz impessoal e sensível ao quiasma, ao toque, à troca. Funcionando como imagens, as figuras fornecem - na forma da imbricação (*empiètement*) - o elemento (carnal) efetivamente trocado, revertido. Qual seja este elemento, o sensível enquanto “instituição”, enquanto aquilo que não precisa ser posto.

O sensível é precisamente o meio em que pode existir o ser sem que tenha que ser posto (...). O sensível é isso: essa possibilidade de ser evidente em silêncio, de ser subtendido. (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 267).

Cometeríamos um equívoco se, aqui, subordinássemos o sensível à ideia de uma positividade articulada na forma de um objeto. O sensível é antes um negativo, mas “um verdadeiro negativo (...), um *Selbst* que é um Outro, um vazio” (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 308). Ele tem relação com a presença do tempo enquanto um horizonte de figuras, que neste caso apresentam-se como raízes que se oferecem em cada quiasma, em cada imbricação que sustenta o surgimento da diferença por reversibilidade. Não se trata ainda do tempo entendido como idealidade, daquele que – como veremos um pouco adiante – dá-nos a virtualidade como horizonte para a criação simbólica. Nem tampouco do tempo mítico, daquele que – também como mostraremos no seguimento - precede-nos qual inconsciente propriamente dito. À diferença do tempo como idealidade (que é sempre o simbolismo que corresponde à dimensão invisível da carnalidade); à diferença do tempo mítico (que é sempre um rastro de algo que não se pode alcançar); o tempo enquanto horizonte de figuras é uma aura de possibilidades, que fornecem, sem necessidade de uma representação intelectual, uma orientação histórica que cada nova figura pode assumir ou não, por meio de um movimento de imbricação.

É próprio do sensível (como da linguagem) ser representativo do todo não através da relação signo-significação ou por imanência das

partes umas nas outras e no todo, mas porque cada parte é arrancada ao todo e vem com as raízes, coincidir lentamente com o todo, viola as fronteiras das outras (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 271).

De novo, constatamos a importância do modelo da imbricação (*empiètement*), dessa vez para mostrar que, no coração de cada imagem, como o DNA de cada figura, encontramos não uma falsa negatividade (como aquela que formula uma coincidência tácita consigo mesma), menos ainda uma positividade (como a adenina, guanina, a citosina e a timina), mas a própria doação da história enquanto elemento instituído e atualizável na forma do contato, do quiasma. Eis por que, na curso “A instituição, a passividade (1954-1955)”, no *Collège de France*, Merleau-Ponty aprofunda suas reflexões sobre a noção de instituição, caracterizando-a não como sedimento imutável, não como sobrevivência de um resíduo, mas “como apelo de continuidade, exigência de um porvir” (MERLEAU-PONTY, 1954, p. 124).

Tal significa dizer que, para Merleau-Ponty, o “visível carnal” como um todo é uma “instituição” do tempo enquanto apelo de continuidade. A dificuldade, contudo, é

[...] saber como se instauram “as ideias da inteligência”, como é que se passa da idealidade de horizonte à idealidade “pura”, e por que milagre notoriamente se vem juntar à generalidade natural do meu corpo e do mundo uma generalidade criada, uma cultura, um conhecimento que retoma e retifica os do corpo e do mundo” (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 200).

Para tanto, faz-se necessária uma apresentação desta outra dimensão de uma *Gestalt*, que é o “fundo”, entendido como dimensionalidade invisível da experiência de imbricação (*empiètement*) que caracteriza o fluxo temporal da visibilidade.

4.5 INVISÍVEL COMO SIMBÓLICO: *ENJAMBEMENT*

No lugar mesmo em que as possibilidades disponíveis foram (na forma do quiasma) a carne de cada figura, ocorre bem mais do que a imbricação dos diferentes elementos sensíveis envolvidos. Cada nova figura, doravante, inaugura uma dimensionalidade, a qual tem relação com as figuras anteriores. É como se cada nova figura reclamasse a figura agora ausente. Ou, pela via inversa, é como se a figura antiga ainda continuasse viva, exprimindo-se junto à nova não apenas como uma possibilidade atualizável, mas enquanto um horizonte de ausência. O que exigirá da nova figura a transposição (*enjambement*) de sua carnalidade visível em benefício da “simbolização” do agora ausente. Inaugura-se, assim, uma nova orientação temporal no seio da *Gestalt*; orientação esta que não tem relação com a copresença do tempo enquanto uma possibilidade, mas tem relação com a “instituição” do simbólico, desta transposição (*enjambement*) transgressora das imagens, que permite a elas valerem não apenas como visíveis, mas como índices de uma ausência: domínio da invisibilidade.

Na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty já se ocupava da problemática do simbólico. E não devemos aqui confundir o simbólico com a emergência da vida cultural. A cultura é apenas mais um caso do simbólico em sentido amplo. Este, a sua vez, diz respeito à capacidade de cada figura para recuperar, como horizonte de futuro, o fundo de passado de onde adveio, de sorte a conquistar isso a que o autor denominava, naquele momento, de “orientação histórica”. Em cada movimento de fixação, diz o filósofo (1945, p. 276-7),

meu corpo ata em conjunto um presente, um passado e um futuro, ele secreta tempo, ou antes torna-se esse lugar da natureza em que, pela primeira vez, os acontecimentos, em lugar de impelirem-se uns aos outros no ser, projetam em torno do presente um duplo horizonte de passado e de futuro e recebem uma orientação histórica.

Porquanto o horizonte de futuro nunca coincide de fato com o fundo de passado, a orientação histórica conquistada é sempre ambígua, vazada, o que então explica o escoamento da experiência na direção de uma nova figura e assim sucessivamente. A orientação histórica, portanto, é um movimento sempre inacabado de busca de uma unidade ou síntese nunca conquistada, de onde se depreende um “espaçamento”, uma distância da figura em relação a ela mesma, que chamamos de “falta”. Enquanto fluxo no tempo, cada figura é, portanto, o símbolo de uma virtualidade, a orientação histórica na direção de uma unificação que sempre escoo, resvala, escapa, numa palavra: falta.

Ora, nos textos tardios, Merleau-Ponty retoma a temática desta orientação histórica vazada. Mas, dessa vez, para dizer que toda virtualidade, toda busca simbólica de uma unidade histórica é sempre viabilizada a partir do encontro com o olhar do outro. É este olhar que nos convida a transpor (*enjamber*) todo o visível, “como se” pudéssemos alcançar noutra ponta aquilo de que nos desligamos, ou a que ainda não estamos ligados: o invisível.

Uma vez que vemos outros videntes, não temos apenas diante de nós o olhar sem pupila, espelho sem estanho das coisas, este pálido reflexo, fantasma de nós mesmos, que elas evocam ao designar um lugar ente elas de onde as vemos: doravante somos plenamente visíveis para nós mesmos, graças a outros olhos (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 188).

Por um lado, a presença destes “outros olhos”, desencadeia, em cada figura, uma “lacuna” (1964a, p. 188), a percepção especular de uma ausência que conta ou, como prefere Merleau-Ponty (1964a, p. 188), de uma invisibilidade. Mas, por outro lado, este mesmo olhar estrangeiro mobiliza, em cada figura agora vista, a transposição (*enjambement*) para um domínio de generalidade, o qual define o simbólico.

(...) pela primeira vez meus movimentos não se encaminham para as coisas a serem vistas, a serem tocadas, ou em direção ao meu corpo,

no ato de vê-las e palpá-las, mas dirigem-se ao corpo em geral e por ele mesmo (seja o meu ou o de outrem), pois, pela primeira vez, no seu acoplamento com a carne do mundo, o corpo traz mais do que recebe, acrescentando ao mundo que vejo o tesouro necessário do que ele próprio vê (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 188-189)

Para dizê-lo outra vez, isso que “o corpo traz mais do que recebe”, isso que o corpo acrescenta ao mundo não é outra coisa que a falta desencadeada pelo outro vidente. Mas a falta aqui não é para ser entendida apenas como ausência. Trata-se também de um convite à transposição (*enjambement*) do próprio visível – transposição esta que não é senão o desejo : portal do simbólico. “Movimento, tato, visão aplicam-se, a partir de então, ao outro e a eles próprios, remontam à fonte e, no trabalho paciente e silencioso do desejo, começa o paradoxo da expressão” (1964a, p. 189). A partir do olhar do outro, em função desta guinada temporal na direção da falta, instaura-se o desejo como movimento de transposição do visível, que assim se reverte em simbolismo. E eis aqui o sentido profundo da experiência simbólica, o simbolismo como experiência de criação.

De fato, a falta que nos olha como um vidente outro é um convite à ação, ao deslocamento, à transposição (*enjambement*), a esta travessia do visível ao invisível, do imaginário ao simbólico. Doravante, mais além da atualidade visível, na forma de um duplicação do próprio ser, cada figura reverte-se em símbolo, símbolo de uma ausência – que é a própria invisibilidade.

Merleau-Ponty denomina a esta simbolização (do que para nós mesmos é uma ausência ou invisibilidade) de “ideia”. Noutras palavras: por graça e obra do olhar outro que nos olha, inaugurando a falta (o que é o mesmo que dizer, abrindo-nos uma lacuna), as figuras desdobram-se enquanto horizonte de ideias, armando, em torno da atualidade visível, uma “idealidade, em que a ambiguidade da carne visível mostra-se amplificada, na forma de um “corpo glorioso”, como é o caso da voz, do gesto e da palavra: invisibilidade simbólica. Em uma passagem do manuscrito *O entrelaçamento* – o quiasma, Merleau-Ponty (1964a, p. 195) escreve que:

[...] quando Husserl falou do horizonte das coisas [...] é preciso tomar a palavra rigorosamente; o horizonte, tanto como o céu ou a terra, não é uma coleção de coisas tênues, [...] ou sistema de “potencialidades da consciência”: constitui um novo tipo de ser, um ser de porosidade, de pregnância ou de generalidade, e aquele, diante do qual o horizonte se abre, aí é preso e englobado.

E eis que alcançamos aqui “o ponto mais difícil”, que é o “vínculo da carne e da ideia, do visível e da armadura interior que o vínculo [carnal ou bruto] manifesta e esconde”. Nesse aspecto, em particular, o filósofo (1964b, p. 195) assevera que “ninguém foi mais longe do que Proust ao fixar as relações entre o visível e o invisível na descrição de uma ideia que não é o contrário do sensível, mas que é seu dúplice e sua profundidade”. Afinal, a “literatura, a música, as paixões, mas também a experiência do mundo visível”, todas elas “são tanto quanto a ciência de Lavoisier e de Ampère, a exploração de um *invisível*, consistindo ambas no desvendamento de um universo de ideias”. Aqui, contudo, é preciso reparar que tais ideias “não se deixam separar, como as dos cientistas, das aparências sensíveis, mas erigem-se numa segunda positividade”. É nessa direção que a “ideia musical, a ideia literária, a dialética do amor e as articulações da luz, os modos de exibição do som e do tato falam-nos, possuem sua lógica própria, sua coerência, suas imbricações, suas concordâncias, e aqui também as aparências são o disfarce de ‘forças’ e ‘leis’ desconhecidas”. (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 195-196).

Por certo, é preciso não confundir a idealidade de horizonte, descrita pelo autor (1964a, p. 196-197), com a tese objetivista de que haja “verdades” que estejam “escondidas como uma realidade física que não soubemos descobrir, invisível de fato, que poderemos um dia chegar a ver face a face, e que outros, melhor colocados, poderiam ver já agora, desde que se retire o anteparo que o dissimula”. Não se trata de essências puras, cuja visibilidade dependeria de que suspendêssemos a nossa inserção no mundo empírico, pois “aqui, pelo contrário, não há visão sem anteparo: as ideias de que falamos não seriam por nós mais conhecidas

se não possuíssemos corpo e sensibilidade, mas então é que seriam inacessíveis...”. Ao contrário, se queremos “ter acesso a ela imediatamente, ou deitar-lhe a mão, ou enquadrá-la, ou vê-la sem véus, percebemos perfeitamente que a tentativa é um contrassenso, que ela se afasta à medida que dela nos aproximamos”. Disso resulta que, para Merleau-Ponty, “a explicitação não nos dá a própria ideia, constitui apenas uma versão segunda, derivado mais manipulável”.

Ao contrário de uma leitura objetivista ou subjetivista, para Merleau-Ponty (1964a, p. 198), “(a) ideia é este nível, esta dimensão” que temos à frente quando nos pomos a agir. Não se trata, portanto, de “um invisível de fato, como objeto escondido atrás de outro, não é um invisível *deste* mundo”. Trata-se antes de nossa participação em um mundo em construção, cuja titularidade, porém, não está sequer determinada. “As ideias musicais ou sensíveis”, por exemplo, “exatamente porque são negatividade ou ausência circunscrita, não são possuídas por nós, possuem-nos”. É por esse motivo que “já não é o executante que produz ou reproduz a sonata, é ela que através dele canta ou grita...”. E se, antes, para falar da imbricação (*empiètement*) das imagens visíveis Merleau-Ponty introduziu a figura de um “Ser Bruto”, agora, para falar da idealidade em que estão protendidas, qual horizonte, as nossas ações de transcendência e criação (e que definem o simbolismo), introduzirá a figura do “Espírito Selvagem”. O Espírito Selvagem é o próprio desejo, o movimento de transposição (*enjambement*) motivado pelo olhar outro; a travessia do visível enquanto criação simbólica, abertura de um horizonte de idealidade.

Mas é preciso, segundo ele (1964a, p. 261), não confundirmos o espírito com a ideia filosófica da interioridade, como se estivéssemos nos referindo ao “homenzinho que existe no homem”. Ao contrário, para o filósofo (1964a, p. 312-312), trata-se de

[...] definir o espírito como *outro lado* do corpo – [mesmo porque] não temos ideia de um espírito que não estivesse de par com um corpo, que não se estabelecesse sobre esse solo. [...] O outro lado é para ser compreendido, não como no pensamento objetivo, no sentido de outra projeção do mesmo geometral, mas no sentido de *Ueberstieg* [ultrapassagem, *enjambement*] do corpo em direção a uma

profundidade, a uma dimensionalidade que não é a da extensão [presente] e da transcendência do negativo [fundo retido], mas que é, sim, ultrapassagem em direção ao sensível [futuro].

Nessa argumentação, prossegue o autor (1964a, p. 199) dizendo que “teremos, pois, de reconhecer uma idealidade não estranha à carne, que lhe dá seus eixos, profundidade, dimensões”. Ou, então, teremos de reconhecer que “há uma idealidade rigorosa nas experiências que são experiências da carne”, pois “os momentos da sonata, os fragmentos do campo luminoso, aderem um ao outro por uma coesão sem conceito, do mesmo tipo da que une as partes de meu corpo ou o meu corpo com o mundo”.

Dentre os principais exemplos que Merleau-Ponty fornece para ilustrar o que seria a idealidade de horizonte, o simbolismo em sentido amplo, podemos mencionar a “linguagem falante” – e que na *Fenomenologia da percepção* ele denominava de “fala falante”. Uma vez que nosso corpo não encontra, na atualidade do ser em que está imerso, algo que lhe sirva de solução ao problema introduzido pelo semelhante ou pela copresença de um rastro de passado, lançamos na direção de um horizonte virtual, introduzindo para os nossos semelhantes um uso inédito da atualidade em que estamos inseridos. O inédito não é tanto o resultado de nossa iniciativa, antes um efeito daquilo a que também nossa iniciativa é passiva, como se o uso que introduzimos para a realidade ganhasse vida própria e começasse a nos ensinar nossos próprios movimentos. Eis então a linguagem falante, essa articulação presuntiva estabelecida a partir de nossa carnalidade visível e que, ao ser inaugurada, arrebatava a nossa própria carnalidade para além da posição em que nos encontrávamos enraizados; tal como acontece quando, diante da descrença sobre a capacidade da linguagem para exprimir o que podemos estar sentindo, começamos a falar a esmo e, doravante, os nossos sentimentos parecem transformados pelas próprias palavras que elegemos. A fala falante e todas as ficções semânticas que ela formula constituem uma genuína apresentação do que Merleau-Ponty denomina de espírito selvagem, esse protagonista do tempo enquanto idealidade de horizonte.

4.6 PASSIVIDADE A OUTREM: O REAL COMO PRÉCESSION

Se Élisabeth Roudinesco (1993) nos pode ajudar com um dado biográfico, qual testemunho sobre o estreitamento da amizade entre Merleau-Ponty e Lacan no final da vida do filósofo, talvez resulte menos paradoxal a mudança na perspectiva deste com respeito ao sentido da obra freudiana em geral. Mais do que isso, talvez resulte menos paradoxal a progressiva adesão do filósofo àquilo que ele próprio denominou de uma filosofia do freudismo. Mais além da “interpretação superficial do Freudismo”, diz-nos o autor (1964a, p. 323), trata-se de mostrar que “a filosofia de Freud não é uma filosofia do corpo, mas da Carne”. Por isso, “as associações da psicanálise são, na realidade, ‘raios’ de tempo e mundo”. O que explicaria por que, “(e)m geral, as análises verbais de Freud parecem inacreditáveis porque as realizamos num Pensador. Mas é preciso não realiza-las assim. Tudo se passa no pensamento não convencional” (1964a, p. 294). É como se Lacan (1964) tivesse ajudado Merleau-Ponty a compreender o verdadeiro estatuto das interpretações freudianas, as quais não estão regidas por um princípio ou modelo a priori, mas se deixam conduzir pelo que emerge na livre associação como o símbolo daquilo que, muito antes de estar separado, escondido sob o manto da linguagem, apresenta-se espalhado por toda parte como uma precessão (*précession*). Ora, para Merleau-Ponty, diante dessa doação que nos precede, diante da precessão daquilo que, nesse sentido, repete-se em todos os cantos, vivemos algo que não se confunde com a imbricação (*empiètement*) visível que nos faz aderir a outras figuras. Nem, tampouco, com transposição (*enjambement*) que nos permite simbolizar – qual criação - o fundo invisível que nos falta. Vivemos, sim, algo que – inspirado no texto de Freud (1976) intitulado “Lembrar, repetir, elaborar” - Merleau-Ponty passou a chamar de passividade. Noutras palavras, passividade ante o que se doa por antecipação, como precessão (*précession*). Ora, o que é aqui a precessão? Em que sentido distingue-se daquilo que se doa como falta? Por que exige a passividade? Que consequências se

seguem da admissão da precessão?⁶²

Em seu curso sobre *A instituição, a passividade*, entre os anos de 1956-1955, Merleau-Ponty ocupa-se de refletir sobre o que aprendeu relendo Freud a partir das lentes de Lacan (1964). A leitura segundo a qual, no campo clínico, a repetição não tem relação com a reedição de uma fantasia de defesa contra a angústia da castração, mas é a própria repetição daquilo que exige a defesa, precisamente, a castração, levou Merleau-Ponty a admitir que o fundo de passado não é simplesmente uma imagem retida, que uma intencionalidade haveria de recuperar. Não se trata apenas de um fundo de vividos (*Erlebnisse*) à disposição de um ato (de consciência) que os viria reunir. O fundo de passado é algo que se doa por si mesmo, como um “tempo mítico, onde certos eventos do ‘início’ mantêm uma eficácia contínua” (1964b, p. 43). À diferença das figuras visíveis, junto às quais posso sempre experimentar (de modo imaginário) uma nova orientação espacial, à diferença das ideias de horizonte, por meio das quais sempre posso indicar (de modo simbólico) aquilo que me falta, o fundo de passado ao qual Freud denominou de inconsciente é o que sempre revela

62 Mauro Carbone (2011, p. 122), em sua obra *La chair des images – Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*, apresenta-nos várias pesquisas sobre o emprego merleau-pontyano da noção de précession. Em sua leitura, Carbone privilegia os empregos em que Merleau-Ponty trata de descrever a circularidade que possa existir entre os dois termos de um processo de diferenciação: visível-invisível, o que é – o que se vê e faz ver. Segundo o renomado comentador, “Merleau-Ponty utiliza a palavra ‘precessão’ para descrever as inter-relações entre ‘o que é’ e ‘o que se vê e faz ver’, as quais, conforme ele, definem a visão. Em suma, a definição de Merleau-Ponty concerne a uma precessão que só pode ser recíproca: a precessão do olhar sobre as coisas, como dessas coisas sobre o olhar; precessão do imaginário sobre o ‘atual’ — pois o imaginário orienta e alimenta nosso olhar fazendo-nos ver o atual — assim como a precessão do ‘atual’ sobre o imaginário. Desta forma, o primado de um dos dois termos sobre o outro é *indecidível*”. Da nossa parte, preferimos salientar que o *indecidível* não é a hierarquia em uma relação recíproca. Mas, justamente, a natureza daquilo que é antecipado por cada um dos termos envolvidos na relação, seja ela recíproca ou não. Para nossa interpretação, precessão é o prévio inalcançável em cada doação.

uma orientação (real) da qual não sou o autor, como se alguém tivesse antecipado minhas decisões. Frente a esta, não me ponho ativo, como no caso da imbricação visível com as imagens, ou do preenchimento simbólico do invisível inaugurado pelo olhar do outro. Diante do real experimento uma passividade radical, a qual, segundo Merleau-Ponty, caracteriza o sentido segundo e mais profundo do narcisismo.

(...) há um narcisismo fundamental de toda visão, daí por que, também ele sofre, por parte das coisas, a visão por ele exercida sobre elas; daí, como disseram muitos pintores, o sentir-me olhado pelas coisas, daí minha atividade ser identicamente passividade – o que constitui o sendo segundo de mais profundo do narcisismo: não ver de fora, como os outros veem, o contorno de um corpo habitado, mas sobretudo ser visto por ele, existir nele, emigrar para ele, ser seduzido, captado, alienado pelo fantasma, de sorte que vidente e visível se mutuam reciprocamente, e não mais se saiba quem vê e quem é visto (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 183)

Conforme a passagem acima, o olhar outro nos dá não somente uma falta (invisível). Dá-nos também ele próprio enquanto vidente, o que nos conduz à condição passiva de “objetos” captados, seduzidos, emigrados em seu benefício, a ponto de experimentarmos isso que é o contrário de uma harmonia ou experiência de satisfação, a saber, a diluição em uma generalidade sem que “se saiba quem vê e quem é visto”. Eis o que motivou, nas lições de *O Seminário XI*, o elogio de Lacan à descrição merleau-pontyana deste encontro com o real, com o real do outro enquanto vidente. Tal descrição aproxima-se em muito da forma como Freud caracteriza o encontro com o real da castração, com este traço insondável que bem define o inconsciente em sentido próprio (à diferença do inconsciente sistemático, que seria o inconsciente do desejo, ou, na terminologia de Merleau-Ponty, o invisível)⁶³.

63 Em um artigo intitulado *Esquisse et pulsion: le regard selon Merleau-Ponty* (2013), trato de questionar a leitura equivocada que se

De fato, para Merleau-Ponty, a apresentação do outro vidente não é a configuração de uma figura outra, à qual pudéssemos “ver”, experimentar. Tampouco trata-se da emergência de uma outra figura de nós mesmos, a qual nos levasse à busca simbólica daquilo que nos falta. À diferença da experiência de imbricação (*empiètement*) na carne do mundo, qual vivência de desdobramento sensível no mundo da percepção e da cultura; à diferença da experiência simbólica de transposição (*enjambement*) do visível em benefício de idealidade de horizonte que pudesse preencher a lacuna (a falta) inaugurada pelo olhar outro; o encontro de que agora se trata é muito antes o advento de um “rastro”, o que significa dizer, de algo que se antecipa, que nos precede (*précède*), impondo-nos algo sem que tal necessite ser buscado.

O rastro para nós é mais que o efeito presente do passado. É uma sobrevivência do passado, uma precessão. O rastro e o fóssil: a amonita. O ser vivo já não está lá, mas está quase lá; tem-se dele o negativo, que se lhe relaciona não como o signo à significação, o efeito à causa, mas como algo dele mesmo. E o mineral, reocupando o vazio, refaz o animal em quasi. [...] Ora, essa relação do rastro com o rastreado é a que encontramos na embriogenia (a ortogenia do indivíduo) e na filogenia (a embriogenia do filo). O corpo não é compreensível no atual (atualismo). Espessura do passado, Grundbestand (elemento fundamental) do corpo real”. (MERLEAU-PONTY, 1959, p. 436-437)

Merleau-Ponty identifica aqui, com a ajuda de uma perspectiva

fez desta passagem acima citada, como se a diluição do eu e do outro na experiência da passividade tivesse relação com alguma sorte de harmonização imaginária, como costuma suceder nas leituras psicanalíticas de Merleau-Ponty à despeito dos comentários de Lacan.

freudiana, a ideia de um real, cuja característica constitutiva é justamente sua capacidade para antecipar uma orientação temporal. À diferença do sensível (enquanto um negativo que se doa no quiasma), os rastros não estão investidos de uma historicidade. Ou, ainda, os rastros não se apresentam como uma série temporal. São antes ocorrências intemporais, porquanto, toda vez que a tocamos, elas sempre nos revelam algo que as precedeu e que nunca lograremos alcançar.

A ideia freudiana do inconsciente e do passado como “indestrutíveis” como “intemporais” = eliminação da ideia comum do tempo como uma “série *Erlebnisse*”: - Existe o passado arquitetônico. cf Proust: Os verdadeiros espinheiros são os espinheiros do passado [...]. Esse “passado” pertence a um tempo mítico, o tempo antes do tempo, a vida anterior “mais longe que de Índia e a China.” (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 296)

Trata-se aqui daquilo a que Merleau-Ponty denominou de “fundo imemorial do visível” (MERLEAU-PONTY, 1964b, p. 86), entendendo-se por isso não simplesmente aquilo que nos faz ver (o visível), ou o que nos torna vistos (em nossa invisibilidade), mas o que se impõe a nós como um tempo mítico, formado por um resto ou rastro que não podemos escrever como representação.

Em *O olho e o espírito*, Merleau-Ponty (1964b, p. 87) diz-nos que “(...) teria dificuldade de dizer onde está o quadro que eu olho. Porque eu não o olho com se olha uma coisa, não o fixo em seu lugar, [...] eu vejo segundo ele ou com ele mais do que vejo.” Há no quadro, assim como na amonita, o rastro daquilo que precede-me, não como imagem, como outro eu mesmo, mas como generalidade, da qual eu mesmo não me distingo – e a que Merleau-Ponty chama de outrem (*autrui*).

Outrem não é tanto uma liberdade vista de fora como destino e fatalidade, um sujeito rival de outro sujeito, mas um prisioneiro no circuito que o liga ao mundo, como nós próprios, e assim também ao circuito que o liga a nós – E este mundo nos é comum, é intermundo

– E mesmo a liberdade tem sua generalidade, é compreendida como generalidade: atividade não mais o *contrário* de passividade (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 322-323).

Outrem (*autrui*) não deve ser confundido com o outro (imaginário) que vejo, ou com o outro (simbólico) que me torna visto (em minha invisibilidade). Conforme a expressão de Merleau-Ponty (1960, p. 118):

(...) meu olhar tropeça, é circundado. Sou investido por eles, quando julgava investi-los, e vejo desenhar-se no espaço uma figura que desperta e convoca as possibilidades de meu próprio corpo como se se tratasse de gestos ou de comportamentos meus (...). Tudo se passa como se as funções da intencionalidade e do objeto intencional se encontrassem paradoxalmente trocadas. O espetáculo convida-me a tornar-me espectador adequado, como se um outro espírito que não o meu viesse repentinamente habitar meu corpo, ou antes, como se meu espírito fosse atraído para lá e emigrasse para o espetáculo que estava oferecendo para si mesmo. Sou apanhado por um segundo eu mesmo fora de mim, percebo outrem..." (1960, 118; grifos nossos).

Segundo o que já se disse noutro trabalho⁶⁴, o contato com outrem não se apoia na analogia que eu possa fazer entre meu poder vidente e o poder vidente de alguém diferente. Ela se apoia no fato de que, para mim, o olhar de meu semelhante não é distinto de minha própria passividade frente a ele. É precisamente aqui que percebo outrem, que é não apenas esse eu mesmo fora de mim, mas, simultaneamente, eu mesmo como seu outro, como outrem de alguém: “os olhares que eu deitava no mundo, como o cego tateia os objetos com sua bengala, alguém os apreendeu pela outra ponta, e os volta contra mim para me tocar por minha vez” (1969, 187).

Ora, ante este olhar que se apresenta para mim como rastro de

64 Refiro-me ao trabalho “Outrem em Merleau-Ponty e em Husserl” (Müller, 2010)

algo que me precede, que se doa como uma antecipação com a qual não posso me nivelar, o que sucede a mim é o descentramento. E, de fato, vai dizer Merleau-Ponty, o problema de outrem é o do descentramento e não o do enfrentamento face a face de dois sujeitos: “o que está diante de nós é objeto. É preciso compreender bem que o problema [de outrem] não é este. É o de compreender como eu me desdubro, como eu me descentro” (1969, 187-8).

4.7 CONSEQUÊNCIA ONTOLÓGICA

Descrita como Carne, o que significa dizer, como tecido sensível, qual rizoma, que se dobra em pelo menos três dimensões distintas, a Gestalt não se confunde com a ideia de um todo regular, cujas leis constitutivas pudessem ser determinadas e cujos desdobramentos pudessem ser antecipados. Nesse sentido (1964a, p. 259), “qualquer Psicologia que reponha a *Gestalt* no quadro do ‘conhecimento’ ou da ‘consciência’ erra o sentido da *Gestalt*”. Entendido como Carne, a *Gestalt* é, ao menos e simultaneamente, três direções distintas que uma figura pode tomar em um fluxo temporal. Trata-se do que pode imbricar-se (*s’empièter*) noutras figuras, fazendo-se aí vidente, partícipe do mundo sensível (seja ele natural ou languageiro, enfim, imaginário). Como também aquilo que pode transpor-se (*s’enjamber*), fazendo-se símbolo da falta sulcada (como fundo invisível) pelo olhar de outro vidente. Até o limite em que se experimentará passiva face aquilo que o outro vidente – agora como outrem (*autrui*) – doará enquanto rastro, antecipação (*précession*) de um tempo mítico, incontornável, o qual impede que uma *Gestalt* seja a cada vez e para sempre uma síntese acabada, fechada, restando então como um todo aberto, sem articulador, sem síntese. E eis que se alcança aqui a principal consequência ontológica da leitura que Merleau-Ponty emprestou à noção de *Gestalt*: a concepção de um modelo para se pensar a formação e desdobramentos de uma totalidade, que dispensa a ideia do acabamento e da síntese. Doravante, segundo nos diz Merleau-Ponty (1954, p. 173): “[as] totalidades [são] exatamente tal como

as oferecem a percepção: totalidades imperfeitas e inacabadas ou muito perfeitas, atrofiadas ou hipertrofiadas”, enfim, “*Gestalten*”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENNINGTON, Geoffrey, 2002. “Desconstrução e Ética”. In: **Desconstrução e Ética: ecos de Jacques Derrida**. Org. Paulo Cesar Duque-Estrada. RJ: PUC; SP: Loyola.
- BERGSON, Henri. **Matière et mémoire**, 92. ed. - Paris: PUF, 1968
- BLANCHOT, Maurice. 1987. O olhar de Orfeu, In: _____. **O espaço literário**. Rio de Janeiro, Rocco.
- BRENTANO, Franz. **Psychologie du point de vue empirique**. Paris: Aubier, 1874.
- CARBONE, Mauro. **La chair des images** – Merleau-Ponty entre peinture et cinéma. Paris, Vrin. 2011
- DESCARTES, René. Meditações, In: _____. **Descartes**, Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior - 2. ed. - São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores)
- FERRY, Luc. O momento kantiano: o sujeito da reflexão , In: _____. **Homo aestheticus**, trad. Eliana Maria de Melo Souza - SP: Ensaio, 1994
- FINK, Eugen. La philosophie phénoménologique d’Edmund

Husserl face a la critique contemporaine, In: **De la phénoménologie**, Paris: Minuit, 1966

FICHTE, J. G. **Doutrina da Ciência**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. – São Paulo: Abril Cultural, 1980,

FREUD, Sigmund. (1914g) Recordar, repetir e elaborar. In: **Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Estabelecida por James Strachey e Anna Freud. Trad. José Otávio de Aguiar Abreu. SP: Imago. Vol. XII. 1976

GILSON, Étienne. **La psychologie descriptive selon Franz Brentano**. Paris: Vrin. 1955

GUILLAUME, Paul. **La psychologie de la forme**. Paris: Flammarion, 1937

HERDER, Johann Gottfried. **Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad**. Trad. J. Rovira Armengol - Buenos Aires: Losada, 1959

HUSSERL, Edmund. **Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo**. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1893

_____. 1900-1. **Investigaciones Lógicas**. Trad. Jose Gaos, 2.ed. Madrid: Alianza, [s.d.], V. I.

_____. 1900-1. **Investigaciones Lógicas**. Trad. Jose Gaos, 2.ed. Madrid: Alianza, [s.d.], V. II.

_____. **L'idée de la phénoménologie**. Trad. Alexandre Lowit, 4. ed. – Paris: PUF, 1990

_____. **Formal and transcendental logic**. Trad. Dorian Cairns – The Haag: M. Nijhoff, 1969.

_____. **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica**. Trad. José Gaos – Ciudad del México: Fondo de Cultura Económica, 1949

_____. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma**

filosofia fenomenológica. Trad. Márcio Suzuki. Prefácio de C.A. Moura. SP: Ideias e Letras, 2006.

_____. **Erste Philosophie.** – Haag: Martinus Nijhoff, 1956, p. 390 (Husserliana, Bd. VII)

_____. **Meditações cartesianas:** introdução à fenomenologia. Trad. Maria Gorete Lopes e Souza. Porto, Rés, 1931

_____. **La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale.** Trad. Gérard Granel. – Paris: Gallimard, 1976.

_____. **Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures.** Livre second, Trad. E. Escoubas. – Paris: PUF, 1982

_____. **Renversement de la doctrine copernicienne: la Terre comme arche-originare ne se meut pas.** Trad. D. Franck, D. Pradelle et J. F. Lavigne – Paris: Minuit, 1989.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura.** Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, 2.ed. - São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. **Crítica da faculdade do juízo.** Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. - RJ: Forense Universitária, 1993.

_____. Primeira Introdução à crítica do juízo, In: TERRA, Ricardo (Org.) **Duas introduções à crítica do juízo.** Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. – SP: Iluminarias, 1995.

KOFFKA, Kurt. **Princípios de Psicologia da Gestalt.** Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Edusp/Cultrix, 1927

_____. **Perception, an Introduction to the Gestalt Theory.** Psychological Bulletin, 1922.

KÖHLER, Wolfgang. **Psicologia da Gestalt.** Trad. David Jardim. Belo Horizonte: Itatiaia, 1947.

_____. **Köhler: textos selecionados.** Coletânea de Arno Engelmann, Trad. José Severo de C. Pereira e outros – SP: Ática, 1978,

(Col. Grandes Cientistas, 4)

LACAN, Jacques. **O seminário**. Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Trad. M. D. Magno. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1964

LEBRUN, Gérard. A dissolução da finalidade técnica: B) A reflexão como método da filosofia, In: _____. **Kant e o fim da metafísica**, trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura - São Paulo: Martins Fontes, 1993, pp. 359-400

LEVINAS, Emmanuel. 2000. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70.

_____. 1967. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget.

LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, (Coleção Os Pensadores). 1690

MERLEAU-PONTY, Maurice. **La structure du comportement**. Paris: Puf, 1942.

_____. **Phénoménologie de la perception**. Paris, Gallimard, 1945.

_____. **Resumo de cursos na Sorbonne: psicossociologia e filosofia**. Trad. Constança Marcondes César e Lucy Moreira César. São Paulo: Papirus, 1949a.

_____. **Resumo de cursos na Sorbonne: filosofia e linguagem**. Trad. Constança Marcondes César e Lucy Moreira César. São Paulo: Papirus, 1949b. Pereira. SP: Cosac & Naify, 2004.

_____. **L'institution, la Passivité**. Notes de cours au Collège de France (1954-1955). Preface par Claude Lefort. Paris, Belin, 1954.

_____. **La nature**. Resume du course au Collège de France. Éta-

bli par Domenique Séglaard. Paris: Seuil 1959.

_____. **Signes**. Paris: Gallimard. 1960.

_____. Candidature au Collège de France - Un inédit de Merleau-Ponty. **Revue De métaphysique et de morale**, (67): pp. 401-409. 1962

_____. **Le visible et l'invisible**. - Paris: Gallimard, 1964a

_____. **L'œil et l'esprit**. - Paris: Gallimard, 1964b .

_____. **O Olho e o Espírito**. Tradução de Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo, Cosac & Naify, 2004.

_____. **Sens et non-sens**. Paris, Nagel, 1966.

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

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. A ciência e a reflexão radical. **Manuscrito**, Revista de Filosofia do Centro de Lógica, Epistemologia e História da UNICAMP, 1(1):131, 1977)

_____. **Crítica da razão na fenomenologia**. São Paulo: Edusp - Nova Stella, 1989

MÜLLER, Marcos José. **Esquisse et pulsion: le regard selon Merleau-Ponty**. Chiasmi Internacional. v. 14. p. 115-135. 2013

_____. Outrem em Husserl e em Merleau-Ponty. In: BATTISTI, César (org). **Às voltas com a questão do sujeito** – posições e perspectivas. Toledo, Ediunioeste. p. 335-358. 2010

_____. “Merleau-Ponty e a leitura gestálticas da teoria husserliana da temporalidade”. **Veritas**. Porto Alegre (impresso), v.58, p. 499-527. 2014

PETERS. Zur Entwicklung der Farbenwahrnehmung, **Fortschritte der Psychologie**, 1915.

ROUDINESCO, Élisabeth. **Jacques Lacan. Esquisse d'une vie**,

histoire d'un système de pensée, Paris, Fayard. 1993

SCHELLING, F. W. J. **Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie**. – Stuttgart: Phillip Reclam: 1988

_____. **Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos com ella relacionados**. Edición Bilingue. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. – Barcelona: Anthropos; Madrid: Ministerio de Edcación y Ciencia, 1989

_____. **Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo**. Trad. R R. Torres Filho, 3. ed. – São Paulo: Nova Cultural, 1979, (Col. Os Pensadores)

SOKOLOWSKI, Robert. **The formation of Husserl's concept of constitution**. The Hague: M. Nyhoff, 1970

WERTHEIMER, M. . Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt. **Psychologische Forschung**, v. II, n. 4, p. 301-350. 1923

ZIZEK, Slavoj e DALY, Glyn. 2006. **Arriscar o impossível**. Conversas com Zizek. Trad. Vera Ribeiro. SP: Martins Fontes