

Elizia Cristina Ferreira

O IRREFLETIDO: Merleau-Ponty nos limites da reflexão

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de doutora em Filosofia
Orientador: Prof. Dr. Marcos José Müller-Granzotto

Florianópolis
2012

Aos meus pais Onivaldo e Neilde.

AGRADECIMENTOS

Quantas Elizias eu não fui durante a gestação desse trabalho? Se somos todos histéricos, como Ponty me ensinou, estive nos limites da histeria pelas inúmeras pontes outrem-outrem que atravessei... Em cada uma delas não fui eu, fui amiga-amante-filha-irmã-capoeira e não fosse isso, essa (hipó)tese quase que não era também... Agradeço, portanto:

Ao programa Reuni, pela bolsa de ensino fornecida.

À CAPES, pelo financiamento do estágio doutoral no exterior, através do PDEE.

Ao meu (des)orientador, professor Marcos José Müller-Granzotto, pela generosidade intelectual, pela gentil orientação de todos estes anos, pelos descaminhos que me mostrou possíveis e, novamente, quisera meu texto por lá passasse.

Ao professor Renaud Barbaras, pela sabedoria calma com a qual acolheu a mim e as minhas inquietações durante o estágio doutoral.

Aos professores Celso Braidia e Cláudia Drucker, pela honesta participação em minha banca de qualificação e ao longo do meu percurso acadêmico, ambos presentes mesmo na ausência de minha não-solidão de trabalho, quantos diálogos imaginários tivemos...

Ao professor e amigo Claudinei, pela leitura, pelo apoio desde há muito, pelos textos, pela paixão por Merleau-Ponty.

Ao professor Duane Davis pela leitura atenciosa de meu texto, pelas indicações e conversas.

Aos meus pais, Onivaldo e Neilde, por tudo que já não coube uma vez, amor, apoio, financiamento, fé, acolhimento na incompreensão, colo... À minha mana Bruna, pelo carinho, pela alegria, pelos últimos tempos... Aos meus muitos tios e tias, primos e primas.

Ao Felipe, pelo amor partilhado até o fim, para quem muitas dessas palavras quiseram um dia fazer sentido, pelo apoio e por tanto...

Aos amigos de tempos primordiais, de infância, da aurora de minha vida que os anos fazem sempre retornar, Deni, Celso, Fábio, Raquel, Viva, Carlos, Camila.

Aos amigos que moram comigo na filosofia, pelas vezes que ficamos, mas especialmente, por todas aquelas em que saímos de casa mundo afora...

.... à Fabinha pela amizade sem fim, pelo amor, pelo zelo e por tanto de mim;

à Kelly analista amiga minha, por acolher com bom humor minha loucura, pelo apoio irrestrito nas horas mais tensas e nas mais alegres também, pela sabedoria de vida, pela Sophi e por tanto mais;

ao Lindo, pela amizade tranquila, pelo humor discreto, pela Sophi e pelos ‘helps’ nas emergências;

ao Marcos, pela amizade compreensiva, calma e simples;

à Gi super ótima, pelo cuidado, pela fé em mim, pelo amor;

à Adri porque “se estais comigo, é porque estou contigo e nós não podemos nos perder”;

à Dani pela amizade na distância;

à Ju pela partilha de ansiedades e de causos, pela energia;

à Marília pela partilha das angústias históricas de uma tese;

ao Cris por seu sorriso, leveza, apoio e tudo mais;

à Cláudia e ao Otávio por nosso grupo de encontros;

à Evânia pelo apoio entusiasmado com o projeto do sanduíche;

ao Evandro e ao Henrique, pelo apoio, conversas e pela leitura carinhosa das primeiras versões deste trabalho.

À simpática rua Ernesto Meyer Filho, pelo colorido de suas flores, pela vizinhança agradável e, principalmente, pelos vizinhos amigos que lá encontrei: ao Pets e à Debs, pela amizade, pelo apoio, pelo carinho, pelos mates, almoços veganos, músicas e bichanos; à Lara, pelo recanto; à Anamaria, pelo apoio.

Aos amigos de promenades parisienses....

às meninas Dê, Lê, Dani B., Dani Anjos, Ermê-Linda, Paula, Luana, Luiza, Maria, pela partilha de vivências, pelo carinho...

ao Thomaz o estrangeira-mente familiar, pela amizade acolhedora, atenciosa e delicada;

ao Dani pela alegria;

à Id, Hélio, Leon, Marcelo e à mana Michele, égua!, por quando exploramos Bréhat e por muito mais;

ao Heraldo por que me abraçou com seus poemas e não soltou mais.

À Paris, por me encher os olhos enquanto eu buscava por Merleaus em suas frestas...

À Liliani e à Patrícia, pela amizade e pelo lar aberto e aconchegante quando retornei.

À Angélica e ao Alexandre, pelo pedaço de sonho que guardaram para mim, pelas conversas dessa reta final, pelo alimento saboroso e nutritivo!

À capoeira, por ter me ensinado sobre o corpo habitual e sobre o corpo objetivo, por ter tomado conta do m(eu) corpo, pelos amigos que

me deu, por me salvar da teoria quando necessário. Viva Pastinha, viva Bimba, viva Suassuna e viva Gazinho, mestre meu, a quem agradeço pela pedagogia de ensinar e pela amizade. Viva Miriam, pela amizade, apoio, pelo incentivo, minha personal-friend.

Viva Lara pela troca, Lizi pelo cuidado e Chef pela doçura! Viva ao grupo Cordão de Ouro, à ginga, ao axé, ao samba de roda, ao maculêlê e ao grupo Beribazu! Agradeço aos demais amigos das rodas da vida, Drica, Dimi, Urso, Malvada, Poti, Fabinho, Ronaldo, pelos golpes de amizade e afeto, pelo axé!

Pois não há uma só de minhas ações, um só de meus pensamentos mesmo errôneos que, no momento em que aderir a eles, não tenham visado um valor ou uma verdade e que não conservem, conseqüentemente, sua atualidade na seqüência de minha vida, não apenas enquanto fato inapagável, mas ainda como etapa necessária em direção às verdades ou aos valores mais completos que a seguir eu reconheci. Minhas verdades foram construídas com estes erros e os arrastam em sua eternidade.

(Maurice Merleau-Ponty, A fenomenologia da percepção)

Há-de que eu certo não regulasse, ôxe? Não sei, não sei. Não devia de estar lembrando isto, contando assim o sombrio das coisa. Lenga-lenga! Não devia de. O senhor é de fora, meu amigo mas meu estranho. Mas, talvez por isso mesmo. Falar com o estranho assim, que bem ouve e logo longe se vai embora, é um segundo proveito: faz do jeito que eu falasse mais mesmo comigo.

(João Guimarães Rosa, Grande Sertão: Veredas)

Resumo:

FERREIRA, Elizia Cristina. **O irrefletido: Merleau-Ponty nos limites da reflexão.** 226p. Tese (Doutorado) – Programa de pós-graduação em Filosofia. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

O presente trabalho pretende ser uma cartografia do conceito de *reflexão*, cuja demarcação será feita a partir do território da obra de época do filósofo francês Maurice Merleau-Ponty (Estrutura do Comportamento, Fenomenologia da Percepção, Prosa do Mundo e Visível e Invisível) considerando, quando necessário, o pensamento do alemão Edmund Husserl como o limite de sua fronteira. A *epoché*, ou redução fenomenológica, será o principal instrumento cartográfico para delimitar dois importantes territórios, a saber, aqueles referentes aos conceitos de *reflexão* e de *irrefletido*. Partindo desta metáfora do mapa, têm-se as seguintes possibilidades cartográficas: a primeira, husserliana, entende que o território do irrefletido pode ser plenamente conquistado pela reflexão na e por meio da *epoché* — o que, em hipótese alguma, significaria negligenciar a existência do primeiro —; e a merleau-pontyana, que parece sugerir, no lugar de uma subsunção plena de um território por outro, uma “justaposição” na qual reflexão e irrefletido se complementam, motivam e se determinam reciprocamente. Quando se atenta para o método fenomenológico, fica evidente que se está diante de um tipo de investigação que conduz ao problema da subjetividade. Ainda que a questão motivadora de sua elaboração possa passar por uma questão epistemológica e se vincule mais com a possibilidade de “como é possível” conhecer, ela radica ao fim, no *conhece-te a ti mesmo* socrático, nem que seja para saber *como podes conhecer* os demais objetos. O método conduz, então, ao problema do *sujeito filosofante*. Por conta disso, a investigação da relação entre os projetos de uma *reflexão radical* e de uma *sobrerreflexão* (postulados por Merleau-Ponty) aos cânones da noção husserliana de redução aqui empreendida, terá como pano de fundo a seguinte pergunta: a reflexão leva ao autoconhecimento?

Palavras-chave: reflexão – irrefletido – redução fenomenológica – sobrerreflexão

Abstract:

FERREIRA, Elizia Cristina. **The unreflecting: Merleau-Ponty in the boundaries of the reflection.** 226p. Thesis (PhD) – Programa de pós-graduação em Filosofia. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

This study intends to be a cartography of the reflection's concept, the demarcation will be made from the territory of the french philosopher Maurice Merleau-Ponty's work ("Structure of Behavior", "Phenomenology of Perception", "Prose of the World" and "Visible and Invisible") and, when necessary, the german philosopher Edmund Husserl's thought will be considered as the limit of its boundary. The *epoché*, or *phenomenological reduction*, is the main mapping tool to delineate two major areas, namely those related to the concepts of *reflection* and *unreflecting*. Building on this metaphor of the map, we have the following cartographic possibilities: first, the husserlian, that believes in the possibility that the unreflecting can be fully achieved by reflecting on and through the *epoche* — this, under any circumstances, means denying the unreflecting's existence—; second, the Merleau-Ponty's way, which seems to suggest, instead of a full subsumption of a territory on the other, a "juxtaposition" in which reflection and unreflecting complement and motivate each other reciprocally. Considering the phenomenological method, it is evident that we are facing a kind of research that leads to the subjectivity's problem. Even though, the question that motivates it's elaboration might be considered an epistemological one and be linked more with the possibility of "how the knowledge is possible", it finally lies in the *socratic's know-yourself*, even if it is to learn how *you can* know things. The method leads, then, to the *philosophing subject's* problem. For this reason, the investigation of the relationship between the projects of a *radical reflection* and a *surréflexion* (postulated by Merleau-Ponty) to the canons of the husserlian's notion of reduction undertaken here, will have as its background the following question: the reflection leads to self-knowledge?

Key-words: reflection - unreflecting - phenomenological reduction - *surréflexion*

SUMÁRIO

PREFÁCIO	10
INTRODUÇÃO	13
1. NATURALISMO E ATITUDE NATURAL	25
1.1. A crítica ao naturalismo	25
1.1.1. <i>Atitude natural, atitude naturalista e tese da atitude natural</i>	33
1.1.2. <i>O naturalismo na “Structure du Comportement”</i>	44
1.2. A reflexão da atitude natural	54
1.2.1. <i>A dialética das três ordens</i>	55
1.2.2. <i>Uma fenomenologia da tese naturalista</i>	63
2. ATITUDE NATURAL: A REFLEXÃO RADICAL	73
2.1. O problema e a necessidade do método	73
2.1.1. <i>Epoché e redução</i>	74
2.1.2. <i>A redução eidética</i>	81
2.1.3. <i>A essência</i>	92
2.1.4. <i>A redução e a reflexão radical</i>	97
2.2. Transcendental e redução transcendental	102
2.2.1. <i>Redução transcendental</i>	104
2.2.2. <i>O “verdadeiro” transcendental</i>	109
2.2.3. <i>O corpo como termo da redução</i>	114
3. IRREFLETIDO E COGITO: A AMBIGUIDADE CONSTITUTIVA	125
3.1. Reflexão e cogito em Sartre	126
3.1.1. <i>Consciência e ego — a analítica de Sartre</i>	127
3.1.2. <i>A teoria das ações, estados e qualidades: a constituição do ego</i>	132
3.2. Reflexão e cogito em Merleau-Ponty	139
3.2.1. <i>Cogito e a noção de corporeidade</i>	142
3.2.2. <i>O cogito tácito e o cogito expresso: o problema da linguagem reflexão</i>	154
4. A SOBRRERREFLEXÃO E O QUIASMA	167
4.1. A má-ambiguidade do cogito tácito: o idealismo escondido de PhP	169
4.1.1. <i>A idealidade da temporalidade</i>	173
4.1.2. <i>A idealidade da alteridade</i>	182
4.2. A sobrerreflexão (surréflexion) e a redução fenomenológica ..	191
4.2.1. <i>A revisão da noção de essência</i>	192
4.2.2. <i>O transcendental e o quiasma</i>	202
CONCLUSÃO	211
REFERÊNCIAS	221

PREFÁCIO

Se as considerações que se seguem devessem ser resumidas, diria que se trata, aqui, de uma tese sobre a determinação do conceito de *reflexão*. No uso cotidiano dessa palavra, de acordo mesmo com as acepções encontradas em qualquer dicionário, a reflexão é o resultado do ato de refletir, de voltar-se sobre algo. É a aplicação da atenção, do pensamento sobre um determinado conteúdo. Portanto, há ao menos dois termos envolvidos nessa definição: um ato e um conteúdo sobre o qual ele se volta. Além destes, se formos mais adiante, é possível também incluir um terceiro, a saber, a teoria: a expressão da reflexão em afirmações acerca do conteúdo sobre o qual se refletiu inicialmente.

Disso se pode concluir que uma reflexão teórica constitui um movimento no qual se passa de uma apreensão despreocupada de um objeto e/ou de um tema para um novo tipo de apreensão contemplativa. Nesse caso, o conteúdo investigado é apreendido de, pelo menos, três maneiras distintas: primeira, quando ele ainda não era objeto da reflexão, pode ser uma experiência, um pensamento, etc., trata-se de uma maneira *irrefletida*; depois sob a perspectiva *reflexiva*, quando ele atrai nossa atenção por algum motivo, nela surgirão as incógnitas e as evidências dadas na sua apreensão primeira e, por fim, na apreensão *refletida*, naquela em que já se está de posse dos raciocínios e conclusões aos quais a reflexão chegou. Esta nova ‘experiência’ reflexiva/refletida procurará esclarecer qualquer coisa que se considere obscura na apreensão imediata e despreocupada.

É evidente que a reflexão nem sempre é exclusivamente teórica. Ora, ela pode ter em vista alguma solução prática tanto em termos científicos quanto na produção de artefatos úteis à vida cotidiana ou mesmo em questões éticas e morais. Importa aqui, contudo, esta acepção teórica que constitui um retorno sobre algo que se contempla a fim de tão somente conhecê-lo e *expressar* o que se pode observar de modo organizado na *teoria*. Em todo caso, a capacidade de refletir é uma potência de se desviar da experiência primitiva que se tem de algo (aquilo sobre o que se reflete) em direção a uma experiência reflexiva.

Se me fosse permitido incrementar este brevíário, acrescentaria que, em relação à análise do conceito de reflexão, a inquietação que move esta pesquisa diz respeito às condições de possibilidade de um autoconhecimento, tomado enquanto a determinação do que é o sujeito, suas experiências e representações e o mundo a que elas se referem. Isto é, considerando o caso em que, na reflexão, o conteúdo é a consciência (que se supõe ser também aquela que age, que empreende o ato

reflexivo), existe alguma diferença em relação a qualquer outra empreitada reflexiva? Ou encontraria ela alguma dificuldade na medida em que, aparentemente, aquele que a empreende está envolvido no problema?

A princípio, assim colocada, esta questão tem um cunho bastante psicologista. E, de fato, enquanto não estiver de posse de uma *apreensão refletida* consistente acerca do problema, trata-se de um mal necessário colocar todas as barreiras que tal sorte de investigação pode encontrar no seu desenvolvimento. Em verdade, esse problema tem a ver com a pretensão de rigor científico para a reflexão que investiga a subjetividade. O produto de uma reflexão como esta, na medida em que ela pretende ser rigorosa, não pode se reduzir à subjetividade daquele que reflete. Enquanto resultado de uma produção científica ele tem de ser universalmente válido. O conceito de subjetividade aí alcançado deverá valer para todo sujeito consciente de si.

Em termos contemporâneos esta questão encontra uma formulação menos problemática, nas discussões que envolvem o naturalismo e/ou o cognitivismo, tais como as que motivaram a psicologia comportamental, a saber, o da possibilidade de se apreender a experiência subjetiva desde a perspectiva da “terceira pessoa”. Algo como um estado mental, interno só pode ser avaliado por aquele que o experiencia, no entanto, suas manifestações externas podem ser observáveis por um espectador que não seja o próprio sujeito do ato em questão. As descobertas aí realizadas portariam o rigor científico passível de generalização. Neste caso, entretanto, a bem da verdade, a reflexão não quer ser uma “volta sobre si”, mas justamente constitui a tentativa de uma análise de dados objetivos.

Tal hipótese, em sendo realizável, ainda que trouxesse problemas, anularia o aqui posto à reflexão. Ela serve apenas para esclarecer o que entendo por pretensão científica, na medida em que funciona como o exemplo de uma tentativa de alcançá-la. Em todo caso, ela ainda não resolveria o problema da possibilidade de uma reflexão acerca da *autoconsciência*, exatamente por não pretender fazê-lo. Sendo assim, ainda resta compreender como fica a relação entre a consciência de si e de mundo antes da reflexão (irrefletido) e a definição a que se chega depois dela. Não se trata, aqui, de negar a possibilidade de realização das pretensões de cientificidade para este tipo de investigação da consciência que costuma ser designada por investigação em primeira pessoa. Este problema já foi discutido por Husserl de modo muito competente em *Idéias I*, visando justamente à relação entre o sujeito psicológico e o *eu puro* fenomenológico enquanto descrição dos vividos

da consciência. O que pretendo pode ser considerado como uma avaliação de perdas e danos, na medida em que se questiona acerca dos possíveis problemas dessa relação? Quais são os sacrifícios a que se deve submeter o particular (e com ele o sujeito ou a subjetividade individualmente considerada) para que o télos filosófico-científico seja alcançado?

As pretensões desta tese se ramificam e, portanto, já não podem ser postas num breviário. Por um lado, ela é uma reflexão sobre a reflexão; por outro, é uma reflexão sobre a consciência tanto do ponto de vista da definição deste conceito, quanto do ponto de vista da possibilidade de autoconsciência. Afinal, na medida em que se parte da hipótese de que quem empreende a reflexão a procura de estabelecer uma definição de consciência é a consciência ela mesma, ainda que particularmente considerada, parece que a possibilidade de se determinar tal conceito esteja intimamente vinculada com a possibilidade de a consciência ser consciente de si. Será preciso, então, encontrar elementos para entender qual a relação que se estabelece entre a consciência que se descobre na reflexão e aquela que reflete e explicar enfim, o que seria essa noção de “consciência particularmente determinada”.

Por fim, um último esclarecimento deve ser feito: para me referir as algumas obras de Merleau-Ponty, me valerei das abreviações comumente utilizadas: “*La structure du comportement*” (SC), “*Phénoménologie de la perception*” (PhP) e “*Le visible et l’invisible*” (VI), “*Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*” (PP).

INTRODUÇÃO

DO RIGOR DA CIÊNCIA

... Naquele Império, a Arte da Cartografia alcançou tal Perfeição que o mapa de uma única província ocupava toda uma Cidade, e o mapa do império, toda uma Província. Com o tempo, esses Mapas Desmesurados não foram satisfatórios e os Colégios de Cartógrafos levantaram um Mapa do Império que tinha o tamanho do Império e coincidia pontualmente com ele. Menos Afeitas ao Estudo da Cartografia, as Gerações Seguintes entenderam que esse dilatado Mapa era Inútil e não sem Impiedade o entregaram às Inclemências do Sol e dos Invernos. Nos desertos do Oeste perduram despedaçadas Ruínas do Mapa, habitadas por Animais e por Mendigos; em todo o País não há outra relíquia das Disciplinas Geográficas.

(Jorge Luiz Borges, Museu)

O presente trabalho pretende ser uma cartografia do conceito de reflexão, cuja demarcação será feita a partir do território da fenomenologia merleau-pontyana considerando, quando necessário, a husserliana como o limite de sua fronteira. A *epoché*, ou redução fenomenológica, será o principal instrumento cartográfico para delimitar dois importantes territórios, a saber, aqueles referentes aos conceitos de reflexão e de irrefletido. Partindo desta metáfora do mapa, têm-se as seguintes possibilidades cartográficas: a primeira, husserliana, entende que o território do irrefletido pode ser plenamente conquistado pela reflexão na e por meio da *epoché* — o que, em hipótese alguma, significaria negligenciar a existência do primeiro —; e a merleau-pontyana, que parece sugerir, no lugar de uma subsunção plena de um território por outro, uma “justaposição” na qual reflexão e irrefletido se complementam, motivam e se determinam reciprocamente.

Guiada pelo lema de “voltar às coisas mesmas”, a fenomenologia — tal como foi formulada por seu fundador, Edmund Husserl (1859 – 1938) — pretendeu resolver os impasses concernentes a uma teoria do conhecimento enquanto possibilidade de acesso às objetividades ou representações visadas pelo sujeito cognoscente. Ele considerava ingênuas as reflexões filosóficas e científicas tanto

anteriores quanto de sua própria época, por estarem fundadas no âmbito da *tese da atitude natural*, que, em suma, trata-se da tentativa de explicar causalmente nossa experiência¹. A elas, contrapôs a *atitude fenomenológica* ou *transcendental*, cujo modo de acesso é a *redução fenomenológica*²: método de suspensão de juízos e teses acerca da existência do mundo e das coisas em si mesmas como causa das representações e da possibilidade de conhecer.

A *epoché* (ἐποχή), ou redução fenomenológica, define-se, essencialmente, como um novo tipo de *reflexão* que intenta ser neutra em relação a qualquer tomada de posição, fazendo brotar o *télos* da fenomenologia, a saber, a descrição pura da *consciência* e de seu fluxo de vividos. De um modo geral, a redução tem dois níveis: o *eidético*, transfiguração do fenômeno psicológico em ‘essência’ pura; e o *transcendental*, responsável por purificar os fenômenos psicológicos, transformando-os em *fenômenos irrealis*. Em função dessas reduções, tem-se, no lugar do tradicional par de opostos *real versus ideal*, duas divisões: *fato e essência*, *real e não-real*. A partir dela instaura-se a orientação *neutra* da *atitude transcendental*, que deverá descrever *desinteressadamente* aquilo que *vê* nas relações de conhecimento; de acordo com ela, todo *ato* de conhecimento dirige-se a um *correlato*, a um objeto conhecido, ou, em outras palavras, todo ato de *consciência é intencional*. Nessa perspectiva, a fenomenologia caracteriza-se como uma descrição dos *vividos da consciência*. É somente isto que é lícito fazer após a interdição estabelecida pela redução, cuja consequência última é o desvelamento do *eu puro*: polo instaurador do fluxo de vividos.

Nessa segunda orientação (fenomenológica), *intercepta-se* todas as teses, colocando-as entre parênteses: não se vive mais nelas, mas se efetua atos de *reflexão* sobre elas, apreendendo-as como o ser *absoluto* que são. De agora em diante, vivemos, diz Husserl: “[...] inteiramente nestes atos de segundo nível, cujo dado é o campo infinito do

¹ Essa explicação causal é fundada na pressuposição de juízos existenciais, isto é, no prejuízo de que a existência dos dados empíricos, dos fatos, poderiam fundar o sentido de nossa experiência. Tal pressuposto da tese será melhor esclarecido dos desenvolvimentos ulteriores.

² Explorada de maneira profunda no primeiro tomo de sua obra “Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica” (Doravante citada como “Ideias I”). Vale lembrar, entretanto, que o primeiro aparecimento do conceito de *epoché* se deu nas lições de 1907, intituladas “A ideia da fenomenologia”.

conhecimento absoluto — *o campo fundamental da fenomenologia*” (HUSSERL, 2006, p. 118). Conforme se observa, o método fenomenológico por ele proposto assume explicitamente um caráter reflexivo; aliás, para ele, é apenas nesse registro que a fenomenologia pode se mover. Afinal, as percepções que visam ao próprio *eu* e seu fluxo de vividos, necessariamente são vivências reflexivas, pois são visadas do *eu* sobre *si* e, além disso, pressupõem a *mudança de olhar* de algo dado num momento da consciência para a consciência desse algo.

Em vista disto, o que será problematizado aqui é o conceito de reflexão na fenomenologia, uma vez que, para ela, os vividos de reflexão guardam algum privilégio dentre os vividos da consciência em geral e, por esta razão, constituem a via de acesso aos demais. Não seria mesmo descabido afirmar que, no contexto da proposta fenomenológica, a reflexão filosófica finda por ser uma sorte de auto-reflexão, embora com isto seja possível perguntar: qual o estatuto deste retorno da consciência sobre si? Poderia ele ser operado sem nenhum prejuízo?

Esta questão pode ser pensada sob dois pontos de vista: primeiramente, o do “fenomenólogo” que, ao mesmo tempo em que descreve os vividos da consciência de um modo geral, está a falar sobre si, na medida em que seus vividos também são de consciência³; em segundo lugar, de uma perspectiva mais radical, da própria reflexão enquanto um vivido que participa daquilo que pretende descrever. Apesar de reconhecer que toda reflexão opere uma modificação da consciência, Husserl compreendia que tais experiências reflexivas conservam o sentido e a legitimidade dos vividos sobre os quais se reflete, assegurando à fenomenologia seu rigor científico pela possibilidade inabdicável de explorar a esfera de vividos mediante o modo de reflexão deslindado pela redução fenomenológica.

Husserl dedicou os parágrafos §§ 76 a 80 de *Idéias I*, a uma acurada análise sobre o tema da reflexão, incluindo nesse tópico uma preocupação especial com a interdição de possíveis críticas⁴ em relação às dificuldades da “auto-observação” (*Selbstbeobachtung*) (HUSSERL, 2006, p. 174) – o que interessa bastante ao trabalho. Conforme Ricœur, tal discussão se estende a toda reflexão por meio da seguinte pergunta:

³ Aqui radicaria a diferença arduamente apreensível entre eu empírico e consciência transcendental enfrentada pela reflexão, um dos temas capitais dessa tese e que será retomado ao longo do desenvolvimento desse trabalho.

⁴ Husserl se vale, especialmente, da crítica de H. J. Watt que insurgiria um ceticismo à fenomenologia quanto à possibilidade de sua *reflexão* (HUSSERL, 2006, p. 174).

“a reflexão altera a vivência e seu objeto?”⁵ (RICŒUR in: HUSSERL, 1950, p. 258). Segundo ele, a fim de responder a críticas como essa, Husserl a leva ao absurdo, mostrando que ela se referiria “ao padrão (*étalon*) de uma reflexão absoluta” (HUSSERL, 1950, p. 258)⁶. Apesar de pôr esta questão, ela paulatinamente se resolve, na medida em que, na concepção husserliana, todo fluxo de vividos, com todas as possibilidades de momentos “intencionais” e, também, especialmente os vividos neles trazidos à consciência em eventual modificação e seus *intentionalia*, pode ser submetido a um estudo científico de essência. Segundo ele, os atos reflexivos que estudam o fluxo de vividos são construídos de uma maneira peculiar e entram eles mesmos novamente no fluxo, podendo e devendo tornar-se objetos de análises fenomenológicas, sendo que tais análises são fundadoras de uma fenomenologia geral.

Por seu turno, o fenomenólogo francês Maurice Merleau-Ponty (1908 – 1961) — de um ponto de vista crítico em relação à confiança depositada no resultado da reflexão — propõe uma censura acerca do que considera “ingênuo” na “análise reflexiva”. Na leitura merleau-pontyana, Husserl não teria enfrentado, devida e exaustivamente, o problema do irrefletido, por mais que tenha lançado os fundamentos para a determinação do âmbito de ação da reflexão. Para Merleau-Ponty, a redução husserliana se apresentava como um retorno a uma consciência transcendental para a qual o mundo se desdobrava, cabendo⁷ ao filósofo, apenas, reconstituir as percepções que animam seu resultado (a consciência). Tal ingenuidade se manifesta na medida em que a filosofia acredita ser capaz de chegar a seu termo com clareza total acerca daquilo que a motivou.

Ora, isso indicaria que a reflexão esqueceu-se de seu próprio começo: ela só se inicia se houver algo desconhecido — designado como irrefletido — que possa ser totalmente abarcado, ou ainda abarcado de maneira equivalente entre o que era no início e como se configura no fim da reflexão. Nessa medida, a própria reflexão deixaria de existir e, quiçá, seria desnecessária desde o começo. Sob esse prisma, descreve Merleau-Ponty: “Eu comecei a refletir, minha reflexão é reflexão sobre um irrefletido, ela não pode ignorar-se a si mesma como

⁵ “*La discussion sur l’introspection est étendue à toute réflexion: a réflexion altère-t-elle le vécu et son objet ?*” (HUSSERL, 1950, 258)

⁶ “*La critique da réflexion se réfère à l’étalon d’une réflexion absolue.*”

⁷ O problema, segundo Merleau-Ponty, não é apenas o fato de que esta tarefa caberia ao filósofo, mas a ingenuidade de pensar que ela é possível.

um acontecimento, logo ela se manifesta como uma *verdadeira criação*⁸, como uma mudança na estrutura da consciência [...]” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 10)⁹. Quando a experiência reflexiva se dá, na medida em que ela constitui um desvio da experiência primitiva, ela também provoca alguma espécie de mudança no irrefletido, ao menos enquanto o torna refletido.

Nesse sentido, embora a reflexão se faça necessária como condição para se explorar teoricamente o irrefletido, parece restar algo que ela não abarca e que é, paradoxalmente, sua motivação. Logo, se não se sabia, de início, como era possível à consciência acessar objetivamente seus vividos e como ela poderia direcionar-se a algo para além de si, então, ainda que possa garantir alguma objetividade na descrição das vivências, restará algo dessa relação que não posso conhecer.

O que é questionado, conforme essa releitura merleau-pontyana (principal objeto de investigação deste projeto) é, portanto, o critério de transparência pretendido por alguns modelos de reflexão tradicionalmente empreendidos. O resultado pela reflexão, segundo tal releitura, não poderá ser o de um *eu puro* sem qualquer opacidade, que se conheça absolutamente e não guarde nenhuma contradição, pois ao mesmo tempo em que o *eu* se descobre como polo da constituição do mundo vivido, vê-se enquanto parte sua e nele constituído. Deve haver, portanto, uma maneira mais condizente à proposta fenomenológica de se realizar a reflexão. Em vários momentos, Merleau-Ponty dá indícios de que admite a existência de um modo adequado e um modo inadequado de realizá-la. Com efeito, por ocasião da análise do conceito de sensação, ele afirma que: “A noção clássica de sensação não foi um *conceito de reflexão*, mas um *produto tardio* do pensamento voltado para objetos [...]” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 32)¹⁰. Esta e outras afirmações não só denunciam que reflexões filosóficas anteriores — por várias razões que Merleau-Ponty não se furta em demonstrar — não obtiveram sucesso em sua empreitada, como abrem um importante precedente para pensarmos que deve haver um *conceito autêntico* que será fruto de uma *reflexão autenticamente realizada* e não um *produto*

⁸ Grifo nosso.

⁹ “*J’ai commencé de réfléchir, ma réflexion est réflexion sur un irréflecti, elle ne peut pas s’ignorer elle-même comme événement, dès lors elle s’apparaît comme une véritable création, comme un changement de structure de la conscience*”

¹⁰ Grifos nossos.

tardio.

Para se compreender o estatuto da *reflexão* em Merleau-Ponty, é uma boa estratégia demarcar o destino que a *redução* encontrou nas mãos do autor. Ele mesmo admite que “a fenomenologia só é acessível a um método fenomenológico” e que, portanto, tentará ligar “os famosos temas fenomenológicos assim como eles se ligaram espontaneamente na vida” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 2-3), indicando, nessa direção, a necessidade de se repensar a redução para reconduzir a fenomenologia ao caminho das *coisas mesmas* que ela própria anunciou. Importante ressaltar que o próprio Merleau-Ponty não chega a fazer essa “reformulação” metodológica de uma maneira explícita. Conforme se procurará mostrar, contudo, ela é passível de ser apreendida e, posteriormente, levada a cabo, a partir das críticas que ele dirige ao método husserliano.

Inicialmente, a redução traduz uma postura de suspensão de juízo. Husserl a faz em função de retirar do conhecimento seu caráter duvidoso e enigmático, especialmente quando se trata da relação entre sujeito do conhecimento e objeto conhecido. A pergunta pela possibilidade do conhecimento somente pode ser pensada se a investigação se mantém no que ele chama de *puro ver* (*im reinen Schauen*). Ora, apreender o fenômeno em si mesmo é evidente; intentar sua transcendência é que é problemático. Excluem-se todas as posturas de transcendências: agora, o campo da fenomenologia é o do “[...] *a priori dentro da absoluta presença-em-pessoa* [...]” ou “[...] *da absoluta clareza da presença* [...]” (HUSSERL, 2000, p. 111). Isto implica que tudo o que anteriormente foi tomado por objeto, nada mais é do que vivência, *cogitationes*, enfim, fenômeno. Por isto, Husserl pode dizer que, na fenomenologia, trata-se de *intuir essências* e *ir às coisas mesmas*.

Arraiga-se, aqui, a *redução eidética*. Nela são descritos os componentes essenciais do vivido, mas não se fala ainda daquilo que os perpassa a todos apoditicamente. Ora, na apreensão *reflexiva* de meu vivido, é um contrassenso que ele *não seja* (independentemente de quais sejam os conteúdos essenciais vivenciados), por maior que seja a extensão inapreensível do meu fluxo de vividos transcorridos ou por vir. Quando atento “[...] para a vida fluindo em seu presente efetivo e nela apreendo a mim mesmo como o puro sujeito desta vida, eu digo de maneira cabal e necessária: eu *sou*, esta vida é, eu vivo: *cogito* [...]” (HUSSERL, 2006, p. 108). Todo fluxo de vividos pode chegar a esta evidência, pois garante sua existência mesmo que tenha apenas ficções em seu fluxo. Sendo assim: *eu mesmo* ou minha atualidade de vivido é

efetividade (*Wirklichkeit*) absoluta: ao dar conta deste setor a *redução* ganha então a designação de *transcendental*, pois aponta para a esfera eidética da própria *consciência fenomenologicamente purificada* – ela é a única que não se pode sequer pensar em colocar fora de circuito. Após aplicar as exclusões da redução fenomenológica, abre-se para nós, pensa Husserl, um campo eidético que se apresenta como um campo infinito. É inesgotável a diversidade das formas de vividos e de seus nexos eidéticos, trata-se do campo infinito *a priori* da consciência.

Com efeito, em Husserl a redução fenomenológica é o caminho pelo qual a reflexão chegará ao seu *télos*, graças a ela se garantiria a autenticidade do refletido. Já para Merleau-Ponty esse próprio *télos* precisa ser revisto e com ele a via para realização da reflexão. É bem verdade que a fortuna do método fenomenológico sofreu reviravoltas na obra merleau-pontyana. Entre “A fenomenologia da percepção” e o “O visível e o invisível” a estima em que se encontram seus estágios metodológicos sofre altos e baixos. A primeira parte desse trabalho se concentrará justamente na primeira obra. Com efeito, ali Merleau-Ponty afirma em nota:

Em sua última filosofia, Husserl admite que toda reflexão deve começar por retornar à descrição do mundo vivido (*Lebenswelt*). Mas ele acrescenta que, por uma segunda “redução”, as estruturas do mundo vivido devem, por sua vez, ser recolocadas no fluxo transcendental de uma constituição universal em que todas as obscuridades do mundo seriam esclarecidas. É todavia manifesto que de duas uma: ou a constituição torna o mundo transparente, e então não se vê porque a reflexão teria necessidade de passar para o mundo vivido, ou ela retém algo deste e é por isto que ela nunca despoja o mundo de sua opacidade (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 651)¹¹.

Na sequência da nota, Merleau-Ponty diz que dentre estas duas

¹¹ “Husserl dans sa dernière philosophie admet que toute réflexion doit commencer par revenir à la description du monde vécu (*Lebenswelt*). Mais il ajoute que, par une seconde ‘réduction’, les structures du monde vécu doivent être à leur tour replacées dans le flux transcendantal d’une constitution universelle où toutes les obscurités du monde seraient éclaircies. Il est cependant manifeste que c’est de deux choses l’une: ou bien la constitution rend le monde transparent, et alors on ne voit pas pourquoi la réflexion aurait besoin de passer par le monde vécu, ou bien elle en retient quelque chose et c’est qu’elle ne dépouille jamais le monde de son opacité”

vias, as obras tardias de Husserl parecem caminhar justamente para a segunda. Ele, por seu turno, neste momento de seu pensamento, acredita que a vereda para se acessar o mundo vivido é deslindada recusando-se a *redução transcendental* em favor da *eidética*. Nesse nível metodológico, Merleau-Ponty acompanha Husserl: para ele, sem “idealizar” não se consegue conhecer nossa “*essência*” tal como esta se lança para o mundo. Justamente em função de nossa união intrínseca com ele, a *essência* constitui o meio para compreender o nosso mútuo engajamento, a rede que busca as relações vivas da experiência. Portanto, permanece em conta o nível *eidético* da redução.

A primeira parte da tese será dedicada a compreender, além dos termos envolvidos do problema da reflexão, as razões merleau-pontyanas para assunção da redução eidética e a recusa da redução transcendental. Entretanto, será preciso um segundo momento de pesquisa concentrado especialmente na mudança de perspectiva apresentada na obra postumamente publicada “O visível e o invisível”. Aqui, a *essência* que outrora era tida em alta conta sofre severas críticas: se antes ela era a porta de acesso ao mundo, garantida pelo rompimento necessário em relação a ele, agora não é mais a resposta à questão filosófica, pois se descobre seu caráter dependente — ela se origina de uma experiência, mas não é capaz de envolvê-la totalmente. Não se trata de negar as essências, mas sim, de questionar seu estatuto. É a essa experiência, da qual a essência emerge, que a reflexão deverá visar e o fará sem a necessidade de passar por uma redução eidética, migrando diretamente para o nível *transcendental* e inalienável.

Para Merleau-Ponty, as possibilidades de essência podem bem envolver e dominar *os fatos*, mas elas derivam, todavia, de outra possibilidade mais fundamental: a que abre a para o mundo e para o Ser e que, por certo, não os encontra diante dela *como fatos*, mas anima e organiza sua *facticidade*. Além disso, desde o início se fazia presente na obra do filósofo francês tanto a análise crítica da possibilidade da reflexão, quanto uma postura desfavorável em relação à noção de *ego puro* resultante da redução de Husserl. Ainda que seus textos nunca deixem de reformular a redução, permanece a pretensão fenomenológica de que a *reflexão* chegue a seu termo, e esse pecado a PhP atribui ao nível *transcendental* da *redução* justamente por recolocar as estruturas do mundo vivido no *fluxo* de um *ego puro*. Conforme Merleau-Ponty, eis um mal entendido que nem seus leitores e tampouco o próprio Husserl souberam resolver, a saber, que se para ver o mundo é preciso romper com ele, como ensina a redução eidética, logo, aprendemos também sobre seu brotamento imotivado.

A *reflexão* não sai do mundo para a consciência, mas recua para ver brotar as transcendências, revelando-o como estranho e paradoxal. Estamos no mundo e nossas reflexões fazem parte do fluxo temporal que investigam, por isso a *reflexão* não pode ser transparente a si mesma; não pode, portanto, encontrar e deslindar inequivocamente as *estruturas* pertinentes a um *eu transcendental*. Já em VI, a falha que desemboca na ideia de um *eu puro* pode ser imputada à redução eidética. Aqui, Merleau-Ponty conclui que a busca por uma essência pura é que exige este “espectador ele mesmo sem segredos, sem latência, para estarmos certos de que nada fora aí subrepticamente introduzido” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 147)¹². De um modo geral, em todos os momentos da obra perpassa o mistério da *alteridade* como limite intransponível à reflexão, e se deverá investigar também como ele influi na relação com o *irrefletido*.

Em todo caso, o problema está na confiança depositada na atuação da reflexão e na dificuldade que com ela se tem de enfrentar os problemas da origem da reflexão e do *alter ego*. É preciso, entretanto, esclarecer: se a *reflexão* não consegue abarcar totalmente o *irrefletido*, não se afirma com isso que ela não seja um empreendimento válido, afinal ela é o único meio de se chegar até ele. A metodologia a ser empregue no desenvolvimento da pesquisa será, portanto, a de perguntar aos diferentes estágios da obra merleau-pontyana como é possível realizar esta reflexão autêntica que não se esquece de sua *origem*.

Neste aspecto, Merleau-Ponty tem uma postura clara: a reflexão só se inicia se houver o irrefletido, de onde possa partir; se este pudesse ser totalmente abarcado, ou ainda abarcado de maneira equivalente entre o que era no início e como se configura no fim da reflexão, ela própria deixaria de existir e, quiçá, seria desnecessária desde o começo. Tal postura ele formula a partir da observação dos problemas enfrentados na tradição de discussão do problema. Sua metodologia (especialmente em PhP) é a de mostrar o irrefletido como limite para as reflexões empreendidas na história da filosofia. A título de exemplo, tome-se o advento do *transcendental* kantiano: sentindo a necessidade de propor uma *inversão copernicana*, na tentativa de desvendar “o que podemos conhecer”, Kant pôde se abster de falar das *coisas em si mesmas*, para falar das nossas *condições de possibilidade* de conhecimento dos *fenômenos*. Tais condições só podem ser consideradas de uma universalidade irrestrita, na medida em que forem atribuídas a um

¹² “Elle exigerait un spectateur lui-même sans secrets, sans latence, si nous devions être certains que rien n’y fût subrepticement introduit.”

sujeito não empírico, mas *transcendental* — o que, neste caso, significa puramente *formal*, vazio de conteúdo. É nesse sentido que Kant faz a famosa afirmação de que o *eu penso deve poder* acompanhar todas as minhas representações, mas que não pode jamais ser acompanhado por nenhuma outra. É por isso também que ele dirá na “Dialética da Razão Pura” que o conhecimento da alma é um paralogismo, uma inevitável ilusão da razão (KANT, 1999, p. 121; 256).

A filosofia kantiana foi tomada de modo exemplar, e não se discute aqui a pertinência existente entre as condições *a priori* dos fenômenos e os fenômenos. Entretanto, na equação dos termos deste problema, Merleau-Ponty encontra uma dificuldade. De acordo com ele, Kant, sobretudo, mas também os demais intelectualistas, como Descartes, p.ex., fazem da “[...] absoluta certeza de mim para mim a condição sem a qual não haveria nada e o ato de ligação como o fundamento do ligado” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 9)¹³.

O obstáculo aqui é que “[...] as relações entre sujeito e o mundo não são rigorosamente bilaterais: se elas o fossem, a certeza do mundo em Descartes, seria dada imediatamente com a certeza do *Cogito*, e Kant não falaria de ‘inversão copernicana’” (MERLEAU-PONTY, 2005, pp. 9-10)¹⁴. Se Kant sentiu a necessidade de proibir a reflexão de alçar seu vôo sobre as *coisas em si mesmas*, devendo apenas permanecer nas condições de possibilidade dos fenômenos, sua filosofia já pôde nos ensinar alguma coisa sobre o que filósofo francês chama de *irrefletido*, do qual toda reflexão parte e, paradoxalmente, sobre o qual volta, sem nunca abarcá-lo completamente, mas sem jamais perdê-lo de vista¹⁵. Cumpre-se explorar aqui esta postura um tanto paradoxal de Merleau-Ponty, para verificar a plausibilidade de sua tese sobre os limites da

¹³ “[...] *l’absolue certitude de moi pour moi, comme la condition sans laquelle Il n’y aurait rien du tout et l’acte de liaison comme fondement du lié.*”

¹⁴ “[...] *les relations du sujet et du monde ne sont pas rigoureusement bilatérales: si elles l’étaient, la certitude du monde serait d’emblée, chez Descartes, donné avec celle du cogito et Kant ne parlerait pas de ‘renversement’ copernicien.*”

¹⁵ Talvez seja um importante trabalho o de pensar o alcance desta crítica merleau-pontyana, visto que a “Crítica da Razão Pura” nos ensina que, ao menos enquanto ideia, a *coisa em si* deve necessariamente ser pressuposta. Talvez exatamente neste ponto se encontre a diferença entre o irrefletido merleau-pontyano e a *coisa em si* kantiana. Para o primeiro, dado que só pela reflexão conhecemos o irrefletido, então ele não pode ser posto fora dela como um termo incognoscível (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 74), ao contrário de Kant, que proibiria qualquer enunciação acerca da *coisa em si*.

reflexão.

1. NATURALISMO E ATITUDE NATURAL

“*La phénoménologie n'est accessible qu'à une méthode phénoménologique*”, declara Merleau-Ponty na introdução de *PhP*. O emprego da *redução fenomenológica* implica o estabelecimento de uma atitude diferenciada, chamada por Husserl de *transcendental*, que deve ultrapassar os prejuízos de uma atitude dogmática ou ingênua designada como *atitude natural*. Desde os textos de Husserl, entretanto, não há entre as duas atitudes um abismo. Com efeito, o *leitmotiv* “*zu den Sachen Selbst*” traduz um apelo a retornar às evidências escondidas da atitude natural, aquém dos excessos teóricos que desenvolve a *tese naturalista*.

É na tentativa de sanar os danos causados por esta concepção que Husserl propõe a *epoché*: a suspensão dos juízos de existência. Um importante ponto do programa desta tese será o de demonstrar que nas fenomenologias de Husserl e Merleau-Ponty, ao longo do exercício da *atitude fenomenológica*, a *atitude natural* aparece como uma consequência quase que espontânea do modo de doação do mundo. A relação que estabelecida com ele via experiência demandaria uma sorte de objetivação que culminaria nos ‘equivocos’ da *tese naturalista*. À reflexão nela presente, faltaria apenas a mudança de *atitude* ou *orientação* (*Einstellung*).

Será conveniente aqui, depois de uma breve exposição acerca da *tese naturalista*, analisar a relação estabelecida por Merleau-Ponty com a atitude natural em “A estrutura do comportamento” (1942). É verdade que nesta obra não se pode falar ainda de uma fenomenologia merleau-pontyana, dado que sua adesão à filosofia husserliana só aparecerá em 1945. Já se encontra aí, entretanto, uma crítica ao naturalismo na sua versão científica. Crítica, contudo, diferenciada — em que ela se aproxima da fenomenologia — na medida em que se propõe a reinterpretar as teorias do comportamento de forma a destacar suas melhores intuições. Merleau-Ponty identifica os momentos em que essas teorias tocam certas evidências escondidas, virando o jogo e demonstrando *desde* os limites dos resultados aos quais elas chegam qual seria uma compreensão mais coerente não somente do comportamento, mas também da relação entre corpo e alma, já anunciando sua filosofia da percepção.

1.1. A crítica ao naturalismo

Na introdução de *Idéias I*, Husserl deixa entender que a

fenomenologia é fruto das exigências do seu tempo e que são os preconceitos da época, especialmente oriundos da psicologia, que impedem de compreender os avanços fenomenológicos. Em geral, o problema atribuído à *tese naturalista* incide, precisamente, na criação de uma cisão intransponível entre sujeito e objeto, os polos da relação epistemológica. Este equívoco, presente, inclusive, na teoria clássica do conhecimento, seria oriundo do prejuízo de valorar a existência como um predicado real, tendo como consequência a atribuição do estatuto de *substâncias* radicalmente diferentes para o *mundo* e/ou o *corpóreo* em relação àquela que compõe o *pensamento* ou *cogito*.

No que tange a Merleau-Ponty nas suas obras iniciais, essa questão é trabalhada desde uma relação de verdadeira intimidade com o discurso científico. Embora lhe dirigindo duras críticas, ele não tem a intenção de renegá-lo como um todo. Ao contrário, dá a entender que não só há na ciência algo que mereça atenção, como também que o equívoco ali cometido seria na verdade uma consequência encaminhada pelo modo como percebemos o mundo. Este viés de leitura lhe permite, como se verá na sequência, voltar-se à produção científica (e também filosófica) com um olhar diferenciado que encontra nos limites de suas teses, confrontados na disputa entre as diferentes especialidades, as intuições que apontariam para uma compreensão liberta dos prejuízos naturalistas.

Seguindo um caminho que já fora apontado por Husserl, a tendência da obra merleau-pontyana é de encontrar na intersecção destas múltiplas teorias científicas e o mundo ao qual elas se referem uma verdade subjacente à atitude natural, a qual o discurso desta pretendia se referir¹⁶. Esta empreitada de Merleau-Ponty já é manifesta desde SC¹⁷ e

¹⁶ Conforme afirma Müller-Granzotto: “Para Merleau-Ponty, ao se propor suspender a atitude natural e conduzi-la às bases rigorosas de uma filosofia crítica, Husserl também almejava salvaguardar aquilo que havia de verdadeiro na atitude natural, precisamente, a primordialidade da experiência de abertura a um mundo que, antes de ser objeto, era carnalidade corporal. E todo empenho da *Phénoménologie de la perception* seria descrever essa primordialidade que, malgrado haver reconhecido, Husserl não quis tratar, senão como metabase de um processo redutivo [...]” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2006, p. 157)

¹⁷ Em sua obra “*Vers une nouvelle philosophie transcendantale*”, Geraets nos oferece uma detalhada gênese do pensamento merleau-pontiano, apontando, junto com dados de sua biografia, as referências que construíram os primeiros momentos de sua filosofia. Deste estudo pode-se concluir que, para a finalização de SC em 1938, a influência da filosofia de Husserl foi restrita, embora Merleau-Ponty já tivesse certo contato com ela, inclusive citando várias

o que se procurará explicar neste capítulo diz respeito a este retorno ao natural. Ele será proposto aqui como “uma fenomenologia da tese naturalista”, visto que é de posse das ferramentas fenomenológicas (inclusive daquela que via método cinde *atitude natural* e *atitude transcendental*) que se volta para a verdade contida no naturalismo e mascarada pela tese.

Uma ressalva, contudo, deve ser posta: que não se confunda este regresso ao natural com um “projeto de naturalização da fenomenologia”, amplamente discutido em certa corrente da literatura de comentário contemporânea. Ao realçar aqui este comércio com a atitude natural em Merleau-Ponty, intenta-se preparar uma gênese do conjunto de fatos que contribuíram para o desenvolvimento do conceito

passagens de “Idéias II”, mencionando o último período do pensamento husserliano e mesmo se valendo de termos como redução e o próprio conceito de fenomenologia. De fato, tal como narra Geraets, ele chegou mesmo a assistir às conferências sobre *A introdução à fenomenologia transcendental* (posteriormente publicadas em francês sob o título: “Meditações Cartesianas”). Elas foram, no entanto, proferidas em alemão, língua que, à época, ele desconhecía. A restrição, contudo, não diminui o peso desta referência. Com efeito, Geraets salienta: “*Une phrase des célèbres Méditations cartésiennes servira de Leitmotiv à tout l’effort philosophique de Merleau-Ponty: ‘C’est l’expérience (...) muette encore qu’il s’agit d’amener à l’expression pure de son propre sens’.*” Frase que fará eco até *Le visible et l’invisible* (GERAETS, 1971, p. 7). Teria sido apenas após a conclusão de SC que o jovem Merleau-Ponty descobriria mais profundamente um Husserl com o qual pudesse se vincular de modo mais sistemático, a saber, aquele das últimas publicações, descoberta realizada pela indireta via da publicação do número consagrado à Husserl da *Revue internationale de philosophie*, que contava com artigos de Eugen Fink e Ludwig Landgrebe. Para além destes artigos, Merleau-Ponty teria descoberto também com Husserl ele mesmo (tal como este se posicionava no texto “A origem da geometria”) a existência de um *Lebenswelt* e de uma análise genético-histórica que lhe eram bem mais atraentes e satisfatórias do que as obras que ele já conhecia. (GERAETS, 1971, p. 137). Assim sendo, para o esclarecimento das análises que se seguem, parte-se aqui da premissa de que já havia em SC o germe da filosofia fenomenológica plantado por este prematuro contato com Husserl. Seu papel é, no entanto, ofuscado pelo interesse que mobilizava Merleau-Ponty desde a confecção de seu projeto doutoral sobre *A natureza da percepção* e de cujas fontes principais de discussão residiam na teoria da forma, no behaviorismo e na psicanálise. O que será defendido aqui, a despeito disto, é que, embora não se trate ainda de uma *fenomenologia* da percepção, o campo de remissão ao “verdadeiro transcendental” sustentado por PhP já fora vislumbrado nas análises de SC.

de fé perceptiva ou originária que, na filosofia merleau-pontyana, acusa o vínculo íntimo entre o sujeito e o mundo por meio da percepção.

Com efeito, esta tendência atual de se valer dos recursos fenomenológicos para interpretar, avaliar ou incrementar algumas descobertas no campo das ciências naturais se reverteu numa demanda de naturalização da fenomenologia. Esta propensão¹⁸ é debatida por Dan Zahavi em seu artigo “*Phenomenology and the project of naturalization*”, no qual se propõe a discutir a obra “*Naturalizing phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*” (Roy, Petitot, Pachoud, and Varela, 1999) que, segundo ele, defende a reconciliação entre as análises fenomenológicas e os modelos de consciência naturalistas. Ao abandonar a perspectiva da primeira pessoa, a ciência cognitiva teria ignorado o que é propriamente conhecer algo, ser consciente de algo, em favor de explicar apenas o que ocorre em nossa mente quando conhecemos. Conforme explica Zahavi, estes autores apelam para a discussão com a fenomenologia de Husserl como uma tentativa de superar o abismo que separa as descrições dos processos neurofisiológicos, realizadas desde a perspectiva da terceira pessoa, das descrições do nível experiencial em que eles supostamente se apresentam. Ela só poderá ser usada, no entanto, com a condição de ser “naturalizada”, isto é, ser integrada ao quadro admissível por uma ciência natural o que, em suma, significaria abandonar qualquer tipo de dualismo.

Obviamente, lembra Zahavi, que Husserl jamais aceitaria uma pretensão como esta, quando, em verdade, sempre lutou contra o naturalismo e considerava que a dimensão fenomenológica está além do domínio da ciência natural. Estes autores estariam cientes deste fato e confrontariam Husserl desde a perspectiva dos motivos científicos pelos quais ele recusaria o naturalismo¹⁹ por considerar que, se o

¹⁸ A publicação da obra *Naturalizing phenomenology: issues in contemporary phenomenology and cognitive science*, pela Stanford University Press, em 1999, em co-autoria de Jean Petitot, Francisco Varela, Bernard Pachoud, e Jean-Michel Roy, mobilizou a discussão de vários estudiosos da fenomenologia. Dentre os artigos publicados a este respeito, dois serão aqui destacados por resumirem as discussões em torno deste projeto, assumindo posturas um pouco diferentes acerca do debate, mas que seguem na mesma direção, ligeiramente favorável a esta tendência, desde que efetuadas as devidas correções, são eles: *Phenomenology, neuroscience, and Intersubjectivity* (RATCLIFFE, 2006, pp. 329-345) e *Phenomenology and the project of naturalization* (ZAHAVI, 2004, pp. 331-347).

¹⁹ Estes motivos se resumiriam ao fato de que a investigação da subjetividade

fenomenólogo estivesse ciente dos avanços contemporâneos, obrigaria-se a rever sua postura. Zahavi contra-argumenta que os motivos da recusa husserliana ao naturalismo não se reduzem a uma questão científica, mas se baseiam fundamentalmente em questões ontológicas, vinculadas especialmente a sua ideia de subjetividade transcendental. Desde cedo, Husserl estaria empenhado em separar a fenomenologia da psicologia e da ciência natural, na medida em que consideraria necessário desfazer-se do prejuízo de que tudo o que aparece é ou físico ou psíquico. A fenomenologia não estaria interessada na consciência como ocorrência natural, mas nas estruturas dela em sua pureza.

Para Zahavi, se houver alguma possibilidade de se encampar o projeto de naturalização da fenomenologia, ela se vinculará à distinção husserliana entre psicologia fenomenológica e fenomenologia transcendental. Apenas abandonando a segunda em favor da primeira é que se poderia dar início a este processo²⁰. Com isso, entretanto, se perderia a característica talvez mais própria da fenomenologia, algo que em muito contrariaria os propósitos husserlianos. O único caminho por ele vislumbrado que entreveria alguma possibilidade de sucesso nesta empreitada seria o de uma revisão da distinção entre empírico e transcendental:

Se alguém realmente deseja naturalizar a fenomenologia — e deixe-me enfatizar que pessoalmente ainda penso que se trata de uma questão aberta se este objetivo é de todo desejável — a maneira de proceder não é ignorando a dimensão transcendental da fenomenologia, mas

pertence ao domínio morfológico das essências vagas e não seria passível de matematização e, assim, de integração ao quadro das ciências naturais – posição que teria se tornado obsoleta com o avanço desta ciência, mediante a descoberta de modelos *morfodinâmicos*. Eles possibilitariam uma genuína descrição matemática da consciência.

²⁰ “*In other words, one way to facilitate the naturalization of phenomenology is to abandon the transcendental dimension of phenomenology and to make do with a phenomenological psychology. If that is done, the likelihood of a success certainly looks more promising. This is not to say that there are not numerous difficulties ahead. In fact, whereas I can understand how cognitive science and phenomenological psychology might profit from one another, I don't quite see how their mutual enlightenment would lead to a closure of the explanatory gap. Nor do I understand how phenomenology is supposed to eventually provide us with an explanation of how experiences can be properties of the brain (19), though, to venture a qualified guess, the editors would probably appeal to some notion of emergence (cf. 55).*” (ZAHAVI, 2004, p. 339)

reexaminando e revisando a dicotomia entre o empírico e o transcendental. (ZAHAVI, 2004, p. 344)²¹

Algo que já é de algum modo vislumbrado por Merleau-Ponty, tal como Zahavi mesmo relembra, desde a sua obra seminal, *SC. Nela*, o filósofo francês faz uso de diversos autores tais como Pavlov, Koffka, Freud, Piaget, etc., visando um diálogo entre fenomenologia e ciência natural (interlocutor presente até o fim da sua obra), por acreditar que a fenomenologia, ela mesma, poderia ser influenciada por esta relação. Merleau-Ponty demandaria então, de acordo com Zahavi, reconsiderar a oposição entre a explanação externa da ciência e a reflexão interna da fenomenologia. Tudo isso é proposto sem desconsiderar a perspectiva transcendental da fenomenologia.

Enquanto Zahavi vislumbra alguma possibilidade de naturalização da fenomenologia, via revisão do transcendental (e não abandono), Ratcliffe em seu artigo *Phenomenology, Neuroscience and Intersubjectivity* (2002) admite um diálogo entre fenomenologia e ciência natural, mas apenas desde uma vez que não se sucumba a nenhuma espécie de naturalização da primeira. Ele procura demonstrar como tal aproximação pode se dar, discutindo o problema da intersubjetividade a partir da descoberta de “neurônios espelhos” (*mirror neurons*)²². Ele defende, contudo, ao contrário do que foi sustentado por Roy et al.(1999), na mesma obra anteriormente mencionada, *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, que o resultado deste debate não é o de uma “naturalização” da fenomenologia como poderia parecer, mas sim o de uma reconsideração dos pressupostos metodológicos e metafísicos do “naturalismo”. Este termo, que pode ser aplicado a diferentes doutrinas, tem, segundo ele, como sentido principal o de determinar que as teorias filosóficas não poderiam recorrer a nada de irrevogavelmente misterioso (RATCLIFFE, 2002, p. 328).

Dada a possível assimilação das descobertas recentes da

²¹ “If one really wishes to naturalize phenomenology—and let me emphasize that I personally still think it is an open question whether this goal is at all desirable—the way to proceed is not by ignoring the transcendental dimension of phenomenology, but by reexamining and revising the dichotomy between the empirical and the transcendental”.

²²“These are cells in the premotor cortex of humans and monkeys, which discharge when one performs certain actions and are also active when one observes the same or similar actions being performed by others.”

neurociência e da fenomenologia, Roy et Al. defendem que a tarefa da ciência é explanar a fenomenologia a partir de modelos objetivos e naturalistas dos processos cognitivos. Ratcliffe, na contramão desta tendência, defende que, embora a ciência possa se valer das descrições fenomenológicas, não se trata de uma estar a serviço da outra, mas apenas de reinterpretação mútua.

Ratcliffe defende que a descoberta dos *neurônios espelhos* pode ajudar a compreender como é possível a apreensão de outros indivíduos sem pressupor uma inferência implícita ou uma teorização tácita – justamente o que almeja a concepção fenomenológica. Conforme ele descreve, no estudo destas células, observou-se que elas não aparecem simplesmente vinculadas a meros *movimentos*, mas sim quando há *percepção* de uma *ação* realizada por outro sujeito. Assim, por exemplo, a célula ativada quando um macaco se alimenta, é novamente descarregada quando ele observa outro indivíduo se alimentar, mas não há resposta quando a ação for simplesmente imitada (RATCLIFFE, 2002, p. 332). Isto é diferente do que acontece no sistema de espelho nos humanos, que parece ser acionado quando empregamos nosso corpo para comunicar gestos (que não possuem um alvo), sugerindo-se que este sistema facilitaria nossa comunicação²³.

Ratcliffe assume, entretanto, que a teoria dos neurônios espelhos não ajuda a compreender verdadeiramente o outro, pois, de fato, eles não conseguem explicar a diferença entre eu e outrem, mas apenas como ocorre a apreensão de comportamentos equivalentes. Mostrando, contudo, como a compreensão *perceptiva* da ação é possível, eles nos desafiam a pensar que a interpretação das ações depende da percepção do comportamento. Ratcliffe propõe então²⁴, que,

²³ “*Much of the current philosophical and scientific interest in mirror neurons is concerned with their implications for our understanding of intersubjectivity. When we observe another person, we do not ordinarily explicitly infer an action interpretation from observation of a perceived series of mechanical movements. Behavior is perceived as goal-directed and purposive. Mirror neurons provide a possible explanation of how action perception can be precisely perception and not implicit inference or tacit theorizing. An inter-modal link between perception of others and activation of one’s own motor system constitutes the basis for a perceptual appreciation of others, not as mere objects that causally interact with a world but as agents, like oneself.*” (RATCLIFFE, 2002, p. 333)

²⁴ Esta proposta é feita a partir da hipótese do “*shared manifold*” de Gallese, com efeito, este autor sustentaria que: “*When we enter in relation with others there is a multiplicity of states that we share with them. We share emotions, our body schema, our being subject to pain as well as to other somatic sensations*”

talvez, a compreensão de outrem não passe por superar um abismo entre duas vidas mentais escondidas, mas sim por distingui-las a partir de uma consciência perceptual-motora da ação, que é justamente indiferenciada para ambos (eu e outrem) no início. Os neurônios espelhos fariam uma ponte intermodal entre percepção e ação, e poderiam mostrar como o conhecimento do outro se basearia numa união partilhada, prática, corporal e afetiva.

É preciso lembrar que a compreensão fenomenológica, por seu turno, não aceita que cognição teórica, inferência, analogia e simulação seriam os constitutivos da intersubjetividade. Justamente esta é a premissa que guia a investigação naturalística da alteridade, isto é, tomar o outro como um objeto, embora de um tipo diferenciado na medida em que me revela uma consciência. Ratcliffe lança, então, a pergunta que encaminha as reflexões fenomenológicas a este respeito: é este o único e privilegiado modo de acesso ao outro?

Em verdade, há várias outras situações em que os sujeitos se relacionam mutuamente e que não perpassam a via teórica. Este é o filão da fenomenologia: para Husserl, a união com outrem seria antes experimentada do que inferida. Ele já defendera que *ego* e *alter ego* são dados juntos, o que já é pressuposto pela ideia de mundo objetivo. Mesmo assim, Ratcliffe defende que a fenomenologia husserliana e as pesquisas sobre os neurônios espelhos podem interagir e se complementar mutuamente sob vários aspectos. Segundo ele, a fenomenologia encontra um impasse: “Em que poderia realmente consistir uma análise corpórea pré-objetiva, além do julgamento de que o corpo do outro é tão relevante como o meu próprio, precisamente o que Husserl rejeita?” (RATCLIFFE, 2002, p. 336)²⁵. Ele defende que os neurônios espelhos poderiam ilustrar em que tal situação pode consistir e como pode ser considerada. Eles poderiam ser o link entre a simetria corpórea e a diferenciação na alteridade. Em contrapartida, a fenomenologia de Husserl poderia prover um quadro conceitual em que o papel dessas células pudesse ser conceitualizado, interpretado e explanado, revelando um sentido fundante do outro que é ignorado na literatura da teoria da mente.

Ambos os autores supramencionados se defrontam com o projeto de naturalização da fenomenologia discutido desde a perspectiva

(GALLESE in. RATCLIFFE, 2002, p. 334)

²⁵ “*What could a pre-objective bodily analogizing actually consist of, aside from the judgment that the another’s body is relevantly like one’s own, which is precisely what Husserl rejects?*”

proposta por Husserl, nomeadamente. Eles foram trazidos para a discussão, a despeito disto, para que fosse possível estabelecer uma distinção com o programa aqui proposto, no que tange à investigação do “âmbito natural”. É bem verdade que a filosofia de Merleau-Ponty não só se alimenta de análises dos resultados científicos: ela aí se iniciou. Embora admita a relevância e a pertinência deste tipo de aporte, não é o caso de se reduzir a reflexão acerca da atitude natural ao âmbito científico. Afinal, a vida pré-científica da qual fala a fenomenologia é o âmbito originário não apenas da ciência, mas também da cultura de um modo geral, da produção humana.

Assim sendo, quando se falar nesta tese de atitude natural, será sobre a atitude que mobiliza o cientista e não propriamente sobre a ciência que se tratará. Certamente que a *tese naturalista* tem na ciência seu mais expoente representante. A tendência que se pode reconhecer na obra merleau-pontyana é, entretanto, a de mostrar que a *tese* é na verdade uma consequência da fé perceptiva que nos vincula ao mundo. Poder-se-ia dizer que o mundo dá “motivos” para nele se crer e mais, para crer que se pode conhecê-lo, isso conduz a elaborá-lo teoricamente. Dessa forma, é preciso encontrar, entre os supostos “problemas” da tese e esta tendência, um equilíbrio que reconheça aquilo que nela fundamentou estes motivos.

Antes de realizar tal reconhecimento territorial, será preciso partir de uma distinção dos conceitos que envolvem o problema da atitude natural, para evitar a confusão tanto com a tendência ao naturalismo científico há pouco mencionada, quanto entre a linha que separa o que é excesso do que é tendência na concepção fenomenológica. Nesse sentido, Husserl oferece em *Idéias II* um escopo conceitual que servirá de base para as distinções necessárias. A importância deste programa de recuperação do âmbito natural para o problema da reflexão aqui enfrentado reside no fato de que, se o conflito detectado por Merleau-Ponty diz respeito ao desnível que há entre o resultado da reflexão – âmbito do refletido – e um âmbito anterior onde ela ainda não foi instaurada, então, é preciso averiguar, nessa temática da tese naturalista o que é que ali ainda é irrefletido, o que é excesso reflexivo e se há, em tal excesso, algo que se aproveite.

1.1.1. Atitude natural, atitude naturalista e tese da atitude natural

O desenvolvimento deste trabalho exige a explicitação da

distinção entre os conceitos de *atitude natural*, *atitude naturalista* e *tese da atitude natural*²⁶ ou *tese naturalista*²⁷. De fato, num contexto fenomenológico de discussão, há a consideração de um âmbito pré-reflexivo, no qual se cumpre a atitude por cujo meio nos relacionamos espontaneamente com o mundo (que poderia então, provisoriamente, ser classificada por *atitude natural*) e aquela por meio da qual elabora-se uma tese acerca dele (que pode ser nomeada de *atitude naturalista*). A *epoché* visaria suspender apenas e tão somente esta última, justamente em função da tese aí elaborada.

É bem verdade que a designação acusatória de *atitude naturalista* apenas surge após a empreitada metodológica, especialmente se contraposta à *atitude transcendental* ou *fenomenológica*. Por outro lado, é justamente por detectar problemas numa dada concepção da relação entre consciência e mundo que Husserl se propôs à elaboração do método. Pode-se reconhecer, então, em que reside a dificuldade e simultaneamente a importância desta temática, a saber, é preciso separar o que, na interpretação fenomenológica, é espontâneo na *atitude natural* daquilo que é excessivo na *atitude naturalista*, a fim de compreender como se pode voltar à primeira para, a partir dela, reconhecer as descrições fenomenológicas como as melhores possíveis.

Nesse sentido, uma atitude, seja ela naturalista ou não, pode ser pensada como o modo por meio do qual a consciência apreende a si mesma, ao mundo e a sua relação com ele. Uma coisa, porém, deve-se notar: uma atitude é também um modo de se relacionar consigo e com o mundo, logo, para além da compreensão da possibilidade da experiência, ela pode ser uma sorte de autocompreensão. É nesse

²⁶ Durante a banca de minha defesa de mestrado, o professor Celso R. Braidia sugeriu que, para o termo alemão *Einstellung* (em geral vertido para o francês como *attitude* e traduzido por *orientação* na versão para a língua portuguesa de *Idéias I* de Márcio Suzuki), seria mais adequada a tradução por *afinação*, a fim de guardar que, na concepção husserliana, a mudança de *Einstellung* constituiria justamente apenas uma focagem, uma regulagem do olhar para o mesmo mundo suspenso pela *epoché*. Concorde-se com essa proposta, mas não caberá enfrentá-la dentro dos limites desse trabalho, correndo risco de, com isso, perder-se da discussão central aqui estabelecida. Por ora, manter-se-á a tradicional tradução por “atitude”, vez por outra me valendo do termo “orientação” quando julgar-se mais coerente.

²⁷ Essa segunda acepção é mais adequada, pois, como se verá, é na *atitude naturalista* “artificial” da ciência e da filosofia que se desenvolve uma *tese*, ao passo que o termo de *atitude natural* será reservado para o âmbito de relação espontânea com o mundo, onde não se cumpre a posição de uma tese.

contexto que se compreende a importância destes esclarecimentos para o tema da reflexão. É via um tipo especial de atitude que se reflete aquela em que se tem por objeto a própria consciência, nas suas diversas possibilidades de orientação. A consciência visada por esta atitude não é mais a consciência empírica, mas o que se chama neste contexto de “consciência fenomenológica ou transcendental”. Seu esclarecimento permitiria compreender não apenas os modos de doação possíveis, mas também os modos de orientação (atitude) que a consciência lhes dirige. O dilema de tal constatação é precisamente elaborado por Husserl na seguinte passagem:

O problema aqui é: como o eu fenomenológico é compatível com o eu natural refletido “inferior”? Eu cumpro a experiência do mundo e é apenas a partir daí que vejo, ouço coisas, etc., que examino cuidadosamente as conexões científicas, sem o que eles não poderiam ser para mim os “fenômenos” que posso observar transcendentalmente. Ora, justamente a *epoché* não quer dizer uma impensável negação das experiências, das representações, dos atos de pensamento, etc.; de certa forma, tudo permanece como antes. (HUSSERL, 2007, p. 37-38)²⁸.

É visando incrementar a discussão acerca do problema da reflexão que se faz necessário prestar esclarecimentos das tênues distinções que separam a atitude propriamente fenomenológica da atitude teórica por ela condenada, bem como da atitude em que ainda não há posição de tese sobre o mundo. Nesse sentido, será de grande valia recorrer, aqui, a trechos específicos de duas obras em especial, a saber, o livro segundo de *Idéias*²⁹ e do volume XXXIV da *Husserliana*

²⁸ “*Le problème est ici: comment le moi phénoménologique est-il compatible avec le moi naturel réfléchi ‘inférieur’ ? Je fais bien l’expérience du monde et ce n’est qu’à partir de là que je vois, entends des choses, etc., que j’examine soigneusement des enchaînements scientifiques, faute de quoi ils ne pourraient pas être pour moi des ‘phénomènes’ que je pourrais observer transcendantale. Or justement l’épochè ne veut pas dire une impensable négation des expériences, des représentations, des actes de pensée, etc. ; d’une certaine façon tout reste comme avant.*”

²⁹ Cf. HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre Second. Recherches phénoménologiques pour la constitution. Traduit de l’allemand par Éliane Escoubas*. Paris: PUF, 1982. Doravante citado como *Idéias II*. Esta obra é composta de estratos de escritos husserlianos que datam de 1912 a 1928.

publicado sob o título: “Da redução fenomenológica”,³⁰.

No primeiro caso, será interessante explicitar as distinções estabelecidas nos primeiros parágrafos do primeiro capítulo, “A idéia da natureza em geral”, no qual Husserl intenta mostrar que a atitude da ciência da natureza é uma atitude teórica cujo correlato intencional é a *natureza*. Graças à redução, seria possível compreender que ela é apenas mais uma dentre as demais atitudes possíveis, uma atitude *doxo-teórica*, “[...] *temática da experiência da natureza* e da investigação experimental própria ao sábio naturalista [...]” (HUSSERL, 1982, p. 25)³¹. Já no caso da obra *Da redução fenomenológica*, vale recorrer, ainda que rapidamente, aos primeiros parágrafos desse texto póstumo, nos quais Husserl contrapõe, de modo mais maduro e elaborado, a atitude natural, ou puramente psicológica, com a atitude fenomenológica ou transcendental.

As investigações iniciais de *Idéias II* evidenciam algo bastante importante, a saber, que, para além da atitude doxo-teórica do pesquisador naturalista, existem também outras atitudes; quais sejam: a *atitude axiológica* (que avalia o que é belo e o que é bom) e a *atitude prática*. O cumprimento de cada uma delas envolve dois outros elementos que nelas se distinguem: o sujeito da atitude e os objetos da natureza por ele visados.

Segundo Husserl, cada atitude reenvia manifestamente aos sujeitos nela envolvidos, a partir do que se pode falar, então, de um *sujeito teórico ou do conhecimento*, de um *sujeito axiológico* e de um *sujeito prático*. A natureza é uma e a mesma em cada atitude dos diversos sujeitos, ela é o seu correlato, no entanto, ela não esgota a totalidade do domínio dos objetos possíveis (inclusive para o conhecimento). Como afirma o filósofo alemão, “*a natureza enquanto simples natureza não contém valores, nem obras de arte, etc.*, que são, entretanto objetos de um conhecimento e de uma ciência possíveis” (HUSSERL, 1982, p. 25)³².

³⁰ Cf. HUSSERL, Edmund. *De la réduction phénoménologique. Texts posthumes* (1926 – 1935). Traduit de l’allemand par Jean-François Pestureau. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2007.

³¹ Cf. “§2. *L’attitude de la science de la nature en tant qu’attitude théorique*” in: HUSSERL, 1982. “*Nous tenterons tout d’abord la formulation suivant : l’attitude thématique de l’expérience de la nature et de l’investigation expérimentale propre au savant naturaliste est l’attitude doxo-théorique.*”.

³² “*La nature en tant que simple nature ne contient pas de valeurs, ni d’œuvres d’art, etc, qui sont cependant objets d’une connaissance et d’une science*

O sujeito não é constantemente teórico, mas varia conforme a atitude que o engaja no mundo. O diferencial, contudo, da atitude teórica é a *atenção*. Antes dela, o que se tem é um objeto *para* um *ego*; quando ela se cumpre, o *ego se dirige* ao objeto pela atenção. Conforme esclarece Husserl, uma coisa é simplesmente “ver”, isto é, deter algo no campo da percepção visual, já outra é “viver” no modo de uma atividade de “crença”, cumprir um ato de juízo enquanto *cogito*, ter um *ego (Ich)* e dirigir-se como um olhar ativo em direção a um objeto, a um *visado* específico. Os vividos dóxicos no seio desta primeira atitude é que são denominados teóricos. (HUSSERL, 1982, p. 25-26)

Para reiterar a investigação que move este parágrafo, a continuação do texto husserliano é de suma valia. Com efeito, ele ressalta que, quando o sujeito é teórico, a objetividade em questão (visada na predicação) já se encontra constituída na consciência *antes* de tais atos teóricos. Ademais, ele salienta que o *olhar de visada específico que reina em todos os atos teóricos* não atravessa todos os vividos, apenas aqueles que são doadores de sentido ou determinantes para os objetos apreendidos teoricamente enquanto tais. Outros vividos, como os de sentimento, p.ex., são também *constituintes* de *novas camadas objetais*, mas o sujeito não *os tem sob um olhar de atitude teórica*, portanto, eles não ajudam a determinar o objeto visado nesta última atitude. Husserl afirma então que:

É apenas por uma conversão do olhar teórico ou uma mudança de interesse teórico que elas passam do estado de constituição pré-teórico àquele de constituição teórico: as novas camadas de sentido entram no quadro do sentido teórico, é um objeto novo ou, ainda, visado conforme um novo e mais autêntico sentido que é, então, objeto da apreensão e da determinação teórica nos atos teóricos novos (HUSSERL, 1982, p. 27)³³.

Essa “conversão do olhar” gerada pela “atenção” da atitude teórica é, em verdade, uma potencialidade de todo “estado de passividade”. Para Husserl, os atos são “espontaneidades”, atividades de

possibles.”

³³ “*Ce n’est que par une conversion du regard théorique ou un changement de l’intérêt théorique qu’elles passent du stade de la constitution pré-théorique à celui de la constitution théorique ; les nouvelles couches de sens entrent dans le cadre du sens théorique, c’est un objet nouveau ou encore visé selon un sens nouveau et plus authentique, qui est alors objet de la saisie et de la détermination théorique dans des actes théoriques nouveaux.”*

orientação em relação aos vividos detidos intencionalmente na consciência. Antes delas, estes atos passam por um *estado* de confusão: a passividade. Este reenvio é caracterizado pelo “eu posso” que lhe é inerente, é a faculdade de “reativar” o estado, de conduzir a sua restituição na consciência, sob a forma de “reiteração” (HUSSERL, 1982, p. 35). Remonta-se aqui à diferença há pouco mencionada entre simplesmente ter-se um objeto diante da consciência (passividade) e ter-se um “ego” posicionado frente aos objetos (espontaneidade). Torna-se mais compreensível a afirmação inicial deste parágrafo, que alegava ser uma atitude um modo de autoapreensão da consciência e de apreensão de seus objetos.

De acordo com a fenomenologia husserliana, os atos são a orientação privilegiada que a consciência toma em relação aos seus objetos. No seu cumprimento, entretanto, espontaneidades de tipos diferentes geralmente sobrepoem-se umas às outras; uma pode ser *dominante* e outra auxiliar ou marginal, ficando como pano de fundo. Husserl fornece dois exemplos para esta dinâmica: primeiro, o de quando alguém recebe uma novidade, neste caso o *ato*³⁴ *capital* é a *alegria*, mas, pode ocorrer uma mudança que o faça passar da alegria à atitude teórica, quando ele examina o fato em questão. Nesse caso, o sujeito vive na consciência teórica, mas a alegria permanece ao fundo. O segundo exemplo visa mostrar que o mesmo pode ocorrer numa investigação teórica, quando o cientista experimenta um sentimento vivaz pela beleza das aparências que se produzem na sua lâmina (HUSSERL, 1982, p. 36). O sentimento de gozo está aí marginalmente colocado na relação com o objeto da pesquisa que é, entretanto, primordialmente visado por uma atitude doxo-teórica, mas, que poderia, a qualquer momento, ser alvo de uma atitude axiológica.

Essa dinâmica de movimento entre a passividade e a atividade orienta a constituição de novas camadas de objetividades em relação ao mesmo objeto visado³⁵. Nela encontra-se um ponto interessante para entender o que, na concepção fenomenológica, é verdadeiramente uma *atitude natural* (tal como se definiu no início deste parágrafo) e seu vínculo com o âmbito pré-reflexivo da experiência. Poder-se-ia enquadrá-la no âmbito dos estados, e não apenas dos atos — esta

³⁴ Que neste caso seria um ato no sentido de um “estado” e não de uma “espontaneidade” ou “atitude”.

³⁵ Por isto afirmou-se anteriormente que a natureza é a uma e a mesma, porém, ela não esgota as objetividades possíveis, pois inúmeras camadas *objetais* surgirão também em decorrência das diversas atitudes que se pode dirigir à ela.

primeira camada de vivências, na qual não há ainda um *ego* no sentido de *cogito* dóxica posicional.

Apesar da pertinência dessa constatação, limitar-se a ela seria empobrecer uma questão muito rica e ainda com vários desdobramentos na obra ora trabalhada e na fenomenologia de um modo geral. É preciso fazer ainda uma distinção mais específica, pois, em verdade, viu-se que Husserl fala em outras duas atitudes para além da dóxica, a saber, a axiológica e prática. Em ambas há um *ego* se orientando para um objeto, mas não se pode dizer que elas são classificadas como a famigerada *atitude naturalista*. Esta é mais acertadamente vinculada à atitude dóxica que implica “crença” e juízo. É nela então que se desenvolve a *tese naturalista*.

É verdade que é possível comparar as atitudes, em especial, a axiológica e a dóxica. Ambas partilham de certa distância “teórica” em relação ao dado passivo. A obra de arte é um excelente exemplo de como esta comparação é possível. Segundo Husserl, ela é dada à intuição não apenas sensível, *mas também à intuição axiológica*. No abandono contemplativo ela é objeto de gozo, já no juízo e apreciação estéticos ela é, ao contrário, um objeto “*doxo tético*” particular que é dado conforme a aprovação estética. É uma nova objetividade teórica de nível mais elevado. O juízo de valor, tomado na sua generalidade original, assim como *toda consciência, constituindo originariamente um objeto de valor como tal*, detém necessariamente em si um componente da *esfera do sentimento*.

A constituição do valor mais originária se cumpre no seio do sentimento, quando o sujeito *egológico*, tomado no ato do sentir, abandona-se ao gozo pré-teórico. Assim como na esfera dóxica há antes uma presença originária do objeto ele-mesmo ao *ego*, também na esfera do sentimento tem-se um modo de sentir no qual o *ego* vive com a consciência de estar diante do objeto “ele mesmo”. Nela há, portanto, um equivalente modo de representação à distância, uma visada representativa vazia fora do ser-presente ele mesmo. Trata-se de um modo do sentir que se relaciona a uma objetividade vazia que é preenchida pelo gozo na presença do objeto (assim como o primeiro se preenche na representação intuitiva) (HUSSERL, 1982, p. 31-33).

A despeito desta comparação, entretanto, é fato que as críticas à tese naturalista se vinculam mais precisamente à atitude *doxo teórica* do que a qualquer uma das demais. É especificamente nela que se elabora a tese referente à possibilidade da experiência e é essa tese que a fenomenologia visa neutralizar. Ainda em *Idéias II*, o primeiro capítulo da terceira seção (“A constituição do mundo do espírito”), intitulado

“Oposição entre o mundo naturalista e o mundo personalista”, apresenta vários elementos interessantes para separar esta *atitude naturalista*, teórica do cientista, da *atitude natural* que ele aí nomeia *personalista*.

Com objetivo de investigar as dificuldades relativas ao *ego puro* descoberto na reflexão e a sua relação com o *ego enquanto pessoa*, enquanto *membro do mundo social*, Husserl separa a atitude em que o sujeito se encontra normalmente do mundo em que vive, no ambiente circundante em que se relaciona com os demais, daquela em se elabora objetivamente os fundamentos científicos acerca do que este mundo é, aquele em que se vê a “natureza” como um objeto da ciência. A atitude natural é designada como personalista aqui, para distinguir a postura que o cientista toma dentro e fora da ciência. Na vida natural do *ego*, ele não considera o mundo de forma naturalista a todo o momento. Esse modo de consideração é, aliás, o menos preponderante, de acordo com ele.

Ora, enfatiza Husserl, ao se pensar sobre o *homem e a alma humana enquanto natureza*, não há problemas em dizer que a nossa alma tem, entre outros estados psíquicos, os egológicos do tipo *cogito*. Na experiência naturalista, estes são pensados como inseridos no corpo próprio e com ele aparecem fisicamente localizados e temporalizados de maneira bem conhecida. Isso tudo concerne ao *ego* empírico que vive em tais estados, no homem emerge um “eu penso”, isto é um fato da natureza, fundado no corpo próprio. Este “eu penso” pode se retirar do fluxo de eventos psíquicos quando, por exemplo, o homem cai num sono profundo sem sonhar, ou quando ele desmaia. Enquanto estados naturais, tais vividos têm uma relação real com circunstâncias reais determinadas e são objetos de uma investigação indutiva. Fazem parte de tais estados psíquicos também, os atos pelos quais o homem toma consciência de si e de seus semelhantes e de toda efetividade real circundante. Também os atos pelos quais o homem pratica as diversas ciências, quando age na vida prática e utiliza as coisas de *seu mundo circundante*, quando se comunica com seus semelhantes, fala, escreve, lê, etc.

De acordo com Husserl, um número incalculável de relações entre sujeito e seu mundo fazem parte deste esquema. O fundamento de tais relações residiria no fato de que o homem tem certo “saber” de si mesmo, de seus semelhantes e de um mundo circundante comum a todos eles. Este mundo não contém apenas simples coisas, mas objetos de uso, de arte, de caráter religioso e jurídico, etc., assim como não contém apenas pessoas, mas membros de comunidades: ordens mais elevadas que perduram no tempo apesar da passagem dos indivíduos. Os membros de uma comunidade se “sabem” como seus membros, são

dependentes de tais grupos e eventualmente reagem a eles.³⁶

O homem está, portanto, de várias maneiras no mundo e de modos distintos se apreende como aí estando. Ele desliza entre a atitude personalista da vida cotidiana, as estratificações naturalistas da teoria, as valorações axiológicas e as práticas requeridas pelo seu meio circundante. Nesta oscilação, a atitude naturalista nem sempre é assumida, e quando o é, não é de forma constante. Uma importante constatação husserliana é a de que, em verdade, a atitude naturalista é subordinada à personalista: é por estar-se previamente, e de várias formas, no mundo, que se instaura a tese que procura dar conta do conhecimento de nós mesmos e dos objetos a nossa volta. É apenas por uma abstração, ou antes, por uma sorte de esquecimento de si por parte do *ego* pessoal, que a tese ganha certa independência por meio da qual se absolutiza de modo ilegítimo (HUSSERL, 1982, p. 259). Sempre que o sujeito se considera em teoria, se está nesta atitude naturalista; fora dela, toda outra *atitude é personalista*. Nela, afirma Husserl:

[...] estamos, a todo momento, quando vivemos juntos, quando apertamos as mãos para nos cumprimentar, quando estamos em relação uns com os outros no amor e na aversão, no sentimento e na ação, na fala e na discussão; na qual estamos, parelamente, quando consideramos as coisas que nos circundam justamente como nosso ambiente circundante e não, como nas ciências da natureza, enquanto uma “natureza objetiva”. Trata-se, entendamos bem, de uma atitude inteiramente natural e não de uma atitude artificial que seria preciso antes de tudo adquirir e manter com a ajuda de expedientes particulares (HUSSERL, 1982, p. 258)³⁷.

³⁶ Cf. “Attitude naturaliste et attitude naturelle” in: HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre Second. Recherches phénoménologiques pour la constitution. Traduit de l'allemand par Éliane Escoubas*. Paris: PUF, 1982. pp. 255-260.

³⁷ “[...] dans laquelle nous sommes, à tout moment, quand nous vivons ensemble, quand nous serrons la main pour nous saluer, quand nous sommes en rapport les uns avec les autres dans l'amour et l'aversion, le sentiment et l'action, la parole et la discussion; dans laquelle nous sommes, pareillement, quand nous considérons les choses qui nous environnent justement comme notre environnement et non, comme dans les sciences de la nature, en tant qu'une nature 'objectivité'. Il s'agit, entendons bien, d'une attitude entièrement naturelle et non d'une attitude artificielle qu'il faudrait avant tout acquérir et

Com esta declaração husserliana, chega-se enfim a uma questão crucial que encaminhará as discussões seguintes. No âmbito destas distinções, onde se enquadra a atitude transcendental da fenomenologia? Husserl chega mesmo a admitir nesta obra que, inclusive, a atitude transcendental elaborada a partir do método é uma atitude *artificial* que visa à consciência pura. Esta assunção e a questão levantada acerca do *ego* enquanto *membro do mundo social* constituem pontos deveras interessantes. No momento em que se presentifica plena e vivamente qualquer uma das relações de pessoas e se penetra na vida e nos suportes destas relações, quando na reflexão se vê seu modo de dar-se sob a lupa fenomenológica, se está numa atitude por essência diferente da naturalista, anteriormente praticada, na qual a natureza física era o fundamento: se está na atitude transcendental que visa compreender a possibilidade de toda e qualquer atitude ou, por outras palavras, que quer dar conta deste modo prévio de se estar no mundo do qual dependem as orientações que a ele se dirige.

Num sentido, a atitude fenomenológica é apenas mais uma dentre as demais possíveis, podem-se ou não assumi-la e também ela se origina na mesma vida natural da atitude personalista. Noutra sentença, entretanto, não se pode ignorar duas características diferenciais importantes: primeiramente, no âmbito de suas pretensões inclui-se a de compreender-se a si mesma enquanto atitude e, em segundo lugar, deriva-se disso que ela deve posicionar-se neutramente em relação às demais atitudes, em especial, à *dóxima* naturalista.

Em *Idéias I*, essa primeira característica não configurava para Husserl um problema. Com efeito, para ele, as remissões da fenomenologia a si mesma até impõem alguma dificuldade, mas estas são facilmente resolvidas com um rigoroso estabelecimento metodológico. Em linhas gerais, este método se resume em ter diante dos olhos apenas os puros eventos da consciência, de modo que eles possam ser trazidos à “clareza mais completa”³⁸. Para executar tal empreitada, o essencial é que se oriente para todo e qualquer vivido de modo neutro. Não se deve manter em relação a ele uma atitude interessada (seja na comprovação de sua existência, na sua veracidade, no seu valor, etc.), tal como se mantém em qualquer outra atitude. Para

maintenir à l'aide d'expédients particuliers.”

³⁸ Cf. “§65. As remissões da fenomenologia à si mesma”. In: HUSSERL, Edmund. **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**: introdução geral a fenomenologia pura. Tradução de Márcio Suzuki, Aparecida: Idéias e Letras, 2006. pp. 145-147.

isto é preciso neutralizar a modalidade dóxica à qual ele se refere. Segundo Husserl, trata-se de uma modificação dos vividos da consciência de tipo especial que não risca, não “opera” nada, apenas “neutraliza”, enfraquece completamente à crença³⁹.

Nos primeiros parágrafos do conjunto de manuscritos reunidos sob o título *Da redução fenomenológica*, que começou a ser redigido concomitantemente ao fim da produção de *Idéias II*, Husserl dá continuidade a esta investigação se perguntando pela relação entre a psicologia fenomenológica e a fenomenologia transcendental. Ele admite aqui uma reversibilidade entre uma atitude puramente psicológica e a transcendental obtida pela *epoché*. Com efeito, ele afirma: “De uma forma muito estranha: todo transcendental e a atitude ela mesma se refletem completamente no psicológico e todo psicológico no transcendental” (HUSSERL, 2007 p. 33)⁴⁰.

Isso porque há uma espécie de “promiscuidade” entre estes dois âmbitos de modo que, ao sair do ponto de vista natural para o das possibilidades eidéticas e *a priori* do mundo (caminho percorrido na atitude transcendental, como se verá mais adiante), no que tange a uma psicologia fenomenológica, o que se encontra nela *a priori* pode ser reconhecido nas “almas” humanas e nos seus encaminhamentos psicofísicos possíveis, tais como investigados por uma psicologia empírica. Tal imbricação é explicitamente assumida por Husserl⁴¹; ela implica assumir que, ainda que se abandone a ordem dos fatos e mesmo a psicologia fenomenológica em favor de uma descrição transcendental da consciência, isto que tal descrição desvela deve poder ser reconhecido no “âmbito natural da experiência”, mesmo que dele não dependa e nem possa depender para garantir sua apoditicidade. Mais do que isto, significa que só se chega à consideração transcendental do mundo partindo-se do mundo da experiência natural⁴².

³⁹ Cf. “§109. A modificação da neutralização”. In: HUSSERL, Edmund. **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**: introdução geral a fenomenologia pura. Tradução de Márcio Suzuki, Aparecida: Idéias e Letras, 2006. pp. 242-244.

⁴⁰ “*D’une façon assez étrange: tout transcendantal, et l’attitude elle-même se reflètent complètement dans le psychologique et tout psychologique dans le transcendantal.*”

⁴¹ Cf. “§.2 *La psychologie comme science de l’âme humaine*” in: HUSSERL, Edmund. **De la réduction phénoménologique**. Texts posthumes (1926 – 1935). Traduit de l’allemand par Jean-François Pestureau. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2007, p. 37.

⁴² “[...] *nous ne pouvons parvenir à une considération transcendantale du*

Esta forma de pensar é compartilhada por Merleau-Ponty, a despeito das diferenças existentes nos caminhos metodológicos por ele escolhidos. É por conta desta compreensão que ele admitirá a reflexão fenomenológica como uma reflexão sobre um irrefletido. Este nada mais é do que o mundo circundante da *atitude natural* ou *personalista* que fundamenta as demais atitudes, inclusive a fenomenológica. Em se retomando a distinção dos elementos que envolvem uma atitude, a saber, o sujeito que a empreende e o objeto visado, será fácil compreender porque o encontro da atitude mais adequada aos propósitos de absorção do irrefletido coincidirá com uma reformulação do *cogito*.

Aqui, anuncia-se ainda uma vez e de um novo modo, o nó górdio dessa discussão: o sujeito da atitude fenomenológica deverá ser capaz de formular um *cogito* compatível com o *irrefletido*, com o *natural* e *pré-científico*, mas que também seja reconhecido naquele que empreende as demais atitudes dóxicas, axiológicas ou práticas. Isso só seria possível caso se admitisse que, apesar dos equívocos naturalistas e da tentativa de neutralidade fenomenológica (ideal com a qual Merleau-Ponty não partilha, diga-se de passagem), os diversos movimentos do *ser no mundo* partilham de alguma comunidade entre si. O que há de comum entre as atitudes é a *fé perceptiva* que, como será visto no final deste capítulo, ao mesmo tempo em que é responsável pela elaboração da tese naturalista, também pode, se bem compreendida, lançar luz sobre seus equívocos de pretensa absolutização. Nesse sentido, vale agora ver como Merleau-Ponty, por seu turno, acolhe os discursos naturalistas e evidencia neles seu comprometimento escondido com esta fé.

1.1.2. O naturalismo na “Structure du Comportement”

É um consenso na literatura de comentário acerca de SC que se trata aí de uma obra que vai resgatar no naturalismo (ou na *atitude naturalista*, para melhor se adequar aos propósitos desse trabalho) algumas importantes intuições para a composição da atitude transcendental. Ora, se como visto anteriormente, atitude natural e naturalista são oriundas de um mesmo mundo, então é possível que a

monde autrement qu'en partant d'un monde de l'expérience naturelle, d'une donnée de conscience psychophysique (relevant bien sûr aussi des sciences humaines) de sorte que la voie vers la phénoménologie transcendantale peut toujours passer par une psychologie apriorique, puis, en une époque à accomplir à même l'a priori, similaire à celle que nous accomplissons depuis la conscience naturelle.” (HUSSLER, 2007, p. 37)

segunda não seja de todo equivocada e é justamente esta suspeita que Merleau-Ponty persegue. Como afirma Bimbenet, os encaminhamentos críticos de SC lhe permitirão “[...] salvaguardar, no interior de uma atitude transcendental novamente reconquistada, uma certa verdade do naturalismo” (BIMBENET, 2000, p. 26)⁴³, visando inscrevê-la no transcendental.

É possível mesmo defender, tal como o faz Rouse, que há em Merleau-Ponty uma concepção existencial da ciência⁴⁴, na medida em que ela é um modo da existência humana, enquanto uma variação (ou mesmo a melhor expressão) do “pensamento objetivo”. Mais radicalmente ainda, o comentador sustenta que, embora Merleau-Ponty tenha sido ambivalente quanto ao modo de conceber a ciência e raramente tenha tematizado a pesquisa científica, “[...] o projeto [merleau-pontyano] só pode ser levado a cabo se incorporar ciência e não apenas o corpo e o mundo percebido, poesia e história, pintura e amor.” (ROUSE, 2006, p. 265)⁴⁵.

Esta última afirmação pode parecer deveras radical, afinal, talvez seja possível sim imaginar a concepção merleau-pontyana de mundo sem a necessária implicação da ciência. Como visto no parágrafo anterior, na concepção fenomenológica a única coisa requerida para as atitudes é o mundo, ou a natureza que é uma e a mesma em cada uma delas. Há a tentação de dizer que apenas a atitude natural (ou personalista), por meio da qual relaciona-se direta e imediatamente com as coisas, seria necessária. No entanto, isto equivaleria a alegar que a *tese* seria prescindível, afinal ela é fruto da atitude naturalista. Ora, ainda que se tenha dito que a teoria é um “excesso”, ela não se trata de um exagero gratuito. Não só no esquema fenomenológico da percepção se encontra uma justificativa para a elaboração da tese, como Merleau-Ponty defende que a própria fenomenologia só pode existir depois dos esforços filosóficos da tradição racionalista e da construção da ciência⁴⁶.

⁴³ “[...] *sauvagarder, à l'intérieur d'une attitude transcendante nouvellement reconquise, une certaine vérité du réalisme.*”

⁴⁴ Cf. ROUSE, Joseph. *Merleau-Ponty's existential conception of science*. In: CARMAN, Taylor and HANSEN, Mark B. N. (ed.). *The Cambridge companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. (pp. 265-290)

⁴⁵ “*It seems clear to me that his project cannot be completed unless it incorporates science, and not just the body and the perceived world, poetry and history, painting and love.*”

⁴⁶ Cf. MERLEAU-PONTY, M. *Le primat de la perception et ses conséquences*

No que tange ao problema da percepção, a fenomenologia, desde os primórdios husserlianos, procurou destacar seu caráter inacabado, isto é, o fato de que ao ato de perceber é vedada a apreensão do total do objeto percebido: o que se tem são sempre apreensões de perfis do objeto. Daí a concluir que somos impelidos a completar com os perfis ausentes a unidade do objeto se trata de um passo quase que instantâneo. Esta complementação é suposta por feita na vida da atitude natural; nela não se duvida dos perfis “escondidos” no horizonte que espera e se age contando com eles, porém, em sendo uma esperança ao acaso, ocorre muitas vezes de haver frustração. Neste caso se é impelidos a explicar o ocorrido e então a teoria vem não apenas dar conta das contradições, como também preencher as lacunas da percepção.

Há aqui uma subversão da relação entre as atitudes natural e naturalista. Se, como vimos no parágrafo anterior, a segunda depende da primeira, agora, entretanto, parece claro que a tese é a justificativa de todas as crenças (esperanças) que se tem em atitude natural; logo, a compreensão desta última depende de um posicionamento dóxo-teórico. A fenomenologia, com sua atitude transcendental, ao tentar dar conta desta vida natural, nada mais faz do que uma substituição (ainda que por neutralização) da tese naturalista, mas ainda assim constitui empreitada da qual depende a apreensão do âmbito natural das vivências. Uma *tese*, não importa qual, é, portanto, necessária, mesmo que se procure estatuí-la de modo livre de prejuízos, não se pode dela abdicar.

É neste sentido que a postura de Roufe se mostra coerente com o projeto merleau-pontyano. De fato, sendo a ciência o âmbito mais profícuo da tese, então pode-se mesmo afirmar que para levá-lo a cabo é imprescindível incorporar a revisão do discurso científico. Ademais, em PP, ao ser questionado por Bréhier se existiria nossa ciência caso fôssemos desde a antiguidade fenomenólogos, Merleau-Ponty responde que “esta hipótese mesma é impossível: a fenomenologia não poderia se constituir antes de todos os outros esforços filosóficos que representa a tradição racionalista, nem antes da construção da ciência” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 75)⁴⁷.

Esta discussão entre Merleau-Ponty e Bréhier se trava

philosophiques précédé de *Projet de travail sur la nature de la perception* 1933 *La Nature de la perception* 1934. Lonrai: Verdier, 1996. p. 75.

⁴⁷ “*Cette hypothèse même est impossible: la phénoménologie ne pouvait se constituer avant tous les autres efforts philosophiques que représente la tradition rationaliste ni avant la construction de la science.*”.

concomitantemente à acusação que este faz ao primeiro de inverter o idealismo platônico e tentar reintegrá-lo na percepção. Bréhier defende que este engajamento no mundo proposto pela fenomenologia é uma contradição com o projeto filosófico desde os seus primórdios pré-socráticos. Segundo ele, sequer haveria filosofia se Anaxímenes ou Anaximandro não tivessem posto em cheque a percepção e postulado outras “realidades” (ar, fogo, número, etc.) que dessem cabo das contradições perceptivas (BRÉHIER in: MERLEAU-PONTY, 1996, p. 75).

Merleau-Ponty por seu turno, na continuação da resposta há pouco citada, afirma que a fenomenologia vai justamente mensurar este hiato entre nossa experiência e a ciência. Ademais, na sua concepção, seria fazer progredir a razão se nela pudéssemos aplicar aquilo que passa pela ordem do irracional, e talvez o próprio Platão, no lugar de buscar abandonar a percepção em favor das idéias, quisesse na verdade pôr movimento e vida nestas últimas (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 76). A sequência desse debate os encaminha para o problema do imediato e, portanto, do irrefletido com relação à reflexão, e será retomada posteriormente.

Em todo caso, a amostra até aqui fornecida serve ao propósito de esclarecer o motivo pelo qual a discussão do estatuto da ciência e, com ela, da atitude naturalista é cara à questão da reflexão. Ora, primeiramente, a *tese* aí elaborada é o resultado de uma sorte de reflexão empreendida; ademais, partilhando ela do mesmo mundo que fabrica nossa atitude natural primordial, deve manter, a despeito de seus equívocos, algum resquício deste e, certamente, desta mesma atitude espontânea com que nos relacionamos com ele.

Por este motivo, será útil compreender a relação estabelecida por Merleau-Ponty com a atitude naturalista da ciência que em nenhuma outra de suas obras foi tão detalhadamente trabalhada quanto em SC. Para demonstrar como a crítica do naturalismo aparece nesta, o caminho percorrido aqui será, em primeiro lugar, o de apresentar os limites encontrados por Merleau-Ponty às concepções do comportamento. Em geral, estes limites se encontram já no interior dos pressupostos científicos eles mesmos e estabelecem entre os diversos ramos da ciência uma sorte de complementação mútua. Se o fisiologista, p.ex., encontra algo que escapa à explicação causal, ele deve recorrer às explicações do biólogo ou do psicólogo e vice-versa. Essa constatação é importante para encaminhar a discussão sobre a dialética dos momentos que compõem o comportamento, demonstrando que as concepções de cada ciência particular acerca dele não estão completamente

equivocadas, mas também que sozinhas elas não podem explicá-lo, na medida em que ele é um todo que não se reduz a nenhuma de suas partes. Enfim, será permitido estabelecer um vínculo entre os primeiros escritos de Merleau-Ponty e a posição fenomenológica que ele sustentará mais tarde.

Já desde essa obra de 1942, pode-se dizer que Merleau-Ponty busca uma compreensão íntima da atitude natural via atitude naturalista. Ele vai até as análises científicas do comportamento para chegar a seu objetivo: investigar a relação entre consciência e mundo. Vários conceitos são postos em debate, dentre os quais os de *estrutura* e *comportamento*. A escolha da noção de comportamento é devida a sua neutralidade em relação à distinção entre “psíquico” e “fisiológico” (afinal, ele pode ser aplicado sem prejuízo em ambos os domínios); ao passo que com a noção de estrutura se visava introduzir a discussão sobre consciência sem pensá-la como realidade psíquica ou como causa, mas apenas como modo de organização do comportamento humano.

Nessa obra seminal, a *atitude naturalista* pode ser detectada naquelas concepções que procuram compreender esses conceitos. Merleau-Ponty busca equilibrar suas críticas às falhas das concepções naturalistas com suas boas intuições. Classificam-se em três tipos as concepções apresentadas no livro: fisiológicas, biológicas e psicológicas. Se, de um lado, cada uma destas perspectivas é insuficiente, de outro, elas anunciam dados que as outras teorias não podem ignorar — tais dados dizem respeito às três “ordens” que estratificam o comportamento humano, a saber, a *ordem física*, a *ordem vital* e a *ordem humana*. Com o esclarecimento delas⁴⁸ e, a partir da noção de estrutura, Merleau-Ponty quer mostrar que o comportamento não se deixa apreender em nenhum dos níveis (isoladamente) em que se manifesta ou de que se compõe.

De todo modo, é importante esclarecer que não se trata de fazer uma justaposição destas diferentes teorias, mas de pôr em relevo algumas evidências que a *tese naturalista* encontra na sua reflexão e que, quase sempre, ela ignora. Essa espécie de rede corporativa estabelecida entre as distintas concepções de comportamento foi reconhecida por Rouse como um tipo de “holismo epistemológico” que, segundo ele, existe na filosofia merleau-pontyana. De acordo com ele, para Merleau-Ponty:

[...] as reivindicações científicas formam uma

⁴⁸ No parágrafo sobre a “dialética das três ordens” este tema será mais detalhadamente abordado.

estrutura na qual a contribuição de uma em particular não pode ser desconsiderada. Confirmar ou desafiar uma reivindicação científica é confirmar ou desafiar toda abordagem científica do mundo. [...] Assim como uma figura perceptiva cujo sentido não pode ser confinado no que é dado, mas deve ser entendido como uma solicitação para explorar mais, como uma não completa antecipação do que está por vir, a reivindicação científica aponta para além de si mesma. Seu sentido (e sua verdade) inclui uma antecipação de possibilidades para pesquisa futura (ROUSE, 2006, p. 277-278)⁴⁹.

A leitura de Rouse ainda uma vez é bastante pertinente em relação ao projeto de Merleau-Ponty, e as análises que se seguem caminharão justamente no sentido de tentar coletar as informações mínimas necessárias que fornece SC para detectar a compreensão merleau-pontyana da atitude naturalista das ciências do comportamento. Como já ficou claro, trata-se de uma postura ambivalente, na medida em que procura nelas reconhecer para além de seus problemas, suas coerências e suas mútuas implicações que daí derivam.

Certamente, o campo mais fecundo para estabelecer a discussão pretendida por SC seja o de analisar os pressupostos e anseios do *Behaviorismo*. Este, na pretensão de garantir a cientificidade de sua análise, entendeu ser necessário recusar no comportamento a existência de qualquer *intenção*, assim como tudo o que não pudesse ser medido e calculado objetivamente. Sua meta era a de fixar o movimento do comportamento a fim de buscar uma causa ou um antecedente para a regularidade que aí se encontra. As hipóteses supostas pela ideia de *comportamento reflexo* são: primeiramente, que excitantes agiriam através de propriedades pontuais que poderiam e deveriam ser decompostas e, em segundo lugar, que o organismo permaneceria passivo neste evento executando o que lhe seria prescrito conforme o

⁴⁹ “Merleau-Ponty’s epistemological holism, which I cited earlier, is the basis for his second response. Scientific claims form a structure, from which the contribution of a particular claim cannot be disentangled. Confirming or challenging a scientific claim confirms or challenges a whole scientific approach to the world.[...] Like the perceptual figure whose sense cannot be confined to what is given but must be understood as a solicitation to explore further, as a not fully definite anticipation of what is to come, the scientific claim points beyond itself. Its sense (and its truth) includes its anticipation of possibilities for further research.”

lugar da excitação. Por meio do esquema estímulo-lugar de excitação-circuito reflexo-reação, acreditava-se poder delimitar as fronteiras do comportamento normal, distinguindo-lhe do patológico. Cada parte do estímulo teria uma correspondência numa parte da reação, logo, seria possível descobrir os elementos constantes de que se compõe o comportamento.

A teoria clássica do reflexo compreende o comportamento por meio de circuitos (estímulo – respostas) pré-estabelecidos. Se, por exemplo, por conta de uma lesão cerebral, modifica-se o reflexo atribuído normalmente a um estímulo, esta teoria resolve este impasse supondo uma substituição do circuito. Nesse contexto, o comportamento patológico⁵⁰ é compreendido como uma subtração do comportamento normal: ele é apenas uma deficiência, um “evento negativo”. Merleau-Ponty detecta, aí, uma construção fundada na hipótese de existência de um circuito normal que induz ao reflexo. Para compreender a patologia, bastaria explicar o que acontece quando ele não se produz. Nesse caso da lesão cerebral, a ideia de *inibição* do cérebro é forjada para explicar como surge o reflexo “anormal”, ou a ausência de reflexo quando o cérebro é lesado.

Já na perspectiva fisiológica, encontram-se elementos para interrogar esse esquema de circuitos da teoria do comportamento reflexo. Como nota Merleau-Ponty, não é possível estabelecer um campo receptor anatomicamente determinado, diferente para cada

⁵⁰ A via da patologia é muito interessante para se pensar os limites das compreensões naturalistas. Com efeito, Merleau-Ponty questiona precisamente sua ideia de “comportamento normal”. Ele entende que mesmo a psicologia pouco contesta que a conduta ‘anormal’ (como são consideradas as do doente, da criança e do primitivo) possa ser compreendida por simples desagregação. Não apenas a tese naturalista presente na ciência será questionada por esta via, como também, especialmente em PhP, as próprias concepções de subjetividade na filosofia mostrarão sucumbir diante de certos “distúrbios” psíquicos – tal como ocorre no exemplo constantemente utilizado do “membro fantasma”. Poderia a noção cartesiana de *res cogitans*, por exemplo, sobreviver integralmente diante de um pensamento que insiste em ser “verdadeiro” apesar da “verdade” da ausência do membro? Obviamente que é por questionamentos como este que Descartes propõe um método racional não empírico de conhecimento; porém, diante de problema da união substancial, que por si só já é deveras complexo, e da própria noção de *cogito* convertida em *res cogitans*, encontra-se de um impasse. Como será visto mais adiante, nem uma explicação puramente intelectual dá conta deste problema, tampouco uma meramente fisiológica.

excitante. Um substrato motor pode admitir várias funções assim como o setor aferente. Além disto, as observações do sistema fisiológico provam que jamais é encontrado um reflexo exteroceptivo puro, porque todos os reflexos exigem uma multiplicidade de condições exteriores e interiores. Geralmente, estes modelos de construções são fundados numa certa regularidade observável que induz a vincular estímulos determinados a respostas determinadas, criando a impressão de reflexo adaptado, seja às necessidades, seja à aprendizagem.

A adaptação não se explica, contudo, somente por conta da existência de estímulos, receptores e trajetos nervosos específicos. Se, por exemplo, para cada posição do corpo e dos músculos implicados numa ação há uma resposta diferente, então, o número de circuitos necessários para explicar cada comportamento possível seria infinito. No quadro das respostas reflexas, deve haver algo de mais *geral* que um sistema específico para cada estímulo. Isto permitiria a substituição de efetores no caso de indisponibilidade do que é normalmente empregado. Tal fator que regesse as reações motoras não poderia ser ligado de forma estrita e exclusiva a nenhum substrato fisiológico ou material do comportamento. O exemplo dado por Merleau-Ponty para explicar este ponto é simples: basta considerar (e experiências sobre isto já foram feitas) que um sujeito com os olhos vendados é capaz de fazer e refazer um percurso que lhe é ordenado.

Este fato indica que, mesmo sem poder contar com os substratos visuais a partir dos quais o corpo traça seu movimento, isto não o impede de executá-lo de forma satisfatória. Este exemplo pode parecer ingênuo e poder-se-ia rebatê-lo afirmando que aqueles que possuem uma deficiência visual não têm problemas motores. A meta do filósofo, entretanto, não é demonstrar que o movimento corporal (resposta) e o estímulo visual não são estritamente ligados, mas sim que, de um ponto de vista mais geral, não se pode falar de um sistema rigoroso de nossos reflexos mais adaptados. Pode ocorrer uma resposta comum a certo estímulo, mesmo quando este é ausente se, entre outras coisas, a finalidade do movimento for ainda requerida.

Essa noção de reflexo das concepções clássicas parece ser mais compatível com a noção de organismo doente. Conforme Merleau-Ponty, ela é um “evento negativo” porque é apreendida no isolamento do laboratório, em situações completamente diferentes em relação àquelas que se encontram na natureza, na ausência dos fatores do ambiente onde normalmente o comportamento se desenvolve. O autor defende que nos homens é mais fácil de encontrar reflexos puros — isto é, específicos em relação aos estímulos — pois, ao passo que com os

animais estes reflexos são adquiridos tardiamente (depois do condicionamento), os homens, diferentemente deles, podem oferecer partes isoladas de seus corpos. (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 47) Pode-se mesmo dizer que o sujeito empresta conscientemente seu órgão à análise e somente então se observa uma reação determinada, mas esta regularidade não é encontrada no uso total deste órgão num contexto natural. É possível concluir disto que o reflexo é um dispositivo experimental, o efeito de uma dissociação patológica, logo, é somente por uma ilusão antropomórfica que se pode considerá-lo como um elemento constituinte do comportamento animal. Não se trata de dizer que o reflexo não existe; ao contrário, ele é observável em condições determinadas; entretanto, não é exclusivamente com ele que se explica o comportamento.

Para Merleau-Ponty, ainda que inadvertidamente, estas teorias parecem querer mascarar seu desacordo com a experiência no lugar de tornar inteligível isto mesmo que elas buscam compreender. O que lhes falta é uma análise crítica do conceito de organismo. Um organismo não é um autômato que simplesmente recebe passivamente as “formas” de estímulos e opera sempre o mesmo reflexo. Ele pode escolher quais estímulos receberá, oferecer-se às ações externas, portanto ele contribui para constituir a forma do estímulo. Mesmo que supusesse vários circuitos distintos para as diversas situações e que essa labilidade fosse apenas a decorrência da inibição dos mais complexos para o mais simples, restaria a pergunta: de onde se faz esse controle? E a fisiologia, que tão afortunadamente denuncia os limites do *Behaviorismo*, não consegue encontrar uma resposta unívoca para isto. Estes e outros fatores precisam ser considerados. Existe, sim, mesmo contra a vontade destes cientistas, uma “intenção de movimento” que estas categorias de análise não conseguem dar conta.

Por outro lado, esta tese também não pode ser desenvolvida inadvertidamente. Se estruturas anatômicas pré-estabelecidas não explicam a regularidade entre respostas e estímulos, ela tampouco pode ser explicada pela existência de um controle inteligente das reações de um organismo. Merleau-Ponty atenta que fazer intervir a “inteligência” seria postular entre as atividades reflexas e as instintivas uma distinção clara. Até mesmo no homem há reflexos que se produzem na ausência de deliberações conscientes: seja para tornar o comportamento “melhor adaptado”, como no caso da hemiopia⁵¹ - em que o sujeito, apesar de

⁵¹ Cf. “*L’interprétation du réflexe dans la Gestaltheorie*”. in: MERLEAU-PONTY, Maurice. *La structure du comportement*. 3ed. Presses Universitaires

dispor de apenas da metade de cada uma das retinas em bom funcionamento, não tem a impressão de ver meio campo visual, mas apenas de enxergar mal —, seja quando os reflexos permanecem, mesmo na ausência dos setores aferentes que normalmente os produziriam — como no caso do membro fantasma —, o fato é que estas reações dependem mais da pressão das condições alheias à relação fisiológica estímulo-resposta. Elas podem vincular-se a exigências vitais e/ou psicológicas, tal como nos exemplos há pouco elencados.

A psicologia da *gestalt* é um auxiliar importante para explicar a intersecção entre as variadas vias de explicação do comportamento⁵². A categoria de “forma”, que na *gestalt* visa uma crítica ao “espírito anatómico em fisiologia”, tem aplicação tanto no domínio orgânico quanto no inorgânico. Ela nos ensina que as funções comportamentais são processos totais e não meras somas das partes. Assim as propriedades do sistema se modificam para cada mudança ocorrida em qualquer uma de suas partes e se conservam quando todas se modificarem e mantiverem entre si a mesma relação. Tais modificações convêm aos fenômenos nervosos, nos quais não é possível remeter cada parte da reação a uma condição parcial.

Na fisiologia dos reflexos condicionados, ainda que se compreenda como os fragmentos reais do comportamento se soldam e se dissociam um do outro, não se entende como é possível a adaptação das partes umas às outras e a organização rítmica como a do comportamento verbal. Nela, como nas concepções clássicas, os fenômenos nervosos constituem um mosaico e a atividade nervosa nunca é um processo autônomo “[...] que interroguemos o organismo pela observação do comportamento ou pela medida das reações que nele provocam certos agentes físicos e químicos, jamais apreendemos outra coisa que manifestações da função nervosa e os dois procedimentos são igualmente indiretos” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 64)⁵³.

Embora em SC Merleau-Ponty ainda não se aproprie explicitamente da distinção husserliana entre *atitude natural* e *atitude*

de France, Paris, 2009. (pp. 41-42).

⁵² Por isso mesmo, ela também corrobora com a coerência da interpretação supra mencionada que atribui a Merleau-Ponty um “holismo epistemológico”.

⁵³ “[...] *qu'on interroge l'organisme par l'observation du comportement ou par la mesure des réactions qu'y provoquent certains agents physiques et chimiques, on se saisit jamais que des manifestations de la fonctions nerveuse et les deux procédés sont également indirects.*”

*transcendental*⁵⁴, já é viável encontrar nela a demanda por uma mudança de perspectiva em relação à análise dos fenômenos. Os elementos descritos cientificamente de fato compõem o comportamento; contudo, eles não se relacionam da maneira como a ciência os vincula. Note-se, portanto: às constatações científicas parece faltar apenas a conversão do olhar, por meio dela concluir-se-ia ser mais apropriado dizer que o que aciona uma resposta é uma excitação e não um agente físico-químico, sendo este a sua ocasião e não a sua causa. O mesmo estímulo pode dar efeitos variáveis e o mesmo elemento nervoso funcionar distintamente — isto não abala a subsistência de uma relação entre mundo e o comportamento, apenas o paralelismo e a causalidade que se estabelece entre ambos.

1.2. A reflexão da atitude natural

De posse destas constatações pode-se concluir que, se era apenas uma conversão do olhar que faltava para que a atitude naturalista se desfizesse dos embaraços em que se colocou, então, já se pode apreender no seu discurso alguma compreensão válida acerca da relação consciência-mundo. Em SC, Merleau-Ponty instaura uma dialética entre as três ordens do comportamento que faz com que elas se impliquem mutuamente. Esta descoberta se deve à observação dos resultados encontrados nas mais diversas especialidades que o investigam, por seus limites e problemas.

Essa conversão do olhar não poderá, contudo, esquecer a origem de toda e qualquer atitude. É por isso que, depois de explanar como as três ordens do comportamento se imbricam na constituição da terceira, que é propriamente a da consciência, a saber, a humana, será explanada no parágrafo seguinte a possibilidade da construção de uma

⁵⁴ Quando Merleau-Ponty fala, ao final de SC, que as análises desta obra nos conduzem a uma “atitude transcendental, ele não está se referindo àquela oriunda do método fenomenológico de Husserl, mas sim ao sentido kantiano de transcendental. Com efeito, ele faz uso da filosofia crítica para se afastar da concepção naturalista de organismo, que o toma “como um produto real da natureza exterior”, e explorá-lo enquanto uma “unidade de significação, um fenômeno no sentido kantiano”. (Cf. MERLEAU-PONTY, 2009, p. 217) Ele se afasta do criticismo, entretanto, por ter descoberto com a psicologia da *gestalt*, a noção de *estrutura* que torna indiscerníveis ideia e existência, comportamento e organismo. Estas distinções ficarão mais claras no ponto sobre “A dialética das três ordens”.

fenomenologia da atitude natural. Ela deverá mostrar a sobreposição já apontada no primeiro parágrafo entre as atitudes teoréticas da ciência e da filosofia, e mesmo a atitude propriamente fenomenológica, com a atitude natural e sua comum origem na vida espontânea da consciência. Ela também propiciará a ocasião de estabelecer mais claramente a distinção entre os termos fenomenológicos envolvidos no problema da reflexão.

1.2.1. A dialética das três ordens

Merleau-Ponty constata que nenhuma das explicações presas ao par de opostos ‘espiritualismo’ e ‘materialismo’ daria conta de exprimir as relações do comportamento para com o mundo. Suas análises dos resultados científicos até então obtidos lhe permitiram concluir que, ainda que seja possível traçar um paralelo entre a atividade nervosa e as operações da consciência, decompor o todo numa soma de partes reais fornece um paralelismo ilusório. A vida da consciência e a vida orgânica não são feitas de acontecimentos exteriores uns aos outros, cuja integração deveria ser explicada pela psicologia e fisiologia. Quando a atividade orgânica é cindida da maneira como são clivadas as coisas, a consequência deste modo de pensar é que as “imagens psíquicas” de um mesmo objeto são tratadas como realidades separadas dos processos fisiológicos que elas suscitam no sistema nervoso. Falta aqui alguma conexão associativa, de ordem intelectual, para restabelecer uma unidade. Para Merleau-Ponty, essa necessidade de um recurso *ad hoc* não se manifestaria caso se escolhesse a noção diretora de *estrutura* (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 64).

Desde então, fica mais claro como o recurso à psicologia da *gestalt* ajuda Merleau-Ponty a desenvolver suas descrições do comportamento (e também da percepção). É, por exemplo, como bem salienta Barbaras (2001/2), na análise da obra de Goldstein que se confirmará para o filósofo francês a tese de que o ser vivo não se reduz ao físico-químico, e de que para se fazer um organismo é preciso traçar linhas de clivagem, certos conjuntos devem receber alguma significação⁵⁵. A *gestalt* serve para mostrar que a vida não se reduz ao conjunto de suas partes⁵⁶.

⁵⁵ Cf. BARBARAS, Renaud. *Merleau-Ponty et la psychologie de la forme. Les études philosophiques*. [s.l.], n. 57, p. 151-163. 2001/2.

⁵⁶ “*La vie comme telle n’est accessible qu’au niveau de totalités qui sont irréductibles à l’ensemble de leurs parties.*” (BARBARAS, 2001/2, p. 154)

O que interessa a Merleau-Ponty no pensamento de Goldstein são as conclusões a que ele chega em virtude de sua crítica à antiga teoria das localizações. Esta subestimaria as dificuldades de se localizar a lesão e a função, bem como definir a doença estudada e a função normal correspondente. O neurologista alemão salienta que, do fato de que em patologia geral o comportamento patológico pode muitas vezes ser definido por uma análise real, acreditou-se que também na sintomatologia das patologias mentais podia ser suficiente assinalar as deficiências.

O sintoma, porém, nesse caso, é uma resposta do organismo a uma questão do meio, logo, o quadro varia de acordo com as perguntas que se faz ao organismo: o sintoma corresponde a uma expectativa do espírito que deve ser precisa para que ele seja significativo. Não é o caso de o organismo se tornar pura e simplesmente indiferente a certos setores do meio físico-químico ou simplesmente perder capacidade de executar um número de movimentos; as consequências de um distúrbio ou de uma lesão dependerão de o contexto ser concreto e afetivo ou gratuito⁵⁷. Isso ensinaria que a doença não se vincula diretamente ao

⁵⁷ Merleau-Ponty se refere aqui, entre outros casos, ao ferido de guerra, por estilhaços de obus, (designado como Schneider) estudado por Gelb e Goldstein. De acordo com Buetendijk, por ele citado, são encontrados no paciente vários distúrbios que afetam a percepção, o reconhecimento, as lembranças visuais, a inteligência, a memória e a linguagem, sendo possível diagnosticá-lo como padecendo de cegueira psíquica, agnosia (amnésia perceptiva que consiste na incapacidade de reconhecer os objetos ou os símbolos visuais) tátil e distúrbios da inteligência. A questão, segundo Buetendijk é que o ferido parece apresentar uma única lesão, quando seu diagnóstico sugeriria lesões múltiplas. (BUETENDIJK in: MERLEAU-PONTY, 2009, pp. 70-74). Além disto, este doente não possui a percepção organizada do sujeito normal, ele não reconhece objetos se não puder apreendê-los num procedimento sucessivo, ele precisa de detalhes e se o objeto for “mal feito” ele não o reconhecerá. Ele é incapaz de executar uma ação com base em simples indicações verbais, a menos que repita a ordem que lhe foi dada se colocando na situação psíquica correspondente. Ele pode localizar uma dor em seu corpo, mas não consegue indicar num esquema o ponto que sua mão para. Não pode acompanhar um sermão ou um discurso. Só consegue falar fluentemente em resposta a uma situação concreta, nos outros casos tem que preparar antecipadamente as falas. Só recita uma canção caso se coloque na postura do cantor (todos estes, entre outros problemas relativos à linguagem, são ainda um compêndio da longa citação de Buetendijk feita por Merleau-Ponty). Casos como este, mostram que para estes doentes não lhes é inacessível um estoque de movimentos, mas um tipo de ato, um nível de ação. O distúrbio não se limita a uma faculdade, mas está em graus variáveis em todas

conteúdo do comportamento, mas à sua estrutura, logo, ela não é algo que *se observa*, dissecando-se assim os dados que a comporiam e estabelecendo uma relação simétrica entre eles: ela é algo que demanda *compreensão*. A conduta do doente não é mais uma simples subtração da do normal, mas uma alteração *qualitativa*. Aparece um novo gênero de análise que não mais isola elementos, mas entende o desenho de um conjunto e sua lei imanente. A doença não é mais o que provoca certos efeitos, um funcionamento não homogêneo ao normal, mas um novo *significado* do comportamento⁵⁸.

Isto ocorre porque haveria o que pode ser chamado de uma *dialética* entre os momentos do comportamento. A saber, entre o mundo enquanto *para-si* fornecedor dos estímulos e o comportamento, enquanto *em-si* a reagir e reestruturá-los. A relação estabelecida nesse todo não se reduz a nenhuma das partes. Conforme foi visto, mesmo que cada reação se vincule a um circuito distinto, é preciso considerar uma elaboração central na qual se exprimem as necessidades vitais do organismo sem depender necessária e exclusivamente de um ato encomendado ou de uma previsão maquinal. Para além dos componentes fisiológicos e psicológicos, existem também os biológicos a ensinar que, muitas vezes, a reorganização funcional das substituições representa para o organismo um meio de retorno ao equilíbrio. Diz Merleau-Ponty: “Estes fatos são, portanto, essenciais para nós, já que eles evidenciam, entre o mecanicismo cego e o comportamento inteligente uma atividade orientada do qual o mecanicismo e o intelectualismo clássicos não dariam conta” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 41)⁵⁹.

Há uma solidariedade entre estes três campos de explicação e

as que exigem atitudes de gratuidade. O doente fracassa quando sai do “real” para a esfera do “possível” ou do apenas “concebido”, seja na percepção, vontade, sentimento ou linguagem.

⁵⁸ Essas conclusões são encontradas na explicação da primeira das três leis que Merleau-Ponty formula para resumir alguns dos resultados a que as ciências do comportamento chegaram na tentativa de conhecer o setor central do comportamento e entender sua inserção no corpo. Com efeito, ela determina que: “1° *Une lésion, même localisée, peut déterminer des troubles de structure qui intéressent l'ensemble du comportement, et des troubles de structure analogues peuvent être provoqués par des lésions situées en différentes régions de l'écorce*” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 66)

⁵⁹ “*Ces faits sont donc essentiels pour nous puisqu'ils mettent en évidence, entre le mécanisme aveugle et le comportement intelligent, une activité orientée dont le mécanisme et l'intellectualisme classiques ne rendent pas compte.*”

para cada um deles não levá-la em conta acaba por constituir uma falha. Com efeito, na organização e integração do comportamento existem todos os graus, incluso os das concepções clássicas. Nossas reações menos conscientes nunca são isoláveis no conjunto da atividade nervosa, por isto, não é possível manter entre as atividades “reflexas” e as “instintivas” uma franca distinção (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 45). Por isso, o recurso à Psicologia da *Gestalt* é tão caro à Merleau-Ponty. Ele enfatiza a necessidade de se admitir, como ela o faz, que as articulações naturais dos fenômenos não são dotadas de propriedades absolutas, mas de estruturas parciais. Como afirma Barbaras⁶⁰: “[...] o conceito de forma, que nos é liberado por uma descrição fiel dos fenômenos, frustra as categorias espontâneas da atitude natural, e mesmo da tradição filosófica, e é por isto que a questão da significação e do estatuto ontológico da forma está no centro de seu pensamento” (BARBARAS, 2001/2, p. 151)⁶¹.

Com respeito à SC, especificamente, é com a noção de forma que se consegue resolver os impasses indicados pela tentativa do behaviorismo. Ela integra os diversos campos ajudando a superar as velhas antinomias. Especialmente aquela referente à substituição de uma ontologia naturalista (que explicaria as relações comportamentais via relação fisiológico-causal) por um princípio vitalista (que postularia a unidade da percepção e do comportamento numa força extra, num élan vital). Não se trata nem de uma filosofia da simples coordenação, mas tampouco de uma concepção romântica da unidade absoluta da natureza.

Daquelas três concepções para ‘explicar’ o comportamento que anteriormente classificou-se, a saber, a fisiológica, a biológica e a psicológica, derivam as três formas que integradamente o constituem na concepção merleau-pontyana. São elas: as formas sincréticas, as formas

⁶⁰ Em seu artigo, Barbaras defende que o desenvolvimento do pensamento merleau-pontyano acerca da forma coincide com as alterações no estatuto da fenomenologia, da ontologia e da dialética. Segundo ele, em SC e PhP o conceito de *gestalt* servia para efetuar uma crítica do pensamento objetivo e de suas formas e de elaborar uma noção de *cogito* alternativa à de Husserl. Já no reaparecimento desta discussão em VI esta noção é pensada por si mesma e lhe permite elaborar uma noção de Ser, alternativa talvez à de Heidegger. (Cf. BARBARAS, Renaud. *Merleau-Ponty et la psychologie de la forme*, 2001/2, p. 152)

⁶¹ “*Il apparaît que le concept de forme, qui nous est livré par une description fidèle aux phénomènes, déjoue les catégories spontanées de l’attitude naturelle, voire de la tradition philosophique, et c’est pourquoi la question de la signification et du statut ontologique de la forme est au centre de sa pensée.*”

amovíveis e a forma simbólica⁶². As primeiras⁶³ são relativas ao comportamento que costumamos designar por instintivos, ligados a certos aspectos abstratos das situações, aprisionados às suas condições naturais, respondem de modo literal a um complexo de estímulos mais que a certos traços essenciais da situação. Nesse nível, não se pode dizer que haja uma verdadeira aprendizagem.

Já, no comportamento amovível, há uma relativa independência das determinações naturais. A resposta não é meramente condicionada a um estímulo material, existe alguma percepção do sinal de uma situação para além dos estímulos geralmente vinculados aos objetivos de um comportamento⁶⁴. Este nível já pode ser encontrado em alguns animais cujas respostas são mais adaptadas à finalidade do que ao próprio estímulo, mas não há aqui ainda uma *compreensão* do sinal, como a que se encontra na terceira forma do comportamento: a simbólica. Isto é, ainda que capaz de reagir de modo diferente numa determinada situação, em função de uma finalidade nela envolvida, o comportamento animal

⁶² Cf “*Description des structures de comportement*” in: MERLEAU-PONTY, 2009, p. 114-133.

⁶³ Das três, é à qual Merleau-Ponty menos se detém. Citando novamente Buytendijk, ele procura mostrar que esta forma do comportamento é relativa às leis biológicas. Nesse caso o estímulo é reflexógeno: ele só ocorre quando semelhante a um dos objetos de uma atividade natural ao animal, como no caso do sapo que, apesar do fracasso constante, não desiste de apreender uma minhoca que se coloca diante dele separada por um vidro, pois isso é o que lhe prescrevem fazer os esquemas instintivos na vida natural; pelo mesmo motivo basta-lhe, no entanto, provar uma única vez uma formiga de gosto ruim para recusar todas as demais que lhe forem ofertadas (BUYTENDIJK in: MERLEAU-PONTY, 2009, p. 114-115).

⁶⁴ O estímulo condicionado no nível sincrético só deixa de conduzir a mesma resposta quando se faz uma alteração no seu objetivo. A mudança dos estímulos neste caso desencadeia nos fenômenos movimentos que têm uma relação de sentido com a mudança de sinal do estímulo final. Diante da falha na execução de uma ação de caça, por exemplo, o estímulo reflexógeno muda para o mais adaptado ao sucesso: “*On peut assister à une substitution de ce genre dans une autre expérience de Buytendijk. Buytendijk s’est demandé quel serait le comportement d’un rat s’il avait à choisir entre un chemin qui prend d’emblée la direction du but (les expériences de Tolnan avaient montré qu’à longueur égale ce chemin est privilégié) et un seconde chemin qui s’en écarte d’abord, mais se trouve être plus court. L’expérience montre que la structure simple (direction du but –direction du chemin) peut être, chez le rat, déplacée par une structure plus complexe où intervient la longueur du chemin.*” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 120)

está vinculado à presença dela, pode-se dizer que ele é preso à atualidade.

Na forma simbólica, entretanto, há uma possibilidade de se representar ficticiamente a finalidade, isto é, há uma compreensão da situação que ultrapassa a necessidade da presença de estímulos que desencadeiem a solução. Os sinais se tornam símbolos e podem ser manipulados, por isso, esse nível de comportamento é responsável não apenas pela linguagem, mas também pela criação de novos fins de conduta. Trata-se de um comportamento “artificial”, que permite uma conduta cognitiva e, portanto, aprendizado, assim como uma conduta livre das relações atuais e dos valores biológicos que determinam *a priori* as camadas comportamentais inferiores.

Este nível de conduta mais original, em que as estruturas estão mais disponíveis, transferíveis de um sentido para outro, é normalmente atribuído ao homem e Merleau-Ponty assume este modo de pensar. O uso das categorias de *dialética* e de *gestalt* lhe permite, contudo, entrelaçar de modo original consciência e mundo. Por meio deles, o comportamento pode enfim ser pensado como uma estrutura na qual se faz contar o substrato corpóreo, ainda que de uma maneira distinta da simples relação causal. Apesar de capacitados ao nível simbólico, não estamos liberados de nosso *a priori* da espécie e também não se pode querer explicar um nível de comportamento pelo outro. Como ressalta De Waelhens, “[...] se a aparição do homem se confunde com aquela do comportamento simbólico, este não é todo o homem. O homem é um ser no qual os três tipos de conduta coexistem, com uma autonomia variável conforme os indivíduos e as circunstâncias” (DE WAELHENS, 1978, p. 33)⁶⁵. A matéria, a vida e o espírito não são três espécies de realidade, distintas, mas cada uma delas envolve a outra em graus de ‘perfeição’. A vida se estabelece em certos entes físico-químicos e, sem se reduzir a este tipo de realidade, cria uma tensão dialética. Sua unidade supõe o bom funcionamento das funções subordinadas. Por isto o vivo, num certo sentido, sai do físico⁶⁶.

Em verdade, o conceito de dialética surge nessa primeira obra, como resposta a uma preocupação que perseguirá Merleau-Ponty até as últimas de suas publicações: ela diz respeito à encarnação da

⁶⁵ “*si l’apparition de l’homme se confonde avec celle du comportement symbolique, celui-ci n’est point tout l’homme. L’homme est un être dans lequel les trois types de conduites coexistent, avec une autonomie variable selon les individus et les circonstances*”

⁶⁶ Cf. DE WAELHENS, 1978, p. 48.

consciência. Nesse caso, a pergunta pode ser pensada nos seguintes termos: como é possível que um nível comportamental como o simbólico se manifeste numa estrutura material? Se, como já foi visto, não se pode reduzir o surgimento desse comportamento que é nomeadamente humano a uma explicação causal naturalista, nem tampouco postulá-lo como algo de uma ordem tão distinta daquela em que ele surge que os torne incomunicáveis, então o modo de abordagem deve ser diferente: deve ser dialética.

Para compreender o surgimento de tudo aquilo que é da ordem humana, aí incluída a percepção, é preciso inseri-la na dialética de ações e reações. Para Merleau-Ponty, o fenômeno da vida surge no momento em que uma parte da extensão se volta para si mesmo e exprime algo, manifestando no exterior um ser interior. Enquanto um sistema simplesmente físico se equilibra de acordo com as forças que o rodeiam, o organismo animal forja para si um meio estável correspondente àquilo que *a priori* lhe demanda a necessidade e o instinto. Ora, na elaboração dos comportamentos superiores, com a superação do âmbito do efetivo para uma compreensão do possível, o organismo não só *reage* aos estímulos reflexógenos, mas ele *age*, isto é, constrói os estímulos que necessita em vista de um determinado fim. Sendo assim, ao passo que aquilo que unifica os sistemas físicos é uma correlação, a unidade dos organismos é dada por um *significado* que só se compreende dialeticamente. As reações de um indivíduo orgânico com seu meio são dialéticas e não podem ser comparadas as de um sistema físico. Elas devem ser classificadas segundo seu significado vital, elas podem alcançar seu equilíbrio com pouco esforço, como os processos físicos, mas outras executam um trabalho em que todo o organismo está engajado.

Não se trata, no entanto, de considerar a ordem humana como apenas uma produção de novas estruturas; para o filósofo francês, isto seria permanecer na perspectiva do “espectador estrangeiro”. Para melhor dar conta do surgimento desta camada comportamental, Merleau-Ponty se vale do conceito dialético de “trabalho”. Por meio dele se poderia pensar de modo mais adequado a própria percepção humana como radicalmente diferente em relação às demais espécies animais. Com ele se vislumbraria o caráter de *produção* da ação e percepção que permite ao comportamento humano uma relação totalmente distinta com o meio.

[...] o trabalho humano inaugura uma terceira dialética, já que projeta entre o homem e os estímulos físico-químicos ‘objetos de uso’

(*Gebrauchsobjekte*) – as roupas, a mesa, o jardim –, ‘objetos culturais’ – o livro, o instrumento de música, a linguagem – que constituem o meio próprio do homem e fazem emergir novos ciclos de comportamento (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 175)⁶⁷.

Para Merleau-Ponty, é preciso reconhecer a originalidade dos correlatos: situação percebida/trabalho; o termo *trabalho* visa designar o conjunto das atividades através das quais o homem transforma a natureza e toma a ação humana em sentido original e concreto. Nesse sentido, em SC a noção de dialética cumpre o papel de vincular no comportamento as três ordens que o integram. Não se trata, contudo, que fique claro, de uma superação das camadas inferiores, mas de uma espécie de negação pela qual o nível simbólico, ao agir no âmbito virtual, atua como se estivesse plenamente liberado do seu *a priori* de espécie (aquele dos níveis anteriores que determina suas condições materiais, circunscrito à efetividade). E, num certo sentido, nas camadas mais abstratas da cultura, é verdade que se tem um campo de comportamento livre. Por vezes ocorre, entretanto, o contrário, isto é, as ordens física ou vital é que negam a humana, tal como ocorre nas lesões e nos distúrbios. É por isso que o dano causado pelo estilhaço de obus em Schneider respinga nas suas funções simbólicas e em campos tão abstratos como o das relações amorosas. Em última instância, é por isso também que o falecimento do corpo implica a morte do sujeito.

Por fim, é por esse conjunto de razões, especialmente a constatação da relação dialética das três ordens, que se confirma ainda uma vez o holismo epistemológico de Merleau-Ponty, anteriormente mencionado, e a necessidade de um diálogo das diversas especialidades científicas tanto entre si, quanto com a filosofia. A esta, resta, a partir das constatações de SC, a tarefa de rever a distinção entre consciência empírica e consciência transcendental, na medida em que, de uma maneira geral, as abordagens a respeito dessa última não costumam considerar a primeira e sua encarnação dialética num substrato corpóreo.

⁶⁷ “[...] *le travail humain inaugure une troisième dialectique, puisqu’il projette entre l’homme et les stimuli physico-chimiques des ‘objets d’usage’ (Gebrauchsobjekt), - le vêtement, la table, le jardin, - des ‘objets culturels’, - le livre, l’instrument de musique, le langage, - qui constituent le milieu propre de l’homme et font émerger de nouveaux cycles de comportement.*”

1.2.2. Uma fenomenologia da tese naturalista

Aos poucos aparecem alguns elementos que favorecem uma das teses sustentadas neste trabalho, a saber, a de que não só resta ‘alguma verdade’ na assim designada *atitude naturalista*, como a de que seus famigerados equívocos seriam consequências da maneira como se *estrutura o comportamento humano*⁶⁸. De um modo geral, a ênfase dada à filosofia de Merleau-Ponty está em destacar a ambiguidade e a opacidade que permeiam a filosofia, seguindo a tendência muito corrente à época do filósofo de encaminhá-la por uma via mais “concreta”. Esta mesma demanda, contudo, tem dois lados. Ora, se o comportamento é um todo em três camadas, se a consciência ou a vida humana não podem prescindir da materialidade, então as intuições científicas não seriam de todo inválidas, a despeito do seu problema metodológico. Elas dizem respeito àquela camada do comportamento sem a qual ele não teria suporte para se manifestar, o que explicaria a tendência científica em se ater a ela. Se, contudo, isto constitui um equívoco, desconsiderá-la em favor de uma descrição puramente intelectualista também o é.

Merleau-Ponty trata suas fontes de uma maneira peculiar. Ela é preciosa para o estabelecimento de seu modo inovador de pensar a *atitude naturalista*. Ora, se, como observa Barbaras, a presença sensível é dotada de uma potência própria de reduzir seus aspectos de aparecimento a uma unidade plenamente determinada, (BARBARAS, 1997, p. 8), pode-se pensar que os “equívocos” cometidos pelo naturalismo são, por um lado, oriundos desta potência — o que em certa medida os justificaria — e que, por outro lado, eles não seriam, como já foi dito, um completo engano.

As constatações feitas por Merleau-Ponty em SC podem ser consideradas como uma fenomenologia da *atitude natural* e, por consequência, da *atitude naturalista* e de sua *tese*. Justamente, a elas podem ser aplicadas na sua análise a compreensão fenomenológica de mundo. De acordo com ela, ao se atentar para nossa experiência do mundo, “deixando-a falar” sem nenhum pressuposto, tal como é

⁶⁸ O trocadilho é proposital. Ele tem a ver com os limites do pensamento merleau-pontyano a serem testados aqui. Ora, se ele quer pensar a encarnação da consciência, poder-se-ia dizer que sua filosofia está restrita ao humano. É possível, então, perguntar: uma filosofia com esta preocupação não é uma espécie de psicologia? Quais seriam os problemas desta implicação?

objetivo que mobiliza a *epoché* fenomenológica desde Husserl⁶⁹, dir-se-á que há coisas com as quais se pode inevitavelmente contar. Pode-se meramente observá-las ou manuseá-las, elas estão à *disposição*, mas nunca se tem de um só golpe a totalidade de seus *perfis* possíveis.

A doação de objetos mediante a intuição, não importando por meio de qual tipo de *ato*, é sempre limitada, fadada a ter por partes o objeto de seu alvo. Ao mesmo tempo, a percepção nunca deixa de ter algum objeto; portanto, é possível contar de alguma maneira com aquelas partes que não se manifestam *atualmente*. Num *horizonte* de experiências possíveis, as efetivas são destacadas a partir de um *fundo inatural*. O que se quer fazer notar aqui é que todo percebido se dá sobre um fundo de experiência, há objetos perceptivamente ali, disponíveis num “campo intuitivo”, mas do próprio campo não há apreensão enquanto um objeto estiver em destaque e vice-versa.

É este horizonte cindido entre o *atual* e o *inatural* que perfaz o mundo que o cientista pretende analisar. Ele o encontra nesta tensão de sempre poder contar com um objeto que nunca se lhe mostra plenamente. Mesmo que limitadas a uma perspectiva de avaliação que lhes cause problemas na definição geral de seu objeto, as ciências não estão totalmente equivocadas. Elas se manifestam acerca de um perfil que efetivamente se revela, e o que falta a uma pode ser encontrado na outra. Como Husserl já o denunciara, o problema está em expandir a perspectiva para a totalidade do domínio visado (no caso, aqui, o comportamento) e, mais geralmente ainda, o homem. Assim, na descrição da atitude naturalista, conforme a versão que nos é proposta em SC, ao olhar para a experiência, encontra-se uma multiplicidade de estruturas significativas dentre as quais existem aquelas que se exprimem suficientemente em leis matemáticas, são as estruturas do mundo físico; e existem outras cujo comportamento não é compreensível com a ajuda das primeiras, que são chamadas de seres vivos.

Merleau-Ponty quer destacar que, em conformidade com a descrição do indivíduo físico e seu meio⁷⁰, as diferentes ciências são obrigadas a admitir relações dialéticas no organismo. Ele demonstrou que um estímulo físico age mais como uma ocasião do que enquanto uma causa decomponível. Dado que a resposta é global e varia

⁶⁹ É passível de questionamento uma expressão como esta. Ela demonstra a fé que permeia a fenomenologia de um modo geral, quanto à possibilidade da descrição. Ainda não é o momento, porém, de desenvolver este problema.

⁷⁰ Cf. *op.cit.*, p. 174-175.

qualitativamente, ela depende mais da significação vital do que das propriedades materiais do estímulo. Não é possível distinguir o momento exato em que o mundo age sobre o organismo, porque o “efeito” desta “ação” exprime uma lei que lhe é interna. A exterioridade mútua entre os estímulos e o organismo foi ultrapassada; agora se deve falar em “meio” e “aptidão”: dois polos do comportamento que fazem parte da mesma estrutura. Logo, isto que a biologia vê no sistema nervoso ou no corpo são dialéticas encarnadas que se propagam num meio que lhe é imanente. É preciso reconhecer que o objeto da biologia é impensável sem as unidades de sentido que a consciência encontra nele.

O que o pensamento merleau-pontyano nos leva a reconhecer é que o organismo não deixa de ser composto de ações físico-químicas, apenas, elas não se desenvolvem unicamente nem em seqüências paralelas, como pensa a anatomia, nem num sistema no qual tudo dependeria de tudo e onde nenhuma clivagem seria possível. De fato, estas ações se constituem de modo que, ao mecanicismo, deve-se acrescentar uma dialética. Compreender entidades biológicas não é notar uma série de coincidências empíricas, mas reunir um conjunto de fatos conhecidos por sua significação.

Há nesta concepção merleau-pontyana uma crítica das categorias científicas para definir comportamento, percepção, corpo, alma, etc. Trata-se, contudo, de uma crítica diferente na medida em que ela sabe reconhecer, enquanto fenomenológica, que a perspectiva científica vê apenas um traço do comportamento, mas um traço que existe, que faz parte dele enfim.

O que se supõe na chave interpretativa aqui exposta é uma nuance distintiva entre a crítica dos prejuízos presentes na *tese* e a compreensão que dela se elabora desde a perspectiva fenomenológica. Ao longo do desenvolvimento deste capítulo foi destacada a primeira que, de fato, já é lugar-comum na literatura de comentário. Em verdade, a acusação que condena a dicotomia sujeito-objeto de cometer os maiores equívocos ontológicos e epistemológicos é, mesmo que incontornável, um tema já bastante difundido. No que tange à fenomenologia, contudo, pouco se atenta para o fato de que no quadro de suas descrições, a tese é, num certo (e restrito) sentido, justificada. Não que se deva permanecer nessa compreensão plena de embaraços, apenas que seríamos induzidos a ela pelo modo como a percepção de mundo se constitui fenomenologicamente falando.

A uma fenomenologia da tese caberia descrever suas origens, e as fenomenologias de Husserl e Merleau-Ponty possuem elementos para

tal empreitada. Em vários momentos Merleau-Ponty admite que se trate de um equívoco inerente à percepção da coisa apreendê-la como um em si. Com efeito, num primeiro olhar, as coisas aparecem como determinadas em seus atributos⁷¹ e tal modo de aparecer pode ser o responsável pela impressão de que o percebido se ausenta do tempo e da mudança para se instalar numa determinação absoluta, passível de apreensão num conceito. Ela seria a responsável pela *tese*, que, nesse caso, nada mais é do que confundir a imperecibilidade do conceito com a transitoriedade do percebido, encerrando tanto a percepção quanto seu objeto nas amarras das suas definições (*cogito, res cogitans*, p.ex.)⁷².

Em verdade, há vários elementos em jogo nessa última afirmação sobre a origem da tese; a maioria deles exige desenvolvimentos extremamente complexos e trazem à tona temas como tempo, essência e linguagem⁷³. Do fato de que é essencial ao percebido ser apreendido de forma incompleta, via alguns de seus perfis possíveis a cada vez, e considerando o nível simbólico do comportamento que, como foi visto, permite ao homem abstrair-se do possível (sendo que justamente a linguagem é a manifestação mais expoente desse comportamento), pode-se pensar que se trata de uma *tendência* natural à

⁷¹ “*Le modèle nous est fourni par ces choses devant nous qui au premier regard paraissent absolument déterminées : cette pierre est blanche, dure, tiède, le monde paraît se cristalliser en elle, il semble qu’elle n’ait pas besoin de temps pour exister, qu’elle se déploie tout entière dans l’instant, que tout surplus d’existence soit pour elle une nouvelle naissance, et l’on serait tenté de croire un moment que le monde, s’il est quelque chose, ne peut être qu’une somme de choses analogues à cette pierre, le temps une somme d’instant parfaits.*” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 389)

⁷² Mais adiante, será visto como um dos sentidos que a *epoché* receberá em Merleau-Ponty será justamente o de desfazer a confusão estabelecida entre conceito e percepção.

⁷³ Tais temas compõem boa parte do programa dessa tese e, como o acusa a nota anterior, demandam inclusive uma melhor compreensão da *epoché* para estabelecer como são concebidos fenomenologicamente. Ensaia-se, porém, aludir a eles nesse momento porque deles depende a elaboração de uma *fenomenologia da tese naturalista*. Esta, por sua vez, será de grande valia para elaboração do problema da reflexão. Além de estar numa relação ambígua com o irrefletido, da qual ela se origina, mas a quem ela, sem o querer, deforma, ela é de algum modo uma espécie de “anti-modelo” para uma reflexão autêntica, que também deverá partir do mesmo ponto e quiçá compreender a deformação que nele impõe. Compreender a *tese* fenomenologicamente servirá, então, para ajudar a separar os elementos autênticos dos inautênticos na reflexão que ela empreende.

ordem humana procurar estabelecer uma unidade nomeadamente conceitual para o percebido. O conceito permitiria acessá-lo de modo mais completo e mesmo na sua ausência. Ao se tornar símbolo, o signo compreende um significado geral que possibilita que ele seja utilizado em situações distintas e no improviso. Ele se torna, então, tema de uma atividade de *expressão*, através da qual podemos substituir os “pontos de vista” e liberar os estímulos das relações atuais e, até mesmo, dos valores funcionais de nossas necessidades de espécie.

Retomando-se a concepção dialética das três ordens do parágrafo anterior, compreende-se que é possível, e mesmo necessário, incluir o corpo nesse esquema da relação entre o conceito e o percebido. Isso, pois se constatou que matéria, vida e espírito são como três planos de significado ou três formas de unidade. Nesse sentido, se não se pode mais falar de uma ontologia materialista, tampouco se deve recorrer a uma filosofia de inspiração intelectualista e afirmar a alma como aquela que age sobre o corpo para a realização dos movimentos de percepção e também no uso da linguagem.

Ao contrário dessas duas posições que cindem consciência e corpo, o perspectivismo da percepção opera na filosofia merleau-pontyana como uma prova de que a consciência é encarnada na dialética corporal e só atinge seu objeto por meio dos limites que lhe impõe seu corpo. Não é que o corpo opere “como um filtro entre eu e as coisas”, pois em verdade a consciência (ou a ordem humana) não é *de* um corpo, mas *em* um corpo. Meu corpo é um caso especial do perspectivismo da percepção, dentre os demais objetos que apreendo, ele é o único do qual jamais poderei ter acesso a todos os perfis, nem mesmo me deslocando, não posso, por exemplo, jamais ver minhas retinas. Merleau-Ponty ressalta que sequer o significado “corpo humano” da ciência me é verificável, jamais terei diante de mim meu cérebro e meus influxos nervosos, nem mesmo a imagem que me dá o espelho me permite tal inspeção. Meu corpo é minha primeira dialética; do que enuncia SC, pode-se concluir que ele é a condição da ambiguidade da percepção:

Esta estrutura não é ela mesma muito mais misteriosa que aquela dos objetos exteriores dos quais, aliás, ela é solidária: como eu poderia receber um objeto ‘numa certa direção’, se eu, sujeito perceptivo, não estivesse de algum modo escondido num dos meus fenômenos que me envolve, já que não posso girar em torno dele?

(MERLEAU-PONTY, p. 231)⁷⁴

Considerando essa dualidade em que percepção se encontra, algumas consequências ecoam aqui. A primeira e mais importante delas para o estabelecimento de uma fenomenologia da tese é a de que o “erro naturalista” é causado por uma espécie de indução da própria constituição da percepção. E a segunda é que permite concluir que a mesma dialética que opera nas estruturas do comportamento se transfere para a relação entre percepção e significação. Daqui parece originar-se a complexa tese que perseguirá a obra merleau-pontyana de que também a significação é encarnada. Se o fenômeno do perceber fosse reduzido ao “pensamento de perceber”, como quis o cartesianismo, ou a unidade do percebido fosse uma construção intelectual, como quis a filosofia criticista, então não haveria perspectivismo e o objeto seria dado “em si” num só golpe.

Enquanto conhecimento das coisas, a percepção é uma consciência individual e não geral, e isto que ela visa não é um significado. Os atos de expressão pelos quais as coisas são nomeadas, ou mesmo designadas por “isto” visam, entretanto, a um texto originário que não é desprovido de sentido. O significado é aderente ao conjunto sensível. Se SC se aproximava em demasia da atitude criticista ao deixar entender que o conceito unificava os diversos perfis, é aqui que ela se afasta ao encarnar a significação nas coisas⁷⁵. Uma

⁷⁴ “*Cette structure n’est en elle-meme pas beaucoup plus mystérieuse que celle des objets extérieurs dont elle est d’ailleurs solidaire: comment pourrais-je recevoir un objet ‘das une certaine direction’, si moi, sujet percevant, je n’étais pas en quelquer sorte caché dans l’un de mes phénomènes, qui m’enveloppe puisque je ne puis en faire le tour?*”

⁷⁵ Seguindo essa mesma linha interpretativa, Renaud Barbaras, também defende que é pela via da “encarnação da significação” que Merleau-Ponty consegue tomar distância em relação ao criticismo kantiano. Ademais, ao se acompanhar sua leitura, ver-se-á que é nesse afastamento que SC começa a apontar sua tendência fenomenológica, assumida explícita, porém, timidamente nessa obra. Segundo Barbaras, ao constatar que a vida como tal não é uma substância diferente da material, como uma “força vital”, mas que ela é significação cuja originalidade reenvia ao plano fenomenal, a pergunta que se coloca é: como pensar a identidade do ser e da fenomenalidade (o aparecimento por perfis) sem comprometer sua diferença? A própria idéia de fenomenalização exigiria a distinção entre *algo* que aparece e sua forma de aparecer. Embaraçosamente, por querer atingir o naturalismo, Merleau-Ponty teria aqui se vinculado ao criticismo kantiano e suas análises o teriam conduzido à atitude transcendental. Para livrar-se das complicações de tal consequência, era-lhe necessário não

encarnação que, nessa obra, resolve-se dialeticamente⁷⁶: entre uma espécie de *saber* que tenho sobre o mundo, mediante o qual eu afirmo que coisas existem (o que significa que suponho a existência daqueles perfis que não percebo atualmente) e minha *percepção*. O perspectivismo da percepção é, então, um perspectivismo em “ideia”, é isso que constitui a ambiguidade e a dialética do perceber: quando se postula que o percebido existe, nega-se sua perfilação necessária: “Para que haja percepção, isto é, *apreensão de uma existência*, é absolutamente necessário que o objeto não se dê inteiramente ao olhar que se põe sobre ele e guarde em reserva os aspectos visados na percepção presente, mas não possuídos” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 230)⁷⁷.

Ora, uma das principais caracterizações husserlianas para a *atitude naturalista* é a de que ela efetua juízos de valor existencial em relação a seus objetos. A partir deles, ela teria incorrido na *tese naturalista*, na medida em que a partir da necessidade de se comprovar a existência se chegaria à substancialização e à dicotomização da experiência. Como se viu, a definição de percepção em Merleau-Ponty é justamente “*apreensão de existências*”. Diante disso e das constatações há pouco efetuadas acerca da ambiguidade constitutiva da percepção,

reduzir a forma a uma simples significação, motivo pelo qual, Barbaras defende, ele procurou dar ênfase à noção de *estrutura* trazida pela *Gestalt*, que põe o problema da percepção em toda a sua acuidade: enquanto um todo irredutível a suas partes, a forma é constituída pela consciência, mas enquanto esta unidade não é a de uma significação ideal e sim de uma estrutura imanente a suas partes, é preciso reintegrá-la à existência (BARBARAS, 2001/2, pp. 155-156)

⁷⁶ Ainda na sequência do mesmo artigo de Barbaras, o autor fornece argumentos para crer que talvez, justamente o pensamento dialético da *forma* tenha sido o germe da má ambiguidade na qual incorreu a PhP segundo a autointerpretação de Merleau-Ponty em VI. De acordo com Barbaras, o problema da dialética era o de preencher a lacuna entre o que há para se pensar e as dualidades pelas quais se pensa, mascarando a dificuldade da inadequação entre as categorias postas em obra e a experiência da forma, no lugar de resolvê-la. A *gestalt* teria aberto a via para se pensar a experiência bruta e se criticar os dualismos, mas não foi pensada por si mesma (BARBARAS, 2001/2, p. 159). É evidente que o pensamento dialético de SC procura equacionar dualismos, por isso mesmo torna-se difícil deles abster-se.

⁷⁷ Grifo nosso. “*Pour qu’il y ait perception, c’est-à-dire appréhension d’une existence, il est absolument nécessaire que l’objet ne se donne pas entièrement au regard qui se pose sur lui et garde en réserve des aspects visés dans la perception présente, mais non possédés.*”

tem-se enfim os argumentos de uma fenomenologia da tese. É verdade que a tese não deixa de ser um equívoco; ela é responsável pelo realismo, pelo naturalismo, pelo intelectualismo, etc. Ela é, contudo, um equívoco justificável e uma “tentação” presente na percepção vivida, na vida da *atitude natural* ou *personalista*⁷⁸. A uma fenomenologia da atitude natural caberia saber guardar a ambiguidade da percepção vivida sem incorrer nos excessos cometidos pela tese.

Com efeito, Merleau-Ponty afirma: “O realismo é um erro como filosofia, pois ele transpõe em tese dogmática uma experiência que ele deforma ou torna impossível por isto mesmo. *É, porém, um erro motivado, ele se apóia sobre um fenômeno autêntico, que a filosofia tem por função explicitar*” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 233)⁷⁹. De afirmações como essa é possível acrescentar à leitura aqui proposta a hipótese de que o chamado “equívoco naturalista” seja, na verdade, o fruto do modo como as coisas se manifestam e se originam, portanto, da inevitabilidade que Merleau-Ponty imputa à compreensão que a atitude naturalista chega: “[...] tais são o mundo e o tempo cartesianos e é bem verdade que esta concepção de ser é como que inevitável [...]” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 389 – 2006a, p. 446)⁸⁰. Se, na sua concepção, esse ‘apego’ ao objetivo pode ser compreendido como uma tendência natural imanente à relação que é estabelecida com o mundo, então o equívoco não estaria na objetivação das vivências — ela é, em verdade, uma característica da vida humana⁸¹ —, mas, sim, no estatuto que se dá a ela, na ingênua fé de que isso coincide com a experiência, quando, na verdade, para compreendê-la precisa deformá-la⁸². Por isso,

⁷⁸ Vide distinções efetuadas no 1º§.

⁷⁹ Grifo nosso. “*Le réalisme est une erreur comme philosophie parce qu’il transpose en thèse dogmatique une expérience qu’il déforme ou rend impossible par là même. Mais c’est une erreur motivée, il s’appuie sur un phénomène authentique, que la philosophie a pour fonction d’expliciter*”

⁸⁰ “[...] *tels sont le monde et le temps cartésiens, et il est bien vrai que cette conception de l’être est comme inévitable [...]*”

⁸¹ “*La vie humaine se définit par ce pouvoir qu’elle a de se nier dans la pensée objective, et ce pouvoir, elle le tient de son attachement primordial au monde lui-même*” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 383).

⁸² Um contraexemplo deste modo de pensar é dado por Koffka logo no início da obra “*Principles of gestalt psychology*”. De acordo com ele, o pensamento (a teoria, poderíamos chamar assim) seria uma ‘evolução’ do comportamento que teria se dado quando o homem deixou de meramente responder às demandas mundanas e passou a desconfiar do mundo — por meio do pensamento pôde afastar-se delas e do próprio tempo através da ‘universalidade’ e/ou do conceito

a ideia de mudança de *Einstellung* da fenomenologia husserliana é tão cara à Merleau-Ponty. Também a sua fenomenologia não quer renegar o pensamento natural; ao contrário, ela apenas demonstra que suas conclusões não são definitivas tal como pretendem ser, é preciso algo que descreva o mundo vivido que elas pressupõem⁸³.

Vê-se por fim que há uma relação de imbricação dos principais conceitos que mobilizam a reflexão fenomenológica. *Atitude natural*, *tese naturalista* e *redução* se implicam mutuamente. A primeira é constituída de tal modo que induz à segunda de cujos problemas precisamos nos desembaraçar a partir do afastamento metodológico proposto pela redução. A percepção induz a postular existências e a linguagem traduz essa tendência. É por isso que, segundo Merleau-Ponty, tenta-se reconstituir a estrutura de nossa experiência perceptiva combinando significados ideais, tal como se faz na ciência com os conceitos da fisiologia, da biologia e da psicologia, sem se considerar que tais conceitos nunca deixam de ser significações. A partir deles construímos representações dos fenômenos, fundadas nas articulações concretas do campo percebido; tais representações o explicitam, mas jamais são a sua causa, como pensa o realismo.

Nesse contexto, a redução será para Merleau-Ponty a inversão do movimento natural da consciência⁸⁴, afirmação que lhe põe na trilha

(KOFFKA, 1935, p. 7). Quer dizer que além de supor o pensamento (enquanto teoria) como uma separação do mundo, ele estabelece uma hierarquia que o coloca acima dos demais entre os modos de lidar com o mundo. O problema desta hierarquização parece não ser a ordem em si, mas o que a justifica: a teoria seria melhor por ser capaz de estabelecer uma compreensão do mundo que, segundo o autor, nos enganaria no campo dos instintos próprios do homem primitivo. Seria possível, contudo, dizer que a concepção de Koffka só é contrária a de Merleau-Ponty quanto à intenção (se é que se pode julgar as intenções de um autor), porque, de fato, ela só confirma a postura merleau-pontyana de que a teoria é uma distância do mundo. Logo, ela não poderia lhe ser fiel do modo como deseja.

⁸³ Parece que justamente neste ponto reside um grande perigo, pois vai se desenhando uma tentativa de ser mais absolutamente coerente do que jamais se foi. Merleau-Ponty demonstra, ainda que sub-repticiamente, não ter abandonado o *télos* científico justamente naquilo em que ele considera problemático na *tese* naturalista, a saber, a pretensão de adequação irrestrita entre teoria e mundo vivido. Talvez se deva questionar então, se o filósofo conseguiu escapar às acusações que dirigiu ao *pensamento objetivo* ou se não teria se encerrado ainda mais nesta postura, ainda que sem o querer, obviamente.

⁸⁴ “*En revenant à la perception comme à un type d’expérience originnaire où se*

de Husserl no que diz respeito ao estatuto do método fenomenológico. Trata-se de uma empreitada “artificial” a ser levada a cabo para sanar problemas aos quais naturalmente somos inclinados. Ademais, do que se falou até aqui, pode-se concluir que o germe do problema da reflexão tal como apresentado em PhP já se encontrava em SC. A partir disso, o dilema enfrentado torna-se um pouco mais claro: trata-se de explicitar qual a relação entre a descrição (atitude naturalista e/ou fenomenológica) e o vivido (atitude natural e campo perceptivo). Surge, enfim, uma primeira elaboração do *irrefletido*:

[...] ocorre que não apreendemos nós mesmos o sentido verdadeiro de nossa vida, não que uma personalidade inconsciente esteja no fundo de nós e reja nossas ações, mas porque nós compreendemos nossos estados vividos por *uma idéia que não lhes é adequada* (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 236)⁸⁵.

Por fim, a elaboração dessa fenomenologia da atitude natural aqui proposta encaminha para a discussão acerca do método mais adequado (dado que um método é imprescindível) para elaboração de uma reflexão coerente com esse campo ambíguo do percebido.

constitue le monde réel dans sa spécificité, c'est une inversion du mouvement naturel de la conscience que l'on impose [...]". Em nota Merleau-Ponty acrescenta a essa frase: “*Nous définissons ici la ‘réduction phénoménologique’ dans le sens que lui donne la dernière philosophie de Husserl*”. (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 236)

⁸⁵ Grifo nosso. “[...] *il arrive que nous ne saisissons pas nous-même le sens vrai de notre vie, non qu’une personnalité inconsciente soit au fond de nous et régit nos actions, mais parce que nous ne comprenons nos états vécus sous une idée qui ne leur est pas adéquate*”

2. ATITUDE NATURAL: A REFLEXÃO RADICAL

Ainda que uma consequência natural do modo como o ser humano se relaciona com o mundo, a *tese naturalista* conduz a embaraços que comprometem a compreensão acerca desta relação. Por conta disto, apesar de sua análise solidária da ciência, mesmo Merleau-Ponty admite que seja necessária uma mudança de orientação (*Einstellung*). Ao constatar os impasses a que chegam estas concepções filosóficas e científicas, impõe-se recolocar o problema do método e encontrar um que dê conta de expressar de maneira adequada como consciência e mundo se relacionam. Além disto, é preciso acrescentar que ainda por outro motivo, o método não é dispensável: como será abordado (especialmente no ponto sobre a redução eidética), estamos imbricados de tal modo ao mundo, que se cumpre fazer um afastamento metodológico em relação a ele. Isso, por um lado, fortalece o argumento de que a tese naturalista é justificável e, por outro, lança-nos a pergunta: é possível abdicar de alguma tese?

Concomitantemente ao resgate do conceito de reflexão radical que é proposto por Merleau-Ponty em PhP, tratar-se-á nesse capítulo, de demonstrar como ele se vincula aos níveis metodológicos da redução fenomenológica, admitindo, com as devidas ressalvas, o passo conduzido pelo nível eidético da redução. Para isso, ver-se-á que é apenas reformulando a noção de essência e recusando-se o passo transcendental do método que se pode alcançar o “verdadeiro transcendental” que, na filosofia merleau-pontyana, está radicado na experiência e cujo lugar de desvelamento para o sujeito é a sua corporeidade. É por ela que ele comunga com o mundo de seu mesmo estofamento material e, por isso, ela é sua verdadeira “condição de possibilidade” da experiência. Por fim, anunciar-se-á, na análise do conceito de corpo, a ambiguidade e todas as transcendências que constituem o *cogito* e que serão trabalhadas no capítulo seguinte.

2.1. O problema e a necessidade do método

Se do ponto de vista do método Merleau-Ponty encampa parcialmente a redução, do ponto de vista do objeto da reflexão implicado no método pode-se dizer que há uma mudança significativa em relação à proposta husserliana. Não se trata mais de reconduzir as descrições fenomenológicas aos vividos puros de um Eu transcendental. Embora sobreviva aí, ainda que a contrapelo, uma figura de

subjetividade, é uma descrição da percepção que é proposta. É claro que se deve perguntar por que a eleição da percepção e como ela é definida. Não menos importante, porém, é questionar qual o vínculo desta mudança no objeto com o próprio problema do método e da reflexão. Será que à *reflexão*, a fim de escapar a todos os problemas apontados, restaria voltar-se à percepção como solução aos impasses de sua relação com o irrefletido?

Para analisar o destino que o método fenomenológico sofreu em Merleau-Ponty, será utilizada aqui uma distinção feita por Jan Patočka na obra “*Papiers Phénoménologiques*”⁸⁶. Mais especificamente, será trabalhado o capítulo “*Épochè et réduction – manuscrit de travail*”. Embora envolvendo vários detalhes que mereceriam ser discutidos com mais tempo, é muito perspicaz a separação proposta pelo autor entre *epoché* e *redução*. Ela será uma ferramenta interessante para averiguar se há e qual é a relação entre método e o conceito de reflexão perseguido nesse trabalho.

Contando com esta distinção, será possível analisar a relação entre método e reflexão tal como Merleau-Ponty a desenvolveu nas fases iniciais do seu pensamento, nas quais ainda permanecia a concessão à redução eidética e uma severa crítica à redução transcendental.

2.1.1. *Epoché e redução*

Como será demonstrado em breve, o que está em causa nesta distinção é uma apuração conceitual que rebaterá na própria definição de fenomenologia. Para Patočka, a *epoché* é uma “[...] atitude de pensamento específico que põe fora de circuito a crença, a *belief* em geral” (PATOČKA, 1995, p. 165). É ela que deve ser guardada como princípio metodológico, ao ser formulada a partir da ideia de “não-uso”, isto é, de neutralização de juízos de valor existencial, de abstenção. Ela não deve ser confundida, tal como Husserl o fez, com a noção de “recondução” implícita na definição do método enquanto *redução* – o que, segundo ele, indicaria uma complicada virada subjetiva.

Antes de explorar melhor essa distinção, é importante ressaltar que nesse manuscrito, Patočka se deteve na análise da obra *Ideia da Fenomenologia* de 1907 (chamada, por ele, de *Cinco Lições*) na qual, pela primeira vez, Husserl elaborou o conceito de ἔποχος⁸⁷. Aqui ela é

⁸⁶ Obra que reúne manuscritos do autor que datam de 1965-1976.

⁸⁷ Ele estava, então, situado dos primórdios do método, que foi se tornando cada

apresentada com ênfase nas motivações de sua elaboração: pôr fora de uso tudo aquilo que puder ser problematizado — aspecto essencial à concepção patočkiana. Caem sob essa marca as noções de mundo, de natureza física e psíquica, a ideia de eu humano, assim como as ciências de uma maneira geral, incluídos aí os resultados já encontrados pelas demais críticas do conhecimento anteriormente empreendidas. Trata-se de um princípio a ser perenemente levado em conta durante toda a investigação. Nada deve ser pressuposto como *dado* a conhecer, de modo que a própria essência do conhecimento é posta em questão. Isto aparentemente conduziria a um impasse com consequências céticas, mas é justamente aí que o método progride: no lugar de pressupor um ser como dado no conhecimento, passa-se a investigar se há algum ser que seja *dado* absolutamente por si mesmo — apontando para o conceito husserliano de *presença em pessoa*, especialmente caro a Patočka.

A partir disso, se pode acrescentar à definição de *epoché* que, além da suspensão acerca dos *dados* pressupostos pelo conhecimento, ela versará também sobre os conceitos de imanência e transcendência, pondo em xeque a distinção usualmente feita entre imanente, enquanto o que é interno, e transcendente, enquanto o que é externo. Tradicionalmente se pressupõe que aquilo que é dado de modo imanente não é passível de dúvida. Se, porém, por imanente se compreende aquilo que pertence à esfera subjetiva, interna, etc., do pensamento (tal como nos propõe o clássico modelo cartesiano), pode-se afirmar, portanto, que não se sabe *como* o conhecimento se manifesta na imanência (embora se saiba seguramente *que* ele aí se manifesta — o que conduz aos equívocos naturalistas). Afinal, é notório que ele implica uma relação com o transcendente. Em geral, os conteúdos do conhecimento remetem às objetividades que ultrapassam o campo do subjetivamente dado. Ora, se o transcendente é marcado com índice da dúvida, logo, isto afetaria necessariamente o imanente também.

Daqui se apreende um uso da *reflexão* no método. Desde que se *reflita* sobre as figuras do pensamento, elas se mostrarão numa esfera de dados absolutos e será possível apreendê-los numa *visada pura*. Patočka visa, aqui, a concepção husserliana de que *refletir* é um ato de pensamento que se volta para as formas de consciência possível (inclusive a de pensar) e apreende o que lhes pertence puramente. *Puro* indica essencial e sem contágio com o psicológico, abster-se da velha imanência *ingrediente*, aquela contraposta à transcendência dubitável. Da interpretação patočkiana, podemos concluir que fenomenologia

vez mais complexo ao longo da obra husserliana.

constitui, em si mesma, uma revisão categorial na metafísica⁸⁸. Ela não tem o propósito de explicar as *coisas que aparecem*, tal como faz a investigação pertencente à atitude naturalista, mas o próprio *aparecer*. Ou, nas palavras do autor, *a estrutura do aparecimento*. Até aqui Patočka acompanha Husserl, isto é, no benefício do uso metodológico da suspensão de juízo que finda numa *reflexão pura*. O problema constatado por ele é que enquanto *redução* à imanência subjetiva, a fenomenologia husserliana perderia de vista isto que ela descobre com a *epoché*. 84203745

A *redução* husserliana deveria separar aquilo que pertence à *minha cogitatio* existente, da *cogitatio* pura enquanto tal — aqui começaria o equívoco apontado por Patočka. Husserl teria vinculado a «*ἴσχυς*» à esfera da *reflexão pura*⁸⁹, à qual ele pretende absolutamente dada e remete aos fenômenos de conhecimento subjetivos. O equívoco, nesse caso, estaria em postular que a *visada pura* da reflexão (da qual todo vivido pode se tornar objeto) apreende um dado absoluto enquanto um ente, um “isto”, cuja existência não seria passível de dúvida. Tratar-se-ia de uma confusão entre a “estrutura da aparição” e a “estrutura do que aparece”.

A primeira, não poderia reenviar a um ente, mal entendido que a terminologia husserliana deixaria passar (PATOČKA, 1995, p. 166-167). Apesar de Husserl ter apontado, com seu método, para uma disciplina do ser enquanto tal, sua reforma categorial não foi tão radical quanto poderia. O *mostrar-se* é uma dimensão do mundo que não pode por sua vez *aparecer*. A presença em pessoa pode ser analisada, mas não pode ela mesma se dar numa presença em pessoa. Ela não pode ser conduzida à intuitividade (PATOČKA, 1995, p. 168). É isto, contudo, que a fenomenologia husserliana crê poder fazer quando, reformulando as definições de imanente e transcendente, afirma que a relação (intencional) entre eles é um dado absoluto. Ela tomaria esse conceito de dado por *dado originariamente* e não por apenas *dado certamente* ou

⁸⁸ Essa noção de “reforma categorial” não aparece em Patočka, mas se entendeu apropriado utilizá-la para a proposta que ele vislumbra na fenomenologia a fim de radicalizá-la.

⁸⁹ Como será demonstrado no decorrer das próximas linhas, pode-se entender que, na concepção de Patočka, a reflexão só pode ser efetivamente pura se for desvinculada da *redução* e com ela da recondução à esfera da subjetividade. Somente a reflexão pautada na *epoché* poderá vislumbrar corretamente o campo das estruturas do aparecer sem confundi-lo com o aparecimento ou com aquele para quem as coisas aparecem.

evidentemente.

Essa crítica envolve também o conceito de *intencionalidade da consciência*. Patočka acusa Husserl de estabelecer, com a recondução à imanência subjetiva, um novo solo de ser, o da consciência. Ela não é, no entanto, um algo que se poderia pressupor de maneira não problemática. Inclusive a sua estrutura intencional deverá ser posta entre parênteses. Só porque o aparecer é sempre de algo para alguém, isto não quer dizer que ele seja um ato cumprido por esta subjetividade. Mesmo que o campo de aparição não possa ser descrito do exterior, é a ele que se deve atribuir a realização da aparição, uma vez que ele não possui estrutura intencional.

Para Patočka, a intencionalidade que estava em causa nas *Investigações Lógicas* fornecia um modelo de análise mais adequado ao usar uma terminologia mais “noemática” e estabelecer relações internas ao campo. Ora, aquilo à que a *epoché* dá acesso não pode ser um ente. Ela deverá constituir uma passagem do estudo *de coisas*, para o estudo dos *estados de coisas*. A estrutura do aparecer não é uma propriedade de entidades. Por isto aqui não se deveria falar de consciência — que é uma maneira de ser, uma realidade entre outras — mas, sim, de campo de aparição.

Na investigação sobre a estrutura do aparecer, não se justificaria a ênfase dada ao sujeito — ainda que se fale de um sujeito depurado fenomenologicamente. O *aparecer* ou o *fenômeno* (Patočka usa-os como sinônimos) é composto de três momentos: isto *que* aparece (o mundo), isto *à que* o “aparente”⁹⁰ aparece e o *como* ele aparece. Na sua concretude, o sujeito é ora isto à que tudo aparece, ora uma das coisas que aparece. “O sujeito ao qual o todo aparece é vazio, enquanto o sujeito preenchido não possui nenhuma superioridade, nenhuma precedência sobre as outras realidades do mundo [...]” (PATOČKA, 1995, p. 172)⁹¹. A investigação do *como*, no lugar de conceber a estrutura da consciência intencional enquanto o modo como as coisas aparecem, deve voltar-se à estrutura do mundo⁹². Isto, pois o aparecer

⁹⁰ “*Apparaissant*” na tradução francesa. (PATOČKA, 1995, p. 171)

⁹¹ “*Le sujet auquel le tout apparaît est vide, tandis que le sujet rempli ne possède aucune supériorité, aucune préséance sur les autres réalités du monde [...]*”.

⁹² Poderíamos nos perguntar então, se Patočka ele mesmo não acaba por fazer uma sorte de *recondução*, uma *redução* enfim, tal como ele critica em Husserl, apenas colocando o mundo no lugar do sujeito. Esta substituição poderia radicalizar a concepção husserliana?

não pode ser separado da presença das coisas aparentes e o mundo envolve todas elas, inclusive o sujeito.

Na fenomenologia concebida por Patočka, o mundo ocupa inclusive o lugar de *a priori*, antes reservado à esfera de dados absolutos acessíveis a uma visada intuitiva imediata (neste caso, tais dados eram as leis de essência). Ele é *a priori*, pois não pode ser reconduzido a nenhuma experiência singular. Enquanto Husserl procura a *generalidade eidética* — o invariante essencial nas experiências factuais —, na concepção patočkiana só haveria geral no quadro de um mundo único no qual as estruturas pudessem se repetir. Sua terminologia será, portanto, distinta da de Husserl. Não se fala mais de um estudo dos fenômenos, mas, sim, do aparecer enquanto tal.

Está em jogo também uma censura ao uso da noção de reflexão. Ora, se isto que na concepção husserliana se consagrou como *eu transcendental* não passa na verdade de um conceito vazio, por outro lado o sujeito concreto não pode ser objeto de uma intuição pura, ele não aparece *para si mesmo* apenas como coisa, ao menos não enquanto aquele *para quem* há o aparecimento, ele não pode ser apreendido reflexivamente na evidência absoluta da presença em pessoa (PATOČKA, 1995, p. 173). Isso torna inconsistente a “*atitude reflexiva*”, sobretudo em virtude do fato de que a aparição do geral requer uma mudança de atitude que sai do eu empírico, desconsiderando que é somente para ele que as operações de variação e abstração eidética podem ser atribuídas (PATOČKA, 1995, p. 182).

É por isso que, para Patočka, é preciso renunciar à *redução* a “pretensa imanência” subjetiva e trabalhar a *epoché* na medida em que somente através dela temos acesso à “esfera transcendental”. Trata-se de uma esfera que torna possível todo o aparecer e que, para ser compreendida, demanda uma liberdade plena de todos os pressupostos limitados a explicar *o que* aparece, sem compreenderem o aparecer. O passo capital cumprido pela *epoché* é o de revelar a independência total das estruturas legais do aparecer em relação às estruturas do aparente.

Introduzindo-se esse aparato conceitual patočkiano na tese merleau-pontyana, pode-se dizer que, para Merleau-Ponty, enquanto *epoché*, o método é necessário e constitui uma ferramenta que não pode ser dispensada após se atingir o objetivo. Embora, conforme será visto, mantenha-se aqui uma sorte de recondução, a necessidade do método ensinaria que a *redução* não pode ser completa. Isto é, não se pode reconduzir a explicação de todo o aparecer, a uma subjetividade que dele daria conta plenamente. No caso específico do conceito de “*eu*”, na sua formulação fenomenológica de “*sujeito transcendental*”, Merleau-

Ponty entende que se fosse possível reduzir o aparecimento fenomênico às operações intencionais da consciência, tal como o pretende o programa husserliano, isso anularia a necessidade de se começar pela redução.

É isto que está em jogo no uso crítico que a fenomenologia merleau-pontyana faz dos conceitos de “clareza” e “transparência”. Ora, se os atos intencionais da consciência pudessem ser claros para si mesmos, eles se mostrariam para a reflexão (que também constitui um ato) de modo transparente e dispensariam a passagem por um método de “clarificação”. Não haveria “opacidade” alguma a incitá-lo. Supor que é possível descrever sem reservas as “estruturas” de um “eu transcendental” a ser desvelado metodologicamente equivale a crer que ele é um operador escondido atrás daquilo que se manifesta. Não é isto que Husserl pensava. Muito ao contrário, essa conclusão parece conduzir à cisão entre *fenômeno* e *coisa em si* que ele tanto combatera. É por isso que esse segundo passo rumo a *redução transcendental* teria sido em falso e que, num primeiro momento de seu pensamento, referente à interpretação presente em PhP, Merleau-Ponty admite apenas a *redução eidética*.

Basta que se atenha ao título da obra “A fenomenologia da percepção”, para ter-se já uma boa noção da via pela qual se envereda Merleau-Ponty nos caminhos metodológicos. À primeira vista, ele indica sua filiação ao partido fenomenológico inaugurado por Husserl, mas também uma dissidência implícita. Sua aderência à fenomenologia tem a ver com seu já consabido lema de “*ir às coisas mesmas*”. Essa proposição fundamental da fenomenologia acusa seu caráter de uma ciência explicitamente intuitiva: ela confia plenamente no *dado* e, sem elaborar nenhuma tese sobre ele, pretende modelar-se em acordo com a *percepção doadora originária* — eis aqui, de forma muito sintética, é verdade, o passo inaugural da *redução fenomenológica*.

Duas são, contudo, as cismas que podem ser atribuídas ao filósofo francês (se apenas o título for considerado, já que se encontram outras no percurso) em relação à proposta husserliana: a primeira é a de que, apesar de atribuir uma sorte de primazia à percepção, Husserl metodologicamente privilegia a *presentificação* da imaginação, por ser tão clara quanto a percepção e possuir uma liberdade inigualável⁹³; a

⁹³ Sobre isso, conferir “§70. O papel da percepção no método da clarificação eidética. A posição privilegiada da imaginação livre” de *Idéias I* (HUSSERL, 2006, p. 152-154). Lá, Husserl afirma que se pode prescindir dos privilégios da percepção sensível, pois, apesar de toda a clareza que ela nos dá, ela também

segunda, refere-se ao nivelamento de uma fenomenologia da percepção ou dos dados da sensação ao mesmo patamar hierárquico de outra qualquer, tal como uma fenomenologia da imaginação ou da memória.

Para Husserl, a primeira tarefa da redução é *eidética*, isto é, ela deve liberar nos fenômenos seus caracteres essenciais. De acordo com ele, todas as objetividades concretas se subordinam às regiões determinadas conforme um *gênero material supremo*: uma essência ou uma categoria, cujos desdobramentos em relações com outras essências e singularidades eidéticas específicas deverão ser investigados por uma *ontologia regional*⁹⁴. Nesse caso, a região da percepção e dos objetos sensíveis é só mais uma dentre as diversas que dividem as objetividades. Quando, contudo, Merleau-Ponty faz uma *fenomenologia da percepção*, não está a fazer uma *ontologia regional* em sentido husserliano. Ao contrário, para ele, é preciso restituir à percepção sua “função inicial, que é a de fundar ou de inaugurar o conhecimento” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 40)⁹⁵ caso se queira realizar o que considera o “primeiro ato filosófico”: fazer um inventário do mundo vivido.

Ademais, essa dissidência se aprofunda, afora a relevância com que se deve considerar a percepção, nas suas primeiras obras, Merleau-Ponty também não admite como necessária ou mesmo realizável a passagem ao nível *transcendental*⁹⁶ da redução. Ele encontra uma equivocidade neste projeto: para Husserl, tudo o que é do âmbito eidético guarda o mesmo nível hierárquico, as essências são necessárias, mas não apodíticas, só quando se efetua a redução completa é que se chega ao âmbito fundante de sua fenomenologia, aquele em que se desvela o *eu puro*, polo de constituição das essências⁹⁷.

Dessa perspectiva, o programa da fenomenologia transcendental

nos limita. Quer dizer, fica-se preso ao efetivo e esquece-se das possibilidades de essência, ao passo que a imaginação permite reconfigurar como se queira as infinitas possibilidades essenciais.

⁹⁴ Estas distinções são feitas por Husserl no “Capítulo I” de “Idéias I”, especialmente nos parágrafos 10 a 12 (HUSSERL, 2006, p. 46-51).

⁹⁵ “*En le faisant nous ôtons à la percepton sa fonction essentielle qui est de fonder ou d'inaugurer la connaissance et nous la voyons à travers ses résultats.*”

⁹⁶ É preciso ressaltar aqui que se trata de uma recusa desde a perspectiva metodológica. Merleau-Ponty encampa o projeto de um *transcendental* (a ser melhor investigado em breve), mas entende que a redução *transcendental* é ineficaz para atingi-lo.

⁹⁷ Eis aí o motivo pelo qual este método não poderia entender o “verdadeiro transcendental” tantas vezes mencionado em PhP.

propria uma adequação entre reflexionante e refletido, já que permitiria tomar posse integral da experiência. Ora, o equívoco aqui é que se sua ideia de uma consciência constituinte fosse possível, não haveria opacidade nos fatos (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 87-88) e, com isso, a própria reflexão (enquanto questão) seria desnecessária – talvez sequer existisse, visto que não haveria motivação e o refletido (a teoria) seria um excesso.

Indica-se, portanto, porque a opção merleau-pontyana pelo primado da percepção se relaciona intimamente com o problema da reflexão. Neste momento da obra do autor, a análise do mundo vivido enquanto mundo percebido em todos os seus níveis estruturais — o que indica a primazia inclusive metodológica da percepção — seria a melhor maneira de se escapar aos impasses impostos pela *redução transcendental*. Essa primeira redução permite o afastamento necessário para a descrição do mundo vivido (que se revelará eminentemente percebido) sem a pretensão de adequação irrestrita vigente no passo seguinte.

2.1.2. A redução eidética

A relação de Merleau-Ponty com a fenomenologia husserliana é ambivalente e, se pelo lado da redução transcendental e do nivelamento das essências no âmbito eidético ele a desaprova, por outro lado, ele admite com Husserl que há uma *tese* — da qual a *atitude (Einstellung) naturalista* é uma tentativa de compreensão. Ela se origina do fato de se poder contar com o mundo e com as coisas, independentemente de qual seja a reflexão que se faça sobre elas, seja na experiência sensível, na imaginação, etc., há sempre um *horizonte* de entes disponíveis tanto para o uso quanto para a predicação. Por outras palavras, a percepção sempre segue em direção a coisas, encontra-as e, por isso, tende-se a procurar e estabelecer nelas uma verdade em si.⁹⁸

⁹⁸ “*La perception s’ouvre sur des choses. Cela veut dire qu’elle s’oriente comme vers sa fin vers une vérité en soi où se trouve la raison de toutes les apparences. La thèse muette de la perception, c’est que l’expérience à chaque instant peut être coordonnée avec celle de l’instant précédent et avec celle de l’instant suivant, ma perspective avec celles des autres consciences — que toute les contradictions peuvent être levées, que l’expérience monadique et intersubjective est un seul texte sans lacune, — que ce qui, maintenant, pour moi, est indéterminé deviendrait déterminé pour une connaissance plus complète qui est comme réalisée d’avance dans la chose ou plutôt qui est la chose même.*”

É por conta desta tendência *natural* de elaborar uma tese que justifique a existência de coisas que a fenomenologia deve se caracterizar por esta mudança de *atitude*; em *atitude fenomenológica*, elas deverão ser consideradas sob um modo mais autêntico, sem prejuízos ou ideais. Por isto afirma-se aqui que Merleau-Ponty encampa o projeto de uma *epoché*. Enquanto uma operação metodológica de “pôr entre parêntese” aquilo sobre o que se deve suspender o juízo, ele assume integralmente o método⁹⁹. É preciso um afastamento do modo naturalmente tendencioso por meio do qual se está em relação com o mundo.

Já do ponto de vista da *redução*, nos níveis em que ela nos é apresentada por Husserl, pode-se dizer que enquanto *eidética*, ela implica na subsunção dos fenômenos aos seus caracteres essenciais e, enquanto *transcendental*, ela reconduzirá estas essências ao *eu transcendental* como polo de constituição dos vividos. No que tange à PhP, a ser analisada agora, Merleau-Ponty se posiciona num lugar de difícil acesso, na medida em que fala várias vezes de um “verdadeiro transcendental” sem, no entanto, admitir essa segunda redução.

De fato, a filosofia merleau-pontyana costuma pôr-se num lugar de tensão, seja entre o *empirismo* e o *intelectualismo*, seja entre um conhecimento absoluto e um ceticismo radical. O método fenomenológico parece lhe servir para mediar o hiato que existe entre objeto percebido e objeto pensado. Se, por um lado, ambos não podem coincidir — e este é todo mote de sua crítica —, por outro lado, não há outra maneira de conhecer o percebido se não pela mediação do pensamento, da linguagem, neste caso. Sendo a redução pensada enquanto *epoché*, isto é, “suspensão de juízo”, ela pode ser em muito válida para as pretensões merleau-pontyanas. Já que só se consegue descrever o “testemunho dos fenômenos” via expressão, não se deve confundir juízo e percepção.

Neste aspecto específico, discorda-se aqui da interpretação oferecida por De Waelhens quanto à redução fenomenológica em Husserl em vista da sua repercussão na filosofia merleau-pontyana. Com efeito, ele afirma tratar-se de um prejuízo racionalista conceber o

(MERLEAU-PONTY, 2005, p. 80)

⁹⁹ “Afin ‘de rien préjuger’, Merleau-Ponty refuse de commencer par adopter une position philosophique, qu’elle soit réaliste ou intellectualiste : c’est à cette condition que pourra être décrite le domaine pur de l’expérience en tant qu’il échappe précisément à ces deux directions de pensée.” (BARBARAS, 2001, p. 24).

método como a “colocação entre parêntese da existência factícia”. Nos primórdios de sua filosofia, Husserl o empreenderia primeiro por acreditar que “[...] a existência é como tal separável do *sentido* das coisas existentes, que ela em nada contribui para ele [o sentido]”¹⁰⁰ e, em segundo lugar, porque a existência seria um *dubitandum*, ela introduziria “[...] na filosofia um elemento de incerteza que prejudica seu valor coercitivo, valor que Husserl deseja restaurar”¹⁰¹. Pensar a existência como matéria de dúvida seria inserir-se na perspectiva epistemológica do século XIX, aquela da “[...] consciência-interioridade, *fechada e pura*, que *se representa* um fora, em si inacessível” (DE WAELHENS, 1978, p. 89)¹⁰². Ora, esta consequência pensada por De Waelhens é justamente a *tese da atitude naturalista* que a suspensão de juízo visa *neutralizar*. Não é por ser dubitável que a existência é posta entre parêntese (isso seria confundir a redução com o método da dúvida cartesiano), mas por ser desnecessária ao conceito de fenômeno, e aí sua comparação com Kant ofereceria um campo talvez mais fértil de exploração.

O problema desta divergência não se restringe à interpretação da filosofia husserliana, mas se estende à de Merleau-Ponty e, com isso, ao tema desta tese. Acredita-se aqui ser mais coerente com a PhP pensar que ela absorve melhor o método da perspectiva da *epoché* do que da *redução* dos fenômenos à consciência transcendental. E isto por razões que o próprio De Waelhens apresenta na sequência de seu texto, a saber, que Merleau-Ponty intenta conduzir a reflexão à experiência cotidiana do homem antes do ‘inflacionamento’ causado nela pela visão científica e filosófica. Isto, entretanto, não parece tão claro na sua interpretação, na medida em que ele afirma que: “Este é para Merleau-Ponty o mundo da experiência natural. A esse mundo da experiência natural, noema da fenomenologia primeira, corresponde, naturalmente, uma noese. Esta será o ser-no-mundo sensiente” (DE WAELHENS, 1978, p. 92-93)¹⁰³. Para “voltar ao mundo da experiência natural”, é necessário justamente

¹⁰⁰ “[...] *l’existence est comme telle séparable du sens des choses existantes, qu’elle n’y contribue en rien [...]*”

¹⁰¹ “[...] *dans la philosophie un élément d’incertitude qui porte atteinte à la valeur contraignante de celle-ci, valeur que Husserl désire restaurer*”

¹⁰² “[...] *conscience-intériorité, fermé et pure, qui se représente un dehors, en soi inaccessible*”

¹⁰³ “*Celui-ci est pour Merleau-Ponty le monde de l’expérience naturelle. A ce monde de l’expérience naturelle, noème de la phénoménologie première, correspond, naturellement, une noèse. Celle-ci sera l’être-au-monde percevant*”

suspender a *tese naturalista* calcada no prejuízo da existência. É nela que se fundamenta a cisão entre uma *consciência interiorizada* e um *mundo em si*¹⁰⁴. Reduzir o ser-no-mundo ao esquema noético-noemático da consciência parece ser o passo que Merleau-Ponty se recusa a dar (o que não quer dizer que o não tenha efetuado, mesmo contra sua vontade)¹⁰⁵.

Husserl desbravou a possibilidade de se explorar o mundo vivido cientificamente, Merleau-Ponty levou às últimas consequências essa exploração, quicá extrapolando o âmbito científico. Pois, se em verdade, o primeiro atribuiu à imaginação a preferência metodológica na *variação eidética* e nivelou a percepção e o mundo percebido a mais uma dentre outras regiões de ser, fato é que a percepção não deixou de ser o modelo em que se pauta para ele a *evidência*. Tanto que a fenomenologia husserliana se baseia na *intuição ou visão de essências* — intuição que a exemplo da percepção é um “*modo de doação originária*”, uma consciência “*racionalmente motivada*” por ter sua posição num “*fundamento originário de legitimação*”¹⁰⁶.

Entretanto, toda percepção da experiência sensível, ainda que seja *racionalmente baseada*, constitui uma *evidência inadequada*, pois sua posição está lastreada numa aparição incompleta. Essa *perfilação* é essencialmente motivada e caberia à *atitude fenomenológica* empreender uma *visada essencial* para desvelar em *evidência adequada* a *essência* de seu *preenchimento*, que é sempre *inteiramente concordante*. É aqui que entra a imaginação: para encontrar o modo concordante é preciso levar as possibilidades essenciais às suas últimas consequências, encontrando, inclusive, as *apreensões conflitantes da coisa*, em variação eidética imaginante. Logo, se o modelo da intuição essencial é a percepção, o modo de se chegar à sua evidência é a imaginação.

Merleau-Ponty, por seu turno, já desde SC, ao afirmar a estrutura encarnada da percepção que a predestina a um ponto de vista

¹⁰⁴ Deliberar sobre estes temas é de fundamental importância para saber o que é necessário à sorte de *reflexão* filosófica e *irrefletido* que se pretende discutir aqui.

¹⁰⁵ Posteriormente, quando se tratar aqui da filosofia sartreana, demonstrar-se-á que para Sartre justamente no mundo da “*experiência natural*” (que ele chama de *irrefletido*) não há essa dicotomia entre *noesis* e *noema*, pois não há posição de subjetividade.

¹⁰⁶ Sobre isso conferir “§136. A primeira forma fundamental da consciência racional: o ‘ver’ doador originário” (HUSSERL, 2006, p. 303-306).

corpóreo, concorda com esta inadequação que a constitui¹⁰⁷ e, também, por isto, admite a necessidade da *redução eidética*. Ademais, considera a “*essência*” como o expediente metódico que permite o afastamento necessário em relação à *tese*. Nossa existência é factual e o campo da idealidade visa conhecer e conquistar essa facticidade. Enquanto meio de afastamento, a essência deverá nos conduzir justamente ao “pré-temático” ou, em jargão fenomenológico, ao *pré-teorético*, ao *antepredicativo* e, especificamente em termos merleau-pontyanos: ao *irrefletido*. “A redução eidética é ao contrário a resolução de fazer aparecer o mundo tal como ele é antes do retorno sobre nós-mesmos, é a ambição de igualar a reflexão à vida irrefletida da consciência” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 16)¹⁰⁸.

Por tudo que foi demonstrado se explica a filiação e a dissidência fenomenológica de Merleau-Ponty. Com efeito, ele concorda com a empreitada de pôr em *evidência adequada* esta necessária *inadequação* em que a percepção está situada no mundo. Uma fenomenologia da percepção, portanto, ao buscar a essência da percepção, não a está pondo como verdadeira, mas a definindo como acesso à verdade¹⁰⁹. Não é, entretanto, como uma ontologia regional que se deve encará-la, pois não haveria outro âmbito fundante que não esse.

Desde esse contexto, poder-se-ia, inclusive, estabelecer uma interpretação possível para a postulação do primado da percepção em Merleau-Ponty: ela traduziria esse modo inadequado mediante o qual o mundo aparece. Considerando que todos os demais atos da consciência seriam essencialmente *perfilantes* também, as múltiplas facetas do mundo vivido se constituiriam tal como o modelo do mundo percebido, e a consciência seria originariamente percepção¹¹⁰. Na sua letra, o

¹⁰⁷ “*L’évidence de la perception n’est pas la pensée adéquate ou l’évidence apodictique.*” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 17)

¹⁰⁸ “*La réduction eidétique c’est au contraire la résolution de faire apparaître le monde tel qu’il est avant tout retour sur nous-mêmes, c’est l’ambition d’égaliser la réflexion à la vie irréfléchie de la conscience.*” Não há como não notar que temos aqui uma definição bastante perigosa de redução em relação à proposta merleau-pontyana de reflexão, afinal ele parece sempre ir contra esta ambição. Eis aqui um nó a ser explorado no que tange a interpretação da filosofia merleau-pontyana.

¹⁰⁹ “*Chercher l’essence de la perception, c’est déclarer que la perception est non pas présumée vraie, mais définie pour nous comme accès à la vérité.*” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 17)

¹¹⁰ Sobre isso poder-se-ia perguntar: mas, afinal, se todos os atos seguem o modelo da percepção, porque ela é considerada o “modelo inicial”? Eis uma

mundo vivido é o estilo universal de toda percepção possível e, enquanto constitui a totalidade das coisas perceptíveis e a coisa de todas as coisas, não deve ser compreendido como um objeto no sentido matemático ou físico (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 50). Será, entretanto, que a *orientação* (*Einstellung*) matemática e/ou das ciências formais não forneceria tipos de atos não perfilantes? Isso desconstruiria ou, ao menos, questionaria a tese merleau-pontyana de base sobre o primado da percepção. Nem todos os atos da consciência seriam fundados numa intuição. Este problema pode ser pensado a partir de duas perspectivas: primeiramente, o da empreitada fenomenológica como uma empreitada intuitiva e, em segundo lugar, o da própria relação (hierárquica ou não) entre consciência perceptiva e consciência intelectual.

O primeiro caso diz respeito à proposta fenomenológica por excelência e, por isso, talvez, Husserl forneça mais elementos para pensar estas relações. Ele discute esse tema no §72 e seguintes de *Idéias I*, intitulado: “O problema da possibilidade de uma eidética descritiva dos vividos” (HUSSERL, 2006, p. 154-163) e justamente ao tentar estabelecer a diferença entre o método intuitivo da fenomenologia e o método exato das ciências “abstratas” ou “matemáticas”, fornece um acercamento desta problemática. Ele afirma que a geometria, por exemplo, não se ocupa das “menores diferenças eidéticas, isto é, com as inúmeras formas espaciais que se desenham no espaço em intuições individuais”, logo, seu método *não é descritivo* (HUSSERL, 2006, p. 157). Já a fenomenologia é uma ciência concreta, cujo âmbito de abrangência é constituído por *essências de vivido* – isto significa que seu objeto se dá de maneira fluida. Uma distinção importante que daí se segue é a de que os *conceitos exatos* das ciências abstratas são mediatos, pois são essencialmente genéricos. Todas as formas idealmente possíveis da região investigada derivam de leis eidéticas primitivas e dão conta com exatidão de todas elas – ademais, exprimem algo que não se pode “ver”. Os *conceitos descritivos*, em contrapartida, seriam imediatos, na medida em que sua *vagueza* tem a ver com seu objeto e o que exprimem pode ser intuído¹¹¹.

questão que deverá ser enfrentada na continuação deste trabalho.

¹¹¹ Com estas breves constatações, encontra-se um problema fundamental à reflexão, especialmente a da proposta fenomenológica, a saber: esse *imediate* é mesmo possível? Não se desconsidera com isso que a linguagem já é uma sorte de separação (o que Merleau-Ponty admite, intensificando ainda mais a necessidade de aprofundarmo-nos nestas questões)? Esta é apenas a “ponta do

Quanto ao segundo ponto, referente à relação entre consciência perceptiva e consciência intelectual, a radicalização merleau-pontyana é a de que, nestes moldes husserlianos, a redução eidética não poderá ir para além da incompletude das relações entre consciência e mundo se quiser fielmente descrever o mundo vivido. Ao que parece, levando Husserl às últimas consequências, Merleau-Ponty estaria propondo que os atos de uma consciência intelectual são derivados ou dependentes da consciência perceptiva, o que estabelece uma hierarquia entre eles. Na verdade, é exatamente isto que ele faz, conduzindo aos problemas enfrentados desde os primórdios da história do pensamento filosófico, a saber: como conciliar as contradições da percepção com a necessidade de inteligibilidade do conhecimento?

Isto, contudo, só seria um problema para quem não efetuou a redução. Como anteriormente mencionado, uma das acepções que o método adquire em Merleau-Ponty pode ser interpretado como a desmistificação de que ao percebido deva-se aplicar, não importando a que preço, o mesmo tratamento que ao conceito. A questão é que, para se escapar das contradições, faz-se o caminho inverso e se exige do percebido a inteligibilidade conceitual, o que na letra merleau-pontyana significa transparência absoluta e que, de acordo com a leitura aqui proposta, pode ser pensado como exigência tácita de imutabilidade ou eternidade.

Em “*Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*”, (PP) ele se expõe mais às dificuldades epistemológicas que a afirmação desta primazia trazem consigo. Ao mesmo tempo em que não tem a pretensão de simplesmente subsumir o que ele chama de “mundo verdadeiro, pensado pelo entendimento” ao mundo da percepção, ele afirma que só se pode pensar o mundo por se ter antes sua experiência. É dela que se origina nossa ideia de ser e por ela as palavras *racional* e *real* recebem um sentido¹¹².

iceberg” que enfrentaremos se levarmos adiante a investigação da reflexão pela via da relação entre descrição e vivido!

¹¹² “*Il faudrait ici expliciter cette notion du monde qui sert de fil conducteur à toute la déduction transcendantale chez Kant, sans que Kant nous en indique l’origine. “Si un monde doit être possible”, dit-il quelquefois, comme s’il pensait avant le monde, assistait à sa genèse et pouvait en poser, a priori, les conditions. En réalité, comme Kant lui-même l’a dit profondément, nous ne pouvons penser le monde que parce que d’abord nous en avons l’expérience, c’est par cette expérience que nous avons l’idée de l’être, et par elle que les mots de rationnel et de réel reçoivent simultanément un sens.*” (MERLEAU-

Afirmações como estas lhe renderam críticas como as feitas na ocasião de apresentação desta conferência. Émile Bréhier, por exemplo, acusava-lhe de inverter o sentido ordinário do que chamamos filosofia e de querer voltar às contradições da percepção vivida que desde Platão eram sabidas como insuficientes para uma concepção coerente do mundo inteligível¹¹³. Merleau-Ponty, por seu turno, estava ciente destas interpretações que poderiam fazer suas descrições passarem por meramente psicológicas. Ele considerava, contudo, que tal objeção só seria aceitável se o mundo percebido fosse subsumido a um sistema de verdades eternas subtraídas de suas contradições (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 55). Justamente contra isto é que se dirige sua proposta de uma reflexão radical. Diferentemente dela, aquela que ele chama de reflexão analítica não descreve o mundo que é dado na percepção, mas o mundo enquanto produto de uma síntese intelectual, tal como apreendido pelo entendimento. Como, entretanto, resolver os impasses trazidos com essa proposta?

Como visto até agora, Merleau-Ponty considera o método como uma passagem incontornável e intenta reformulá-lo de uma maneira radical. Utilizando-se a distinção patočkiana, é possível afirmar que ainda persiste até a PhP uma sorte de redução, a saber, a redução eidética ou a recondução do múltiplo sensível às unidades essenciais. Tal recondução deriva justamente da necessidade de um afastamento em relação ao mundo. Veja-se, então, como isto procede na referida obra. Essa investigação, se traduzida em termos fenomenológicos, poderia ser pensada enquanto uma investigação acerca da relação entre descrição e vivido. Husserl procurava encontrar meios de estabelecer uma descrição pura e acreditava que ela englobaria a totalidade de vividos essenciais, ao menos enquanto estrutura. Não é o caso para Merleau-Ponty, embora ele não abra mão deste nível metodológico neste momento.

Esta questão que aparece de modo disperso ao longo da obra ajudaria a entender porque e como a permanência no nível eidético da redução radicalizaria a reflexão na concepção merleau-pontyana deste período.

Uma das formas em que o problema é colocado é a complexa investigação acerca da percepção. Para Merleau-Ponty, o verdadeiro transcendental é a própria experiência, nela mesma estão contidas suas

PONTY, 1996, p. 50)

¹¹³ No debate que se estabelece entre os dois, o senhor Bréhier chega mesmo a dizer que vê as teses de Merleau-Ponty expressas muito melhor num romance ou numa pintura. (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 78)

condições de possibilidade. Enquanto sujeitos, participamos dela e o nosso modo de ser no mundo é eminentemente perceptivo. Quer dizer, para investigar o transcendental, é preciso perguntar: o que é perceber? O que é ver, ouvir, sentir, enfim, nas mais diferentes acepções possíveis. Quais seriam os termos envolvidos nesta experiência originária. Para os fins deste trabalho, acrescenta-se aqui as seguintes questões: qual o papel da linguagem nesta relação? Seria ela um excesso, uma construção posterior a percepção? Ou na definição merleau-pontyana ela seria apenas um desdobramento do perceber? Como ela se relaciona, não importa em qual destas possibilidades, com a descrição dos vividos, aí incluídos os linguísticos?

Sabe-se que boa parte da obra é dedicada a uma crítica das concepções empiristas e intelectualistas. Nelas, a definição de percepção é mais um índice da má-compreensão do método. No caso das teorias vinculadas ao empirismo, elas entendem que a percepção é, de um modo ou de outro, uma construção a partir dos dados fornecidos pelo mundo. No caso da análise reflexiva das teorias intelectualistas, a suspensão da crença do mundo, seu caráter dubitável, faz-lhes subordinar a percepção a um ato de uma consciência constituinte fundadora, ou abandoná-la como uma fonte não confiável¹¹⁴.

A dimensão transcendental tal como encontrada nesta última, simplesmente suprime o ponto de vista natural que exprime nossa condição de fato, revogando tudo aquilo que escraviza a consciência, o que não depende dela (tudo o que seria nela construído de forma passiva). Ela não precisa, então, questionar como o mesmo sujeito é parte do mundo e princípio do mundo porque o constituído só é para o constituinte. A reflexão autêntica, contudo, rejeitará como falsa tanto a imagem de um mundo constituído em que o sujeito e seu corpo são objetos entre outros, quanto à de uma consciência constituinte absoluta. É possível, entretanto, perguntar-se: o que sobra então como seu objeto? Para Merleau-Ponty, se há algo inalienável à reflexão é a percepção. Ela é o único ato humano que atravessa todas as dúvidas possíveis. Ao perceber algo, contrai-se tudo aquilo que se denomina suas qualidades e que compõe uma experiência concordante no tempo e para a multiplicidade de sujeitos que o percebem (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 66-67).

Num olhar rápido, os objetos circundantes guiam uma intenção

¹¹⁴ Embora Merleau-Ponty dispense muitas páginas a esta análise crítica, ela em seus detalhes não interessa tanto aos propósitos deste trabalho quanto ao de positivo for possível apreender daí.

prática orientada e são dados como significação. O que Merleau-Ponty quer é uma contemplação que simplesmente *veja* a percepção (do objeto) existir e desenvolva suas riquezas; não se trata mais de uma alusão a um tipo geral. Nela, toda percepção (não somente as vislumbradas pela primeira vez) é considerada um espetáculo sensível que recomeça incessantemente; mas, afinal, o que isto significa? A princípio, este novo modo de conceber parece pôr em cheque as noções de “sensação” e “juízo” que — apesar de complexamente teorizadas nas análises precedentes — eram consideradas “claras”, incontestáveis do ponto de vista de constituírem aquilo que unifica o múltiplo sensível. Quando se procura apreender consciência em curso de perceber, essas noções se tornavam impensáveis, visto que a experiência é de singulares¹¹⁵ em fluxo contínuo. Estas dificuldades devem, acredita Merleau-Ponty, desaparecer com o novo tipo de análise proposta. Abre-se agora um *campo fenomenal* que deve ser melhor circunscrito (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 80).

O que geraria tais embaraços pode ser pensado como uma sorte de esquecimento. Ele consiste em atribuir à experiência as características que pertencem na verdade ao conhecimento da experiência¹¹⁶. Tal esquecimento é o que Merleau-Ponty chama de fé perceptiva. De acordo com ele, há uma fé na percepção que guiou por séculos a filosofia e a ciência, que nada mais é do que a fé numa *verdade em si*, em que se encontraria a razão de todas as aparências. No limite, trata-se da tese de que há um tecido comum, tanto para *minha* experiência no tempo quanto para a existência intersubjetiva. Nele não existiriam contradições ou lacunas que não pudessem ser esclarecidas. A ciência seria mera amplificação do movimento constitutivo das coisas percebidas. A coisa constituiria, na verdade, o invariante em todos os campos sensoriais e o conceito científico — o meio de fixar e objetivar fenômenos. Sua tarefa parecia consistir numa fixação de ser que encontrasse uma razão imanente ao mundo, quiçá, o plano mesmo da

¹¹⁵ Como já ensinava Aristóteles. É bem verdade que esta discussão remonta à velha disputa entre os pré-socráticos Parmênides e Heráclito. Ela ecoa um pouco na obra merleau-pontyana, porém, aqui, a preocupação é acerca do estatuto da reflexão neste dilema entre a “singularidade da experiência” e a “universalidade do conhecer”.

¹¹⁶ Começa a tomar forma agora o dilema da reflexão tal como se pretende trabalhar, a saber, como conhecer sem fazer esta confusão? Por ora, analisa-se a radicalização da reflexão que Merleau-Ponty propõe para, então, testar-se os limites de tal proposta.

criação. A acusação merleau-pontyana é de que, ao trabalhar com este conceito de coisa, o saber científico não tinha consciência de operar a partir do pressuposto de uma *natureza* na qual os processos seriam cognoscíveis isoladamente.

Este prejuízo foi detectado desde SC como prejudicando a compreensão de percepção e de comportamento. Contra ele, Merleau-Ponty procurava mostrar que o valor biológico de um comportamento não pode ser compreendido em linguagem meramente anatômica. Ainda que a dialética própria do organismo possa ser interrompida por comportamentos catastróficos (como nas experiências de laboratório) e que assim ele possa ser reduzido à condição de sistema físico, isso só ocorre em casos patológicos e de laboratório, onde há um isolamento artificial. Logo, o organismo do qual a análise biológica, por exemplo, se ocupa é na verdade uma unidade ideal (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 165). Ela parte, contudo, de uma concepção de organismo equívoca, pois o que se passa num laboratório não é a realidade biológica. O pensamento científico vai do que é percebido ao que é coordenado (por leis), mas é possível seguir o caminho inverso já que o significado e o valor dos processos vitais — que a ciência é obrigada a considerar — são atributos do organismo *percebido*, intrínsecos ao organismo verdadeiro da física: a totalidade concreta do organismo percebido é portadora das correlações que a análise física nele descobre. O intelectualismo e o mecanicismo tiram esta determinação original da percepção do organismo. A investigação física do fenômeno da vida deixa uma lacuna que só é acessível a outro tipo de coordenação: a coordenação pelo *sentido*.

Este problema enfrentado pelas teorias acerca do comportamento exemplifica bem as dificuldades que demandam o passo metodológico da *redução* eidética. Por um lado, o corpo, enquanto objeto de estudos, é dado na percepção justamente com estes caracteres originais por meio dos quais foi descrito cientificamente; por outro lado, o organismo é uma unidade de significado que não se deixar reduzir a um sistema físico. Os atos vitais *têm* um sentido, o organismo é um conjunto significativo para uma consciência que o conhece e não algo que repousa em si.

Para Merleau-Ponty, a percepção do corpo-próprio oferece o exemplo de uma consciência *não-tética*, que não possui plena determinação dos objetos, de uma lógica vivida que não dá conta de si mesma, de uma significação imanente que não é clara para si:

fenômenos que o pensamento objetivo não assimila. De acordo com ele, para traduzir-se *exatamente*¹¹⁷ os fenômenos, é preciso uma reforma do entendimento que coloque em questão o pensamento objetivo da lógica e da filosofia clássica e as evidências do realismo, e proceder a uma verdadeira redução fenomenológica. O pensamento objetivo se aplica ao universo, e não aos fenômenos, e só conhece noções alternativas, define conceitos puros que se excluem, tais como o de *extensão* e de *pensamento*, de *signo vocal* e de *significação*, etc¹¹⁸.

A *redução eidética* deve equilibrar a tensão entre o afastamento necessário e o esquecimento em que cai o pensamento objetivo. Para isso, precisa reformular a noção de essência, procurando guardar para ela sua imanência em relação ao fato. Na verdade, trata-se aqui de um nó difícil de desatar, Merleau-Ponty precisa nos mostrar como, apesar de ser a “rede que busca as relações vivas da experiência” (para usar sua metáfora da introdução), a essência é também a experiência ela própria, haja vista que na sua concepção ela não é algo “separado”.

2.1.3. A essência

Considerando que se deva manter uma sorte de recondução ao âmbito eidético, deve-se perguntar: o que é uma “essência”? Para Merleau-Ponty, ela é um *meio*, uma maneira de realizar este afastamento necessário que constitui a *epoché*. Com efeito, para compreender a percepção do mundo, é preciso afastar-se desta relação imediata que travamos com ele, saindo do *fato* de nossa existência, para a sua *essência*. O campo da idealidade é necessário para conhecer e conquistar a facticidade¹¹⁹. Ao admitir isto, Merleau-Ponty assume também que este é o campo da compreensão, da reflexão filosófica e que ele é um excesso no sentido de uma “diferença para mais”. Isto que a fenomenologia diz que a ciência faz, a saber, confundir o conceito com a

¹¹⁷ Esta é a palavra que Merleau-Ponty usa em PhP, com efeito, examinando os limites da *Gestalthorie* ele diz: “[...] *elle ne s'aperçoit pas que toute une réforme de l'entendement est nécessaire si l'on veut traduire exactement les phénomènes [...]*” (grifo nosso) (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 75). Ela causa certo embaraço, afinal, “traduzir exatamente os fenômenos” é uma demanda que parece ir contra a sua noção de reflexão radical que justamente deveria incorporar a impossibilidade desta tradução exata. Fica a suspeita para posterior análise, quando se aprofundará mais especificamente no problema da reflexão.

¹¹⁸ Cf. “*L'attention' et le 'jugement'*” in: MERLEAU-PONTY, 2005, p. 75-76.

¹¹⁹ Cf. MERLEAU-PONTY, 2005, p. 15.

percepção, seria na verdade apenas mais uma maneira de lidar com a necessidade de afastamento.

Já o próprio fato de que a percepção seja *de algo* é fruto de um êxtase da experiência (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 99)¹²⁰. O que tacitamente a descrição fenomenológica ensina é que o *objeto intencional* não é efetivamente dado na dispersão dos perfis, mas ainda assim identifica-se a unidade das experiências. Para esse mistério, Merleau-Ponty quer dar uma solução diferente da kantiana, isto é, ele não quer partir do pressuposto de que o múltiplo da sensibilidade dependa da síntese categórica e judicativa do entendimento. Antes de pressupor a explicação das condições de possibilidade da percepção, como se a apreensão de *algo* fosse tributária de uma ação do entendimento sobre ela, ele pretende descrevê-la tal como ela se dá.

A percepção de algo se dá no que Merleau-Ponty chama de estrutura “objeto-horizonte”. O objeto percebido é penetrado por todos os olhares que recaem sobre ele; é o mesmo visto de todos os lugares. Além de oferecer vários pontos de vista distintos, ele está numa relação com outros objetos, num horizonte. Destacar um é ocultar inúmeros. Este esquema asseguraria a identidade do objeto na exploração, nele os objetos se dissimulam e se revelam. Eles só se mostram na visão porque estão escondidos uns atrás dos outros ou atrás de quem os vê: “[...] olhar um objeto é vir a habitá-lo e daí apreender todas as coisas conforme a face que elas voltam para ele” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 96)¹²¹. Esta estrutura também é válida desde a perspectiva temporal, isto é, o objeto é o mesmo visto a partir de “diferentes” momentos. Cada presente funda um ponto do tempo que solicita o reconhecimento de todos os outros. O presente conserva o passado imediato, que conserva o passado anterior: “o tempo escoado é inteiramente retomado” no presente. Há para o outro lado um futuro iminente, que também terá seu horizonte de iminência e o presente é o futuro desse passado imediato. O presente não é destruído, mas um ponto fixo e identificável em um tempo objetivo¹²².

Conforme esse esquema, a essência é o modo como esta dispersão é “domada”. Ela permite o recuo necessário para a compreensão, para a reflexão sobre o objeto percebido, mas não para a percepção dele. Na intimidade perceptiva, apesar do horizonte, o olhar

¹²⁰ Grifo nosso.

¹²¹ “[...] *regarder un objet, c’est venir l’habiter et de là saisir toutes choses selon la face qu’elles tournent vers lui*”

¹²² Cf. MERLEAU-PONTY, 2005, p. 97.

humano só *põe* uma face do objeto. No espaço e no tempo nunca se tem o objeto em sua plenitude. A síntese dos horizontes é presuntiva e só opera com certeza naquilo que pertence à circunvizinhança imediata do objeto. Quer dizer, é preciso um afastamento do tempo, mediado pela linguagem para confrontar tanto as visões precedentes quanto as alheias acerca de um mesmo objeto. O que está distante é um horizonte e deixa o objeto inacabado e aberto, tal como ele é na percepção. Escoa com isso sua substancialidade – o “objeto absoluto” unificaria a infinidade de perspectivas diferentes, mas elas jamais podem ser apreendidas de uma só vez.

Na *atitude naturalista* esquece-se desse horizonte de tempo e de espaço por onde escoam os perfis do percebido, que a percepção é um êxtase da experiência, no qual a posição de objeto faz ultrapassar os limites da efetividade e, numa “obsessão pelo ser”, conclui-se que as partes do objeto coexistem e seu presente não apaga seu passado¹²³. Ao instalar-se naquilo que Merleau-Ponty chama de *pensamento objetivo*, o presente deixa de ser o ponto de vista sobre o tempo para ser um momento do tempo entre outros, quer dizer, decola-se da experiência e passa-se à ideia. Nesse *pensamento de sobrevôo* não é necessário se ocupar do corpo, do tempo ou do mundo tal como eles são vividos no saber antepredicativo. O problema para ele é que, assim procedendo, perde-se contato com a experiência perceptiva da qual esse tipo de pensamento é, em verdade, resultado e consequência natural¹²⁴.

Mais uma vez, Merleau-Ponty parece apelar para uma espécie de dialética — desta feita, entre *fato* e *essência*. Nem as essências funcionam como conceitos criados para dar conta do múltiplo, ou como condições a priori da possibilidade de sua síntese (em ambos os casos elas estariam separadas do fato); nem elas são o próprio fato, o que seria uma contradição. O sentido de uma experiência não transcende o tempo se instalando na rede de uma superestrutura transcendental, tampouco nossas experiências se reduzem a um feixe de vivências dispersas e sem conexão. Entre uma solução e outra deve haver um “meio-termo”, uma dialética que faça comunicar a singularidade de cada aspecto e a idealidade do objeto.

Nos moldes em que a filosofia merleau-pontyana se constrói, o problema da essência remete a uma questão de linguagem, de expressão e não mais de *ousia*, de substância. Deste ponto de vista, ela não constitui um terceiro termo entre sujeito e objeto. Ela não é uma

¹²³ Cf. MERLEAU-PONTY, 2005, p. 98-99.

¹²⁴ Cf. MERLEAU-PONTY, 2005, p. 99-100.

construção mental que opera como um índice de objetos intra e extramentais, meus e alheios. Merleau-Ponty se vale então da noção *essência concreta*. Quando a análise intelectualista faz a “função simbólica” ou “de representação” repousar sobre si mesma, ela a destaca dos materiais nos quais ela se realiza¹²⁵. O que, entretanto, o filósofo francês quer com esta noção de *essência concreta* é demonstrar que na verdade só encontramos “essências materialmente preenchidas”.

A passagem da ordem da existência à ordem do valor feita no intelectualismo equivale a uma abstração, pois nela a variedade dos fenômenos torna-se insignificante e incompreensível. A pretensão merleau-pontyana é a de eliminar esta distinção entre os dados sensíveis e a sua significação. Dizer que a essência é *concreta* ou que ela é *encarnada* significa dar ao singular o valor que ele tem e tirar do essencial o peso de imutável e definitivo que a tradição nele colocou. Significa também, reconhecer que a essência não vem de um “céu transcendental” para esquematizar e organizar os dados da sensibilidade. Ela brota junto com eles, numa necessária contingência. Merleau-Ponty ressalta aqui a dialética fenomenológica entre matéria e forma, a *Fundierung*, a relação de fundação entre ambas. Com efeito, ele remarca:

[...] a função simbólica repousa sobre a visão como sobre um solo, não que a visão seja sua causa, mas, porque ela é este dom da natureza [...]. A forma se integra ao conteúdo ao ponto que ele acaba por aparecer como um simples modo dela mesma e as preparações históricas do pensamento como um truque da Razão disfarçada em Natureza — mas, reciprocamente, até sua sublimação intelectual, o conteúdo permanece como uma contingência radical (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 160-161)¹²⁶.

Pode-se remeter aqui à visão ou intuição de essência e à sua

¹²⁵ Cf. “*La spacialité du corps propre et la motricité*” in: MERLEAU-PONTY, 2005, p. 157.

¹²⁶ “[...] *la fonction symbolique repose sur la vision comme sur un sol, non que la vision en soit la cause, mais parce qu’elle est ce don de la nature [...]. La forme s’intègre le contenu au point qu’il apparaît pour finir comme un simple mode d’elle-même et les préparations historiques de la pensée comme une ruse de la Raison déguisée en Nature, — mais réciproquement, jusque dans sa sublimation intellectuelle, le contenu demeure comme une contingence radical [...]*”

relação íntima com a intuição individual, que sempre foram temas caros à fenomenologia husserliana. Para ele, não só toda intuição individual pode ser convertida em essencial (e vice-versa), como na sua base se encontra uma parcela importante de intuição individual. Esta apreensão intuitiva pode ser *adequada*, mas *para todas as realidades* em geral ela é, na verdade, *inadequada*. É próprio à essência de certas categorias eidéticas só *poderem* ser dadas *por um lado*: “[...] toda qualidade física nos enreda nas infinitudes da experiência, mesmo fazendo abstração dessa inadequação, que se mantém constante apesar de todo ganho e qualquer que seja o avanço que se faça em intuições contínuas” (HUSSERL, 2006, p. 36). Essências e fatos são inseparáveis. Os fatos se encontram sob “*verdades de essência de diferentes níveis de generalidade*”. Cada indivíduo é composto de predicáveis essenciais que devem lhe ser atribuídos, mas também se reproduzem em outros indivíduos¹²⁷.

A fidelidade merleau-pontyana a Husserl encontra, contudo, um limite; na fenomenologia husserliana a apreensão intuitiva pode ser não só “adequada” n’alguns casos, como também apodítica: trata-se da apreensão da essência da consciência. Mesmo em Husserl, a redução nunca deixa de ser eidética, mas as relações essenciais que serão investigadas no nível transcendental remontam ao ser absoluto que resta como resíduo da *epoché*. Este ser absoluto abriga em si todas as transcendências mundanas, as “constitui” (HUSSERL, 2006, p. 117) e suas relações devem poder ser clarificadas de modo absoluto.

Este “mal passo” husserliano teria comprometido seu vínculo com as melhores intenções da filosofia contemporânea e denunciado um resquício de modernidade na sua teoria. Embora também ele se ocupe do *fato*, o tome por tema e, principalmente, ocupe-se da resistência da passividade (em relação à constituição) e do outro, Husserl não teria dado conta do problema da reflexão aí envolvido. Por esta tentativa de clarificação translúcida do ser absoluto da consciência, ele se enquadra na mesma acusação que a análise reflexiva intelectualista de um modo geral: nivelar a experiência do naturalismo científico à da consciência constituinte universal, fazendo do eu empírico “[...] uma noção bastarda, um misto de em si e para si, ao qual a filosofia reflexiva não podia dar estatuto” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 82)¹²⁸. Vê-se, então, que com o

¹²⁷ Sobre isto cf.: “§2. Fato. Inseparabilidade de fato e essência” e “§3. Visão de essência e intuição individual”. In: HUSSERL, 2006, p. 34-38

¹²⁸ “[...] *une notion bâtarde, un mixte de l’en soi et du pour soi, auquel la philosophie réflexive ne pouvait pas donner de statut.*”

problema dos níveis metodológicos a discussão atingiu a concepção de subjetividade, por um lado, e de reflexão, por outro, à medida que a redução ao transcendental não conseguiria dar conta deste eu concreto, pois, “[...] enquanto ele tem um conteúdo concreto, ele está inserido na experiência, não é portanto sujeito — enquanto é sujeito, é vazio e se reduz ao sujeito transcendental” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 83)¹²⁹.

Por um lado, isto ajuda a compreender porque neste momento de sua obra Merleau-Ponty assume a *redução eidética*, mas condena a passagem ao nível transcendental. Por outro esta discussão indicou os termos envolvidos no problema da reflexão: trata-se de investigar o hiato que existe entre o sujeito individual, que conhece as coisas desde uma perspectiva particular, e a subjetividade, enquanto conceito que define suas relações com mundo – isto sem suprimir a possibilidade de se teorizar acerca deste conceito e também sem cair numa perspectiva psicologista. Uma árdua tarefa que, para Merleau-Ponty, consiste em fazer justiça ao *irrefletido* desde onde a reflexão parte.

2.1.4. A redução e a reflexão radical

Na obra o PP, Merleau-Ponty apresenta o dilema da reflexão posta nos moldes em que ele o faz. Com efeito, ele admite: “a experiência perceptiva é contraditória porque ela é confusa; é preciso pensá-la; quando se pensa, suas contradições se dissipam à luz da inteligência” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 53)¹³⁰. Parece então que o único meio de reportar-se ao mundo percebido, sem “deformá-lo” de suas contradições originárias, seria permanecer na maneira como ele é vivido sem refletir ou pensar sobre ele. Como equacionar esse problema à luz da reflexão?

A proposta merleau-pontyana de uma *reflexão radical* é a demanda de uma postura crítica frente ao que ele considera o ideal científico no que tange à investigação sobre o mundo vivido e sobre a percepção. Ora, é relativamente natural na esfera de uma investigação que se pretende científica se preocupar em poder falar de seus objetos desde uma perspectiva universalmente válida, em não explicar apenas

¹²⁹ “[...] *en tant qu’il a un contenu concret, Il est inséré dans le système de l’expérience, il n’est donc pas sujet, — en tant qu’il est sujet, Il est vide et se ramène au sujet transcendantal*”

¹³⁰ “*l’expérience perceptive est contradictoire parce qu’elle est confuse; Il faut la penser; quand on la pensera, ses contradictions se dissiperont à la lumière de l’intelligence.*”

experiências singulares; enfim, em ser capaz de chegar a um conhecimento que explique diversos fatos que possam ser encaixados na mesma ‘categoria’. Isto responde a um ideal de ciência há muito difundido e para o qual se pode encontrar já nas formulações aristotélicas uma fecunda expressão.

Com efeito, no primeiro livro da *Metafísica*, Aristóteles alega que não há ciência do particular e ao investigar as características da Sabedoria conclui que a primeira delas é a de conhecer todas as coisas, por isso quem a possui: “possui a ciência do universal. De fato, sob certo aspecto, este sabe todas as coisas particulares, enquanto estão sujeitas ao universal” (ARISTÓTELES, 2005, p. 9). Desta perspectiva, De Waelhens bem aponta que para Merleau-Ponty: “conhecer o mundo, no sentido científico da palavra, é negligenciar o ente na sua significação individual, é desenhar uma ou as estruturas [s.i.c.] no interior das quais o ‘isto’ ou a ‘ecceidade’ de tal ‘isto’ não tem nenhuma significação” (DE WAELHENS, 1978, p. 94)¹³¹.

Embora o problema do método pensado enquanto *epoché* tal como se encontra na PhP ainda não apareça devidamente caracterizado em seus primeiros escritos, em especial na SC, pode-se afirmar que, assim como a crítica à tese naturalista, já se apresentava precocemente na obra merleau-pontyana uma motivação para o estabelecimento do método. De acordo com o detalhado estudo de Geraets sobre estas duas primeiras publicações, a filosofia de Merleau-Ponty “parece um grande esforço para ultrapassar a discordância entre ‘o ponto de vista reflexivo’ e o ‘ponto de vista objetivo’, entre isto que ele chama na *Fenomenologia da Percepção* ‘a perspectiva idealista’ e ‘a perspectiva realista’” (GERAETS, 1971, p. 32)¹³². Tal projeto encaminha a uma revisão das categorias mais elementares que já fora iniciada pela análise do comportamento. A própria escolha desta noção indica uma conversão metodológica interessante: a de se partir dos fenômenos tal como eles são vistos do exterior e não depois de eles já terem se tornado objeto de reflexão.

Intentava-se, assim, evitar a introdução prévia da consciência

¹³¹ “*connaître le monde, au sens scientifique du mot, c’est négliger l’étant dans sa signification individuelle, c’est dessiner une ou des structures à l’intérieur desquelles le ‘ceci’ ou l’ecceité de tel ‘ceci’ n’a aucune signification.*”

¹³² “*semble un grand effort pour surmonter la dissonance entre ‘le point de vue réflexif’ et ‘le point de vue objectif’, entre ce qu’il appelle dans la Phénoménologie de la perception ‘la perspective idéaliste’ et ‘la perspective réaliste’*”

pura ou transcendental e o risco de se perder com isto o essencial do fenômeno da percepção. Este passo metodológico é designado como a “perspectiva do espectador estrangeiro”¹³³, a partir do qual Merleau-Ponty entende ser necessário se iniciar um estudo da percepção (o que não implica que se deve aí permanecer). Por isto, ele “[...] se engaja à fundo num estudo verdadeiramente exterior: empregando os procedimentos tradicionais da ciência, estudando os comportamentos animais e humanos do ponto vista do espectador estrangeiro” (GERAETS, 1971, p. 38)¹³⁴.

É esta medida que o leva a escolher a noção de estrutura. Ela corresponde às exigências metodológicas de base, por exprimir o comportamento sem ser enquanto coisa ou enquanto ideia e por se tratar de algo que se oferece tanto à *percepção* quanto ao *pensamento*. Enquanto estruturado em diferentes níveis (as tais formas de que se falou anteriormente), o comportamento é *observável* em gestos, na aprendizagem, etc. O organismo “traça” no mundo suas intenções. Desde a perspectiva do espectador estrangeiro observa-se esta distinção entre uma ordem do em-si e do para-si: a primeira, relativa aos comportamentos inferiores, dependentes dos estímulos físicos, e a segunda, aos comportamentos superiores que não têm dependência material, são uma prospecção. Ambas, se tomadas isoladamente, são transparentes para a inteligência, seja como ordem exterior para o pensamento físico; seja como a ordem do interior que depende de uma intenção, para a reflexão. Aqui vale fazer notar que já neste momento da sua obra, Merleau-Ponty identifica o termo *reflexão* ao pensamento, seja o do psicólogo ou o do filósofo, que se põe numa interioridade em relação ao mundo, retorna sobre si e crê nesta volta poder ter clareza acerca de seu objeto, que neste caso é ele mesmo.

Justamente o comportamento, entretanto, escapa a esta clara distinção reflexiva; graças a seu caráter ambíguo, ele se deixa entrever nas duas ordens e, ao mesmo tempo, não pode ser definido por nenhuma isoladamente. As variáveis das quais ele depende não se encontram em estímulos reais do mundo físico, mas em relações que não estão contidas neles. A proposta merleau-pontyana é a de *pensá-lo* desvinculado de uma relação estritamente realista com isto que se observa, mas,

¹³³ Sobre Merleau-Ponty, Geraets dedica uma boa parte de sua obra, cf. “*La pensée du spectateur étranger*” (in: GERAETS, 1971, p. 38-77).

¹³⁴ “[...] *s’engage à fond dans une étude véritablement extérieur : en employant les procédés traditionnels de la science, en étudiant les comportements animaux et humains du point de vue d’un spectateur étranger.*”

tampouco se deverá pressupor que atrás disto que é visível se “esconda” uma consciência. O que se mostra é apenas uma “certa maneira de tratar o mundo”, de “ser no mundo”, enfim, “de existir”¹³⁵.

Ao se pôr *diante* disto que é observável no comportamento do organismo, contudo, o espectador até então meramente estrangeiro *pensa* encontrar estruturas, mas pode ele fazê-lo sem apelar a uma reflexão? Mesmo em caso afirmativo, ele deixaria de ser estrangeiro visto que buscaria neste retorno o sentido para expressar tais estruturas. De acordo com Geraets, “esta problemática constitui o primeiro encontro de Merleau-Ponty com isto que ele chamará mais tarde ‘a luta da expressão e do exprimido’” (GERAETS, 1971, p. 47-48)¹³⁶. Já desde a perspectiva biológica, o conhecimento do comportamento humano demanda a apreensão imediata de certos gestos e atitudes que não são completamente apreendidos na percepção comum. O cientista deve corrigir estas imperfeições, e o faz com a formação de ideias mais adequadas tais como a de macho e fêmea. Geraets, porém, põe a questão: pode o biólogo ater-se ao ponto de vista do espectador estrangeiro? Estas noções significam realmente um estudo do comportamento visto de fora? Eis o problema da relação entre pensamento científico e percepção, no qual se engaja Merleau-Ponty desde este momento germinal de seu pensamento.

Começar do ponto de vista “exterior” visava não pôr previamente o *cogito* como dado, mas, quando o biólogo diz, por exemplo, que o animal está cansado ele ultrapassa este ponto de vista e a ciência da vida parece implicar o uso da experiência que o cientista tem de si mesmo¹³⁷. Enquanto se trata de um estudo puramente externo, as

¹³⁵ “*Les gestes du comportement, les intentions qu’il trace dans l’espace autour de l’animal ne visent pas le monde vrai ou l’être pur, mais l’être pour-l’animal, c’est-à-dire un certain milieu caractéristique de l’espèce, ils ne laissent pas transparaître une conscience, c’est-à-dire un être dont toute l’essence est de connaître, mais une certaine manière de traiter le monde, d’être au monde ou d’exister.*” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 136)

¹³⁶ “*cette problématique constitue la première rencontre de Merleau-Ponty avec ce qu’il appellera plus tard ‘la lutte de l’expression et de l’exprimé’*”

¹³⁷ Há aqui um desdobramento concernente à percepção que ainda não seria reconhecido por Merleau-Ponty. “[...] *d’abord parce que les comportements animaux et humains qui font l’objet de cette étude sont, du moins par un côté, des comportements perceptifs, ensuite parce que celui qui effectue cette étude s’y trouve engagé en tant que sujet perceptif. Il est évident que dans la mesure où ce second aspect est explicité, un changement de méthode se produit : d’une étude de la perception comme comportement vue du dehors, on passe à une*

unidades de significação que uma consciência vê se desenvolver *diante dela* são estruturas e o pensamento do espectador estrangeiro é apenas estrutural. Sem esta experiência do “interior”, porém, a biologia seria reduzida a certa esterilidade e, ao mesmo tempo, isto não deve conduzir à uma teoria da projeção que isola a experiência exterior como sendo uma interpretação feita desde uma interioridade. Os sentimentos só são “projetados” no comportamento visível do animal se algo nele nos sugere esta inferência. Eis que a experiência do “interior” se infiltra, a palavra “eu” aparece. O valor expressivo de um gesto permaneceria opaco se ele não reencontrasse afinidades e potencialidades implicadas na experiência do corpo próprio¹³⁸.

O método sofre com estas constatações uma reviravolta: a perspectiva do espectador estrangeiro é um ponto de partida, mas que demanda superação na sua dinâmica interna. A unidade de significação dos organismos não é inteiramente redutível à existência de relações estruturais entre as estruturas particulares que compõem o comportamento e sua estrutura total; é justamente a experiência do biólogo que ensina isso, com efeito:

O laço de significação que religa os fatos biológicos entre eles não é contemplado de fora pelo biólogo: com a experiência que ele tem de si mesmo como vivo, ele se encontra aí implicado, e sua percepção do organismo vivo não é aquela de um espectador estrangeiro, mas de alguém que sabe “saborear” isto que ele vê (GERAETS, 1971, p. 67)¹³⁹.

Por aqui se compreende que o dilema no método é oriundo do seu objeto. Ao introduzir uma descrição direta da percepção vivida, Merleau-Ponty é conduzido a voltar às evidências da consciência e ao método de descrever a experiência *tal como a vejo*. Especialmente quando se trata da descrição da ordem humana — mas, não apenas neste caso —, é preciso sair desta postura do espectador estrangeiro. Nela, as unidades de significação que uma consciência vê se desenvolver *diante*

étude de la perception vécue du dedans. ” (GERAETS, 1971, p 39)

¹³⁸ Cf. “*Vers une pensée purement structurale?*” (in :Gerates, 1971, p. 62-67)

¹³⁹ “*Le lien de signification qui relie les faits biologiques entre eux n’est pas contemplé du dehors par le biologiste : avec l’expérience qu’il a de lui-même comme vivant, il s’y trouve impliqué, et sa perception de l’organisme vivant n’est pas celle d’un spectateur étranger, mais de quelqu’un qui sait ‘goûter’ ce qu’il voit.*”

de si não passam de estruturas¹⁴⁰, porém, “no estudo da ordem humana, esta consciência vai se revelar ao mesmo tempo no comportamento humano que eu observo de fora e na minha própria atividade de observação e de compreensão” (GERAETS, 1971, p. 69)¹⁴¹.

Um dos objetivos da reflexão radical proposta por Merleau-Ponty é o de dar ao sujeito descoberto pela *redução* um estatuto de situação no mundo. Não se trata mais de investigar como a consciência pode apreender o mundo, o que demandaria uma explicação causal no caso do empirismo, ou uma explicação transcendental no caso do intelectualismo, mas, de apreendê-la em curso de apreender. Pode-se seguramente interpretar que as motivações que conduzirão o filósofo a reformular o método fenomenológico apareceram quando ele enfrentou estas dificuldades de se apreender o comportamento humano e a relação entre consciência e mundo.

2.2. *Transcendental e redução transcendental*

Desde SC, Merleau-Ponty tentava demonstrar que a relação entre dialética vital e dialética humana não é de causalidade, nem potência de ser ou de substância. A noção de estrutura deveria permitir conceber o homem de outra forma que por estas relações de exterioridade¹⁴². Já nesta obra, porém, do ponto de vista do método, ele enfrentava as dificuldades pertinentes a uma sorte de investigação como esta, o que, em alguma medida, explica a dificuldade para apreender sua postura em relação aos níveis da redução. De um lado, ele descobriu cedo que a perspectiva do “espectador estrangeiro”, embora um ponto de partida necessário, é insuficiente para dar conta das relações entre alma e corpo e, especialmente, para descrever fielmente a percepção. Por outro lado, hesitava em aceitar a recondução a uma subjetividade transcendental ao mesmo tempo em que admitia uma filosofia transcendental¹⁴³.

Depois de analisar as razões merleau-pontyanas para recusa do

¹⁴⁰ Cf. “*Vers une pensée purement structurale ?*”(in. : GERAETS, 1971, p. 62)

¹⁴¹ “*Dans l'étude de l'ordre humain, cette conscience va se révéler à la fois dans le comportement humain que j'observe du dehors et dans ma propre activité d'observation et de compréhension.*”

¹⁴² Cf. “*La notion de conscience (I)*”(in. : GERAETS, 1971, p. 72-73)

¹⁴³ Talvez por isto tenha ele, na sua obra madura, reprovado por má-ambiguidade as teses da PhP e tenha mudado de opinião sobre os níveis da redução.

transcendental presentes na quarta parte da introdução de PhP: “*Le champ phénoménal*”, mais uma vez, recorrer-se-á aqui à obra “*Vers une nouvelle phénoménologie transcendantale*” de Geraets que não só apresenta uma interpretação ainda bastante pertinente em relação à recepção do método fenomenológico na obra merleau-pontyana inicial, como esboça uma interpretação possível para o que seria o “verdadeiro transcendental” para Merleau-Ponty. A partir disto, ter-se-á elementos para discutir acerca do estatuto da reflexão no método.

Acrescentando-se a sua interpretação à distinção patočkiana entre *epoché* e *redução*, compreender-se-á que a hesitação se deu justamente a respeito da recondução da experiência ao campo da subjetividade transcendental, como se fosse possível esgotar a primeira na descrição da segunda¹⁴⁴. Se preso a este ponto de vista, o método não conseguiria superar a perspectiva do espectador estrangeiro, pois nele se operaria como se a consciência se pusesse *diante* de si mesma e descrevesse todas as estruturas pertinentes aos seus vividos.

Para Geraets, Merleau-Ponty assimilou a definição de Eugen Fink de *epoché* fenomenológica enquanto um “espanto” — que vai ao encontro da separação proposta por Patočka. O espanto se dá diante da *crença no mundo* pensado como a origem do sentido do *ser no mundo*. A real *epoché* seria aquela que põe tal crença entre parêntese. De acordo com ele, para Fink, por conta do espanto que abala as convicções “a necessidade se faz sentir de tentar redefinir o sentido das noções as mais fundamentais [...]. Trata-se de voltar aquém dos prejuízos para ‘ver’, e exprimir esta visão em se ultrapassando a linguagem tradicional” (GERAETS, 1971, p. 141)¹⁴⁵. A inclusão da distinção patočkiana no debate permitirá compreender como se manteve algum sentido de *redução* (em relação ao nível *eidético*) na obra inicial merleau-pontyana¹⁴⁶; ela não conflita com a interpretação de Geraets, apenas enriquecerá o debate e auxiliará a fundamentar a discussão acerca do método na reflexão.

¹⁴⁴ Para retomar a analogia da introdução deste trabalho, no plano cartográfico da reflexão, a experiência seria o território do irrefletido plenamente conquistado pelo conceito de subjetividade transcendental.

¹⁴⁵ “*dans l'étonnement qui est un véritable 'tremblement de terre', la nécessité se fait sentir de tenter à redéfinir le sens des notions les plus fondamentales [...]. Il s'agit de revenir en deçà des préjugés pour 'voir', et d'exprimer cette vision en se dégageant du langage traditionnel*”

¹⁴⁶ Este recurso será posteriormente estendido à maturidade do seu pensamento para vermos em que sentido alguma redução se mantém lá.

2.2.1. Redução transcendental

Antes de anunciar a posição de seu autor ou, muitas vezes, no lugar de fazê-lo, a PhP segue uma via negativa. Ela apresenta a comunidade de prejuízos que unem as filosofias empiristas e intelectualistas, onde e porque elas falharam. É justamente acompanhando suas críticas que encontramos sua posição em relação à *redução transcendental*. Foi aí que, na opinião de Merleau-Ponty, fracassou a fenomenologia husserliana, sucumbindo a um ideal de razão. Nesse sentido, ela teria partilhado dos mesmos pressupostos da análise reflexiva intelectualista, postulando uma consciência constituinte universal.

Na verdade, Merleau-Ponty detecta que esta suposição já fundava as reflexões empiristas também. Ao dizer que o “sentir” era a posse de uma qualidade, o empirismo o esvaziou de todo mistério. Só haveria puro *quale* se o mundo fosse um espetáculo e o corpo um mecanismo do qual o espírito imparcial tomaria conhecimento. Por mais que se admitisse uma constituição inclusive inacabada do objeto, ele permanecia uma unidade ideal e não havia nada a dizer dele fora da ciência. Também o corpo vivo, para ser incluído na experiência, foi definido tal como se definiam as coisas. O corpo humano aparecia como manifestação exterior de certa maneira de ser no mundo que para o fisiólogo mecanicista se explicava numa série de relações causais.

O comportamento por sua vez, era um modo particular de tratar o mundo que precisava ser reduzido, nivelado à experiência da natureza física. Esta concepção convertia o corpo vivo em uma coisa sem interior. Todas as tomadas de posição afetivas de práticas do sujeito para com o mundo eram reduzidas a impulsos mecânicos; o sentir era desligado da afetividade e da vontade, pensado como a simples recepção de uma qualidade. Também o corpo do outro não era um envelope de outro Ego, mas uma máquina, resultado de uma inferência, autômato de uma consciência geral, causa transcendente que não habita seus movimentos. Não havia mais uma constelação de Eus coexistentes no mundo. O resultado de leis psicofisiológicas é um determinismo de um universo integrado ao *em si*, no qual não há mais o *para si* verdadeiro.

A mudança de atitude representa para Merleau-Ponty um retorno ao mundo vivido. Desde o empirismo ter-se-ia esquecido de voltar-se ao mundo tal qual o vivemos. A ciência clássica seria, em verdade, uma percepção que esquece suas origens e se crê acabada, ao passo que a filosofia precisaria compreender que a razão brota num

mundo que ela não constituiu. Para além das superestruturas da consciência, há que dar-se conta de uma infraestrutura vital sem a qual razão e liberdade se esvaziam e se decompõem. O filósofo acredita que é no mundo vivido que podemos compreender os limites do mundo objetivo, devolver às coisas a sua fisionomia concreta, aos organismos seu modo próprio de tratar o mundo, à subjetividade sua inerência histórica e, enfim, reencontrar nos fenômenos o sistema “eu-outro-coisas” em seu estado nascente¹⁴⁷.

No debate com Husserl, Merleau-Ponty acompanhava sua radicalização da dúvida cartesiana na *epoché*. A atitude fundamental, que se exprime na PhP, pôde ser cumprida com a ajuda da descoberta da fenomenologia. Nela, Merleau-Ponty teria encontrado o tipo de pensamento que buscava, a saber, um pensamento que conferisse importância capital à percepção e a tomasse por bem mais que um simples tema entre outros (GERAETS, 1971, p. 134). Ele começou a suspeitar, entretanto, da passagem à reflexão incondicionada da consciência transcendental, visando, com isto, mostrar que há uma verdade no naturalismo¹⁴⁸.

Para Merleau-Ponty, até mesmo numa psicologia da introspecção (toda aquela para a qual o percebido é fruto de um encontro fortuito de sensações), já há uma *atitude transcendental* — ainda que também ela tenha se perdido pelos caminhos da recondução ao subjetivo. Ora, ao separar a “região” consciência da “região” física, o psicólogo pretende explorar a primeira do modo como o físico explora sua região. Ele descreve os dados da consciência sem questionar a existência do mundo em volta dela. Tal pressuposto lhe determinava, sem que ele o soubesse, um sentido de “ser” e o encaminhava a realizar a consciência como “fato psíquico”.

Quando, entretanto, a psicologia se dá por tema a *Gestalt*, ela rompe com o psicologismo. O sentido do percebido não é mais uma conexão de sensações, mas sim aquilo que determina os valores espaciais e qualitativos, compondo sua configuração irredutível. Para Merleau-Ponty, isto é um sinal de que a atitude transcendental já está implicada nas descrições do psicólogo, mesmo que ele não lhe seja fiel. “A consciência como objeto de estudo oferece uma certa particularidade

¹⁴⁷ Cf. “*Le champ phénoménal*” in: MERLEAU-PONTY, 2005, p. 79-84

¹⁴⁸ Cf. “*L’analyse de l’acte de connaître*” (in.: GERAETS, 1971, p. 87-88). Este tema foi abordado também no primeiro capítulo deste trabalho, sobre o tratamento designado à atitude natural por Merleau-Ponty. Lá procurou-se mostrar que até mesmo em SC, ele já incorporava as “descobertas naturalistas”.

de não poder ser analisada, mesmo ingenuamente, sem encaminhar para além dos postulados do sentido comum” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 86)¹⁴⁹.

A reflexão psicológica se ultrapassa por seu próprio movimento e é conduzida ao problema da constituição do mundo. Numa psicologia positiva da percepção, p.ex., ao admitir-se que a consciência é encerrada no corpo, se é conduzido à descrição do objeto tal como ele aparece a ela e, por consequência, a se questionar se este mundo imediatamente presente é ou não o único que conhecemos e do qual se pode falar. Depois de reconhecer a originalidade dos fenômenos ao olhar do mundo objetivo, ela é conduzida a lhe integrar todo objeto possível e a investigar como o mundo se constitui através deles. É neste momento que, segundo Merleau-Ponty, o campo fenomenal se torna campo transcendental desvendado até mesmo na explicitação psicológica. O sistema eu-outro-mundo é tomado como objeto e se trata de revelar os pensamentos constitutivos do outro, do eu mesmo como sujeito individual e o mundo como polo da percepção, mas, sua “nova redução” só conhece um sujeito verdadeiro: o Ego meditante¹⁵⁰.

Assim como desde a reflexão psicológica se aponta para a atitude transcendental, também ela contém os mesmos problemas identificados a esta atitude. O pressuposto contido nesta passagem do constituinte ao constituído — além de abandonar o que foi tematizado no início — é o de que seria possível tomar posse completa de minha experiência e realizar uma adequação do reflexionante ao refletido. Esta é, para Merleau-Ponty, a perspectiva de uma filosofia transcendental e, também, no limite, o programa de uma filosofia fenomenológica transcendental (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 87).

O problema é que o campo fenomenal aqui nomeado traz uma dificuldade à explicitação direta e total: “se uma consciência constituinte universal fosse possível, a opacidade do fato desapareceria” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 88)¹⁵¹. O reconhecimento dos fenômenos como ordem original permite condenar a tentativa de explicar tanto esta ordem (como no caso do empirismo, em que eles aparecem como o resultado fortuito de fatos da natureza) quanto à razão,

¹⁴⁹ “*La conscience comme objet d’étude offre cette particularité de ne pouvoir être analysée, même naïvement, sans entraîner au-delà des postulats du sens commun.*”

¹⁵⁰ Cf. “*Le champ phénoménal*” in: MERLEAU-PONTY, 2005, p. 86-87

¹⁵¹ “*si une conscience constituante universelle était possible, l’opacité du fait disparaîtrait.*”

sem guardar seu caráter de facticidade. Caso se queira que a reflexão mantenha seu objeto e o compreenda verdadeiramente, não se deve considerá-la como um retorno a uma razão universal.

Nas incursões multidisciplinares que realizou, Merleau-Ponty compreendeu que até mesmo a psicologia, para ser fiel às suas descrições, precisa pôr em questão o postulado de que a consciência é um setor de ser imediatamente ligado ao objeto, seja por impressão, seja por intuição. Era preciso recolocar o problema da constituição do mundo e é aí que ele encontrou a *sua atitude transcendental*. Ela implicava uma crítica da filosofia criticista, bem como da fenomenologia transcendental, ou ao menos do seu programa de fazer um ‘inventário da consciência’ como meio do universo. “O que é posto em questão é a necessidade, e mesmo a possibilidade da ‘segunda redução’, da ‘redução transcendental’, que é a verdadeira ‘passagem do naturado ao naturante, do constituinte, ao constituído’, tematização completa, tomada de posse inteira de minha experiência”. Eis o prejuízo que Husserl partilhava com as demais filosofias reflexivas: “[...] a idéia do saber e da verdade como explicitação absoluta, como transparência absoluta” (GERAETS, 1971, p. 158)¹⁵². A possibilidade de uma explicitação total não era interrogada.

Tal pressuposto equivale ao de se partir de um universo em si a ser perfeitamente explicitado. Estas ideias encaminham àquela de *subjetividade transcendental* autônoma equivalente, por sua vez, à de espectador estrangeiro que, desde SC, Merleau-Ponty intentava ultrapassar. Em PhP, ele concluiu que uma sorte de consciência como esta teria sob seu olhar o mundo todo, aí incluso o eu empírico constituído pelo eu transcendental. E que apreendê-la só seria possível se eu deixasse de ser eu mesmo e me tornasse um puro conhecedor de mim. Neste caso, isto que está diante de mim seria um objeto puro, para o qual poderia dirigir meu olhar, mas que, ao mesmo tempo, me seria estranho (MERLEAU-PONTY, in: GERAETS, 1971, p. 159). Mesmo na “*Krisis*”, ainda inédito à época, Merleau-Ponty vê essa característica racionalista e a atribui à necessidade husserliana de efetuar a segunda *epoché*¹⁵³, na qual o Ego se elevaria acima do mundo e assumiria a

¹⁵² “*Ce qui est mis en question, c’est la nécessité, voire la possibilité de la ‘seconde réduction’, de la ‘réduction transcendantale, qui est le vrai ‘passage du nature au naturant, du constitué au constituant’, thématisation complète, prise de possession entière de mon expérience. [...] l’idée du savoir et de la vérité comme explicitation absolue, comme transparence absolue’.*”

¹⁵³ É nestes termos que Geraets e mesmo Merleau-Ponty se referem. Se considerarmos, porém, a distinção patočkiana, seria melhor dizer aqui *redução*.

atitude *contranatural* do espectador desinteressado¹⁵⁴.

De acordo com Geraets, Merleau-Ponty se engaja numa nova análise da concepção natural do mundo, que não a entende mais como uma mera fase preparatória, mas como constituindo ela mesma a única filosofia verdadeiramente transcendental. O amadurecimento do seu pensamento sofreu a influência dominante de Husserl, que lhe indicou a possibilidade de conduzir a filosofia transcendental a “qualquer coisa de diferente”, a uma reflexão mais radical.

Em PhP, ele superou a hesitação de SC e encontrou seu verdadeiro transcendental que não é a percepção, como poderia parecer, mas a experiência ou a “fé perceptiva” no sentido de VI. O primeiro livro tratava de uma descrição do ponto de vista do espectador estrangeiro que poderia contribuir aos problemas transcendentais, mas sem resolvê-los. Ainda era preciso interrogar a consciência perceptiva ela mesma. Esta interrogação do interior não estava ausente nele, bem como o segundo frequentemente se apoiou sobre dados científicos (vinculados à perspectiva do espectador estrangeiro). Esta passagem ao ponto de vista “interior” não se trata, contudo, de sair de um ponto de vista mais “objetivo” a outro mais “subjetivo”. É por realizar uma crítica da exterioridade nas suas diferentes formas que Merleau-Ponty encontra sua atitude filosófica fundamental: criticar a ideia de um saber absolutamente explícito ou passível de explicitação. Tal ideia defende Geraets, poderia na verdade ser a expressão de nosso desejo profundo por segurança. O homem inventaria para si um mundo que pode dominar. Num tal mundo, porém, deixa de se ver como homem. “Na PP é primeiro meu corpo que se recusa a uma tal tentativa de dominação: jamais ele se torna um puro objeto, jamais ele é ‘completamente constituído’. Com o corpo, porém, o mundo percebido como um todo se escapa” (GERAETS, 1971, p, 186-187)¹⁵⁵.

Para poder assumir o método enquanto *redução*, seria necessária uma reformulação do destino desta *recondução*. Com efeito, para Merleau-Ponty, “o único sentido legítimo da ‘redução’ é de nos reconduzir a este verdadeiro transcendental que é essencialmente ‘ambíguo’ nesse sentido que ele não se deixa exprimir adequadamente por conceitos puros ou absolutos, como sujeito e objeto, com em si e

¹⁵⁴ Sobre os últimos parágrafos, cf.: GERAETS, 1971, p. 154-160.

¹⁵⁵ “*Dans la PP, c’est d’abord mon corps qui se refuse à une telle tentative de domination : jamais il ne devient un pur objet, jamais il n’est ‘complètement constitué’. Mais avec le corps, le monde perçu tout entier se dérobe.*”

para si” (GERAETS, 1971, p. 161-162)¹⁵⁶.

2.2.2. O “verdadeiro” transcendental

Geraets defende que havia em SC uma hesitação entre a aceitação e a recusa do transcendental tal qual ele é definido tradicionalmente, isto é, enquanto o âmbito das condições de possibilidade de toda experiência possível. A despeito de reivindicar o caráter original da consciência perceptiva, Merleau-Ponty expôs de modo extremamente positivo a análise reflexiva do ato de conhecer por pensar que desde Kant não saberíamos mais conceber uma filosofia que não fosse transcendental. Com isso, a possibilidade para o homem de aceder à plena consciência de si parecia ser negada e afirmada ao mesmo tempo.

Para Merleau-Ponty, quem inaugurou o movimento rumo ao pensamento transcendental foi o “verdadeiro Descartes”, como ele o designa, aquele das *Meditações Metafísicas*, ao abandonar as coisas extramentais, voltar a um inventário da experiência humana sem nada pressupor e se colocar no interior da percepção, analisando-a como pensamento de perceber. Nessa época, ele entendia que o *cogito* dava acesso a um método geral de investigar pela reflexão. Ao renunciar sua vida “nas coisas”, a consciência encontraria no interior de seu próprio pensamento o “domínio indubitável das significações”. Havia, segundo Geraets, também em Descartes uma hesitação: na sua teoria, a identificação da coisa com a significação coisa jamais é completa — justamente o que desde o início atraiu Merleau-Ponty. Embora a análise forneça as estruturas inteligíveis do universo do pensamento, elas não absorvem completamente o universo real. A imaginação e a percepção introduziriam no espírito uma alteridade irreduzível, fazendo-o entrar novamente na mistura real entre a natureza e o corpo. Com isso, o corpo cessaria de ser apenas um fragmento de extensão diante do entendimento para tornar-se um indivíduo, obrigando Descartes a reconhecer a ordem vital¹⁵⁷.

Segundo Geraets, antes do encontro com a fenomenologia

¹⁵⁶ “*Le seul sens légitime de la ‘réduction’ est de nous ramener à ce vrai transcendental, qui est essentiellement ‘ambigu’ dans ce sens qu’il ne se laisse pas exprimer adéquatement dans les concepts purs ou absolus, comme sujet et objet, comme en soi et pour soi*”

¹⁵⁷ Cf. “*La position du problème : l’hésitation de Descartes*”(in. : GERAETS, 1971, p. 86)

husserliana, em 1939, Merleau-Ponty já buscava uma nova filosofia transcendental que fosse também uma filosofia da existência e que reconhecesse a finitude da encarnação da consciência e a fragilidade da razão. Até então, Merleau-Ponty não teria visto como desenvolver essa filosofia transcendental anunciada nas *Meditações Metafísicas* em se renunciando a ideia de uma consciência constituinte universal. Renúncia que se impôs cada vez mais em sua obra, ao mesmo tempo em que ele procurava se informar sobre a promissora filosofia de Husserl. Em nenhum momento, contudo, ele abandonaria a ideia de uma filosofia transcendental¹⁵⁸. Aliás, foi justamente a descoberta da fenomenologia que lhe possibilitou superar os embaraços há pouco mencionados e encontrar aquilo que constituiria em sua filosofia o verdadeiro transcendental, a saber: a experiência ela mesma.

A *epoché* em todos os seus níveis é uma tematização, o filósofo continua a viver sua vida natural tematizando o mundo sem aceitá-lo como fato “acabado”. Husserl quis transformar o saber pré-científico imperfeito em um saber perfeito. Nesse ponto, Geraets propõe uma questão extremamente pertinente, ora, “[...] a renúncia a esse ideal e à figura do espectador estrangeiro que o anima, encaminha necessariamente uma revalorização de todas as descrições situadas antes da segunda epoché”, mas seria uma filosofia ainda “transcendental”? Em que lugar ela se situa? (GERAETS, 1971, p. 160)¹⁵⁹. De acordo com ele, a PhP responde a esta questão afirmando que “o verdadeiro transcendental é a *Ursprung* das transcendências”¹⁶⁰.

O primado absoluto do Eu deve ser compreendido de uma maneira completamente diferente das filosofias transcendentais clássicas¹⁶¹. Na concepção merleau-pontyana, o verdadeiro transcendental

¹⁵⁸ Cf. “*Merleau-Ponty en 1938*”(in. : GERAETS, 1971, p. 130-131) Vale lembrar que a análise de Geraets se limita à PhP e que, portanto, ele não leva em conta a reformulação da própria noção de transcendental operada posteriormente na filosofia merleau-pontyana tal como será explanado no último capítulo desta tese.

¹⁵⁹ “[...] *le renoncement à cet idéal, et à la figure du spectateur étranger qui l’anime, entraîne nécessairement un revalorisation de toutes les descriptions se se situant avant la seconde epochè*”

¹⁶⁰ “[...] *le vrai transcendental est l’Ursprung des transcendances*”

¹⁶¹ Na verdade, pareceria mais preciso afirmar que não há em Merleau-Ponty um “primado absoluto do eu”, contudo, Geraets parece concordar com isto, apesar da imprecisão na formulação, o que fica claro com a citação que se segue.

[...] não se reduz mais a um Eu, nem mesmo a um ‘Eu relativo e pré-pessoal’, nem aliás a uma consciência absoluta, transparente, sem eu. O verdadeiro transcendental é a vida ou a experiência, origem das transcendências, origem mesmo da oposição entre sujeito e objeto (GERAETS, 1971, p. 161)¹⁶².

Trata-se da experiência que funda Eu e mundo não como realidades que ocorreriam fora dela, mas como sua própria estrutura.

Ora, é por conta disso que, para Merleau-Ponty, o primado da experiência é a última instância de nossos conhecimentos. E é nesse sentido que eu não posso me afirmar como sujeito transcendental. Eu estou em situação e me defino como *possibilidade de situações*, ao passo que um Eu transcendental nunca estará sujeito a qualquer situação. Para Merleau-Ponty, o Eu concreto é o elemento essencial da vida, ao passo que vida concreta é a origem das transcendências. Assim “buscar o originário é remontar a fonte de todas as nossas ideias e esta fonte apenas só saberia ser a experiência no sentido definido anteriormente, que não deixa nada fora dela, sequer a atividade reflexiva” (GERAETS, 1971, p. 167)¹⁶³.

Para Husserl, a redução é, no fim das contas, o retorno a uma consciência transcendental, mas Fink fornece, segundo Merleau-Ponty, a melhor fórmula do método ao recolocar em questão a ideia do mundo e do pensamento objetivo que pertencem à perspectiva do espectador estrangeiro. É daí que se origina a tese aqui defendida de que na concepção merleau-pontyana a redução satisfaz uma necessidade de recusar nossa cumplicidade com o mundo. Recusa temporária, é verdade, visto que o que ela reencontra é próprio mundo. Para ele, o fato de Husserl jamais ter cessado de se interrogar sobre o método é um sinal de sua incerteza quanto à sua possibilidade e mesmo um acordo implícito com sua impossibilidade radical¹⁶⁴. Geraets entende que era preciso esta tentativa de uma redução completa para estabelecer sua impossibilidade.

¹⁶² “[...] *ne se réduit plus à un Je, même pas à un ‘Je relatif et prépersonnel’, ni d’ailleurs à une conscience absolue, transparente, sans je. Le vrai transcendantal, c’est la vie ou l’expérience, origine des transcendances, origen même de l’opposition entre sujet et objet.*”

¹⁶³ “*rechercher l’originnaire, c’est remonter à la source toutes nos idées, et cette source ne saurait être que l’expérience dans le sens défini plus haut, qui ne laisse rien en dehors d’elle, même pas l’activité réfléchissante*”

¹⁶⁴ Cf. GERAETS, 1971, p. 161-169.

Este fracasso vem a ser o ponto de partida de Merleau-Ponty. A redução deverá fazer aparecerem as evidências originárias da atitude natural (não naturalista ou científica) na sua característica paradoxal. A passagem à atitude transcendental não se configura mais como aquela em que eu ocuparia um ponto de vista *totalmente outro*, de alguém que não estaria mais *no mundo*. Na verdade, para Merleau-Ponty, “o ‘espectador estrangeiro’ transcendental é uma idéia irrealizável que, justamente enquanto tal, nos revela ao mesmo tempo nossa ancoragem originária e inultrapassável no mundo e nossa capacidade de ultrapassar cada ponto de vista particular” (GERAETS, 1971, p. 170)¹⁶⁵.

Isso indica que para Merleau-Ponty a atitude propriamente fenomenológica ou transcendental será então essa que se arraiga no mundo ao mesmo tempo em que procura descrever nosso modo de acesso a ele. E é assim desde que em SC ele procurava, com a escolha dos termos, um âmbito neutro de atuação que embora jamais se reduzisse a um mero naturalismo, também não abandonava a ordem física em favor de uma explicação estritamente psicológica ou intelectualista.

Essa atitude deverá voltar-se para a experiência vivida como o verdadeiro transcendental. Isso significa, como já foi mencionado, voltar-se para a percepção. Ora, diz Merleau-Ponty, o sentir investe a qualidade de um valor vital apreendido primeiramente na sua significação para nós, para nosso corpo. “O sentir é esta comunicação vital com o mundo que o torna presente a nós como lugar familiar de nossa vida. É a ele que o objeto percebido e o sujeito senciente devem sua densidade” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 79)¹⁶⁶.

Diferentemente do intelectualismo kantiano que, na concepção merleau-pontyana, pensava o transcendental enquanto condição de possibilidade alheia a própria experiência sensível, o transcendental agora deverá ser visto enquanto brotando dela, junto com ela. Nesse sentido, ele alega que mesmo a noção de entendimento precisa ser redefinida, pois a função geral de ligação que Kant lhe atribuíra é comum a toda vida intencional. Segundo Merleau-Ponty, é preciso ver

¹⁶⁵ “*le ‘spectateur étranger’ transcendental est une idée irréalisable qui, justement en tant que telle, nous révèle à la fois notre ancrage originnaire et indépassable dans le monde et notre capacité de dépasser chaque point de vue particulier*”

¹⁶⁶ “*Le sentir est cette communication vitale avec le monde qui nous le rend présent comme lieu familier de notre vie. C’est à lui que l’objet perçu et le sujet percevant doivent leur épaisseur.*”

simultaneamente a infraestrutura instintiva e as superestruturas que se estabelecem sobre ela no exercício da inteligência. É preciso resgatar a percepção enquanto este momento decisivo de brotamento de um mundo *verdadeiro e exato*¹⁶⁷. A reflexão terá encontrado o centro do fenômeno se for igualmente capaz de esclarecer a inerência vital e a inerência racional (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 80).

Por conta do que acaba de ser afirmado, deve-se compreender o corpo como termo da redução. Para Merleau-Ponty a humanidade está vinculada ao modo de constituição do corpo, à sua tensão entre ser vidente e ser visível. Temática que aparecerá com mais força em outros textos posteriores como “*L’oeil et l’esprit*”, em que ele afirmará que o mundo é feito do mesmo estofa que o corpo e que:

Tudo isto que eu vejo está, por princípio, a meu alcance, ou ao menos, ao alcance de meu olhar, inscrito no mapa do ‘eu posso’. Cada um dos dois mapas é completo. O mundo visível e aquele de meus projetos motores são partes totais do mesmo Ser (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1594)¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Essas são as palavras de Merleau-Ponty e também o grifo é dele; elas aparecem no momento em que ele critica o empirismo de mutilar a percepção por tratá-la como um conhecimento e esquecer-se de seu fundo existencial, o que segundo ele é “[...] *tenir pour acquis et passer sous silence le moment décisif de la perception: le jaillissement d’un monde vrai et exact*” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 80). Com isso, depara-se novamente com a questão central dessa tese, é possível perguntar: existe alguma atitude humana, filosófica, científica ou artística que seja capaz de apreender com fidelidade e exatidão esse momento originário da percepção? Ora, os encaminhamentos merleau-pontyanos indicam que ele não crê nessa possibilidade – esse, aliás, é o mote de toda crítica da reflexão por ele empreendida. No entanto, o que implicam afirmações como essa acerca da percepção? A rigor, o que se pode deduzir é que se trata de lembrar que verdade e exatidão são noções oriundas da percepção e não servem simplesmente para classificá-la. De todo modo, fica a impressão de que a atitude fenomenológica conteria o modo de acesso a esse momento. Algo em que Merleau-Ponty não acredita, mas em relação a que suas teses de PhP ainda oscilam muito. D’onde pode se defender aqui que ainda havia uma recondução ao nível eidético, em que as impressões se transcenderiam em perceber e ganhariam sentido e unidade, uma possibilidade transcendental da constituição do corpo e do mundo, como se verá no parágrafo seguinte.

¹⁶⁸ “*Tout ce que je vois par principe est à ma portée, au moins à la portée de mon regard, relevé sur la carte du ‘je peux’*. Chacune des deux cartes est complète. Le onde visible et celui de mes projets moteurs sont des parties

O tema da visão é de extrema importância, na medida em que por ela se vivencia o dilema da ambiguidade entre presença e ausência que figuram nessa nova noção de transcendental proposta pelo filósofo. Por ela o ser me é dado, ao mesmo tempo em que me ausento de mim mesmo para assistir ao seu espetáculo. Ora, é possível que Merleau-Ponty só tenha sido capaz de constatar isso por ter antes feito o transcendental radicar na corporeidade que nos faz partícipes do mundo. É chegada a hora de se aventurar por tal conceito.

2.2.3. *O corpo como termo da redução*

O poeta acorda na terra. Demais o poeta é homem. Homo sum, como dizia o célebre Romano. Vê, ouve, sente e, o que é mais, sonha de noite as belas visões palpáveis de acordado. Tem nervos, tem fibra e tem artérias – isto é, antes e depois de ser um ente idealista, é um ente que tem corpo. E, digam o que quiserem, sem esses elementos, que sou o primeiro a reconhecer muitos prosaicos, não há poesia. (Álvares de Azevedo, Lira dos vinte anos)

Eis que diante do fracasso do segundo nível da redução em reconduzir ao “verdadeiro transcendental”, surge a questão: qual é então o “lugar” do transcendental em Merleau-Ponty? No que tange à PhP, a resposta é dada num conceito: o *corpo* como origem (*Ursprung*) das transcendências. Como já foi brevemente anunciado anteriormente¹⁶⁹, o corpo é a primeira dialética e a limitação ao ponto de vista que ele impõe é a origem, não só da tendência aos equívocos naturalistas, mas também das transcendências. Tanto da perspectiva de como ele percebe, quanto da que é percebido.

O corpo é o *veículo* do *ser no mundo*¹⁷⁰, mas, que essa metáfora merleau-pontyana não seja entendida supondo-se que o sujeito seria o piloto de um automóvel, no caso o corpo. Ele é *veículo* no sentido de *veicular*, de conduzir o ser no mundo, por isto a redução tem que reconduzir a ele como o verdadeiro transcendental que, embora

totales du même Être.”

¹⁶⁹ Vide parágrafo sobre “A Fenomenologia da atitude natural”.

¹⁷⁰ “*Le corps est le véhicule de l’être au monde, et avoir un corps c’est pour un vivant se joindre à un milieu défini, se confondre avec certains projets et s’y engager continuellement.*” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 111)

radicalmente distinto do projeto kantiano, guarda dele o sabor de se constituir como a *condição de possibilidade* da transcendência¹⁷¹. O corpo próprio se furta a qualquer análise que o vislumbre da perspectiva do espectador em terceira pessoa e, a atitude fenomenológica deverá então encontrar um discurso que o descreva em primeira pessoa sem cair num subjetivismo.

Em “*Le corps comme objet et la physiologie mécaniste*”¹⁷², Merleau-Ponty, num raro momento afirmativo, pouco fala da concepção fisiológica de corpo e apresenta uma longa exposição sobre como ele entende ser possível, a partir de uma nova concepção de corporeidade, o estabelecimento das relações entre o psíquico e o fisiológico. Já em SC, ele havia se dado ao trabalho de evidenciar que as relações estabelecidas a partir da perspectiva fisiológica não funcionam nem mesmo dentro de seu próprio esquema, no qual o comportamento (e com ele a percepção e a consciência) não se explica. Como foi exposto no primeiro capítulo, a partir de exemplos retirados do seio deste tipo de reflexão, demonstra-se que as relações entre estímulo e resposta não são tão constantes e objetivas como se pretende que o fossem. Tal pretensão é oriunda da tese de que os objetos se relacionam entre si como *partes extrapartes*, o que demanda traduzir a noção de organismo em linguagem do *em si*, para que seja compreendida.

A análise de lesões centrais e nas vias sensoriais mostra, entretanto, que as excitações de um mesmo sentido dependem mais da maneira que os estímulos elementares se organizam do que do

¹⁷¹ Como pode ser deduzido da citação que fechou o parágrafo anterior, proveniente da obra “O olho e o espírito”, ainda que se mantenha aqui a noção de transcendental enquanto condição de possibilidade, não é mais no mesmo sentido que o era em Kant, especialmente no caso da organização do múltiplo da sensibilidade que dependia, a rigor, da síntese do entendimento e, no limite, da unificação no “eu penso”. Conforme afirma Flynn: “*Merleau-Ponty contests the idea that perception is a process by which the ‘external world’ is somehow imprinted on the subject. According to him, perception is a behavior effected not by consciousness but by the body, but not by the body as a piece of the physical world, rather by the body as lived, a living body. He refers us to both the experience of our body considered in relationship to scientific knowledge, that is, the objective body, and the ‘other knowledge which we have of it, in virtue of its always being with us. And of the fact that we are our body’ (PP, 206). For this ‘other knowledge’, the world is not a spectacle with the body as an observer; rather the world is given as a system of possibilities, not as an ‘I think’ but as an ‘I can.’*” (FLYNN, 2011, p. 6).

¹⁷² Primeiro capítulo da primeira parte de PhP, intitulada “*Le corps*”.

instrumento material de que se servem. Ora, o comportamento nunca consegue ser reduzido a tais relações distintas. A lesão desvela uma capacidade de adaptação inerente ao organismo, acusando sua função de dar uma forma aos estímulos. Este processo não pode ser algo que ocorra em terceira pessoa e do qual o cientista consiga se afastar para ter uma visão objetiva.

Para comprovar a insuficiência dessa concepção e então formular alguma afirmação acerca da problemática, Merleau-Ponty recorre a certas “exceções”. Os exemplos aqui eleitos são os casos do “membro fantasma” e os de anosognosia. No primeiro caso, o paciente amputado ainda sente o membro perdido e no segundo, a deficiência de um membro faz com que, apesar de ainda possuí-lo, o paciente não o sinta mais, que o recuse. A partir disso, é possível perguntar: na ausência de estímulos, como poderia haver a resposta em forma de sensação do membro? Poder-se-ia dizer que se trata de uma recusa em aceitar a deficiência e, neste caso ter-se-ia uma resposta meramente psicológica que, aparentemente, explicaria o fenômeno. Bem se sabe, contudo, que os extremos nunca são tão diferentes quanto gostariam e também esta é uma explicação insuficiente, prova disto é que se fizermos uma secção do coto, o paciente deixa de sentir o membro amputado. Diante do naufrágio destas teses, o esforço merleau-pontyano é o de encontrar um meio de estabelecer uma relação válida entre os âmbitos psíquico e físico ou fisiológico.

Sem contentar-se com uma explicação mista que ainda operaria no registro da cisão entre o *em si* e o *para si*, ele se vale do conceito de *ser no mundo*. Para compreender esta categoria é preciso sair daquelas que se baseiam no mundo objetivo e considerar aquilo que SC já havia nos ensinado, a saber, que os reflexos não são processos cegos, mas se ajustam ao sentido da situação e exprimem nossa orientação para um meio de comportamento assim como a ação do meio sobre nós, com ela, é possível ancorar a consciência num certo mundo e dar sentido àquilo que, para a concepção científica, é uma mera soma de reflexos.

A partir deste novo fio condutor de análise, os fenômenos já citados podem ser verdadeiramente compreendidos: com ela o corpo ganha duas camadas, a do *corpo objetivo* e a do *corpo habitual*. O primeiro é o que conduz o *ser no mundo* e lhe permite unir-se a este meio (do mundo), confundindo-se com seus projetos. Ainda que seja um objeto, é totalmente diferente dos demais, pois também pode se portar como um termo não percebido e como o pivô da percepção dos outros. Ele se habitua a se relacionar e a manipular os objetos. Ora, é desse hábito que surge a segunda camada, a do *corpo habitual*. É nela que

podemos encontrar explicação para o membro fantasma e para a recusa do doente em aceitar a amputação. O corpo habitual afiança as ações do corpo objetivo o ignorando, literalmente, recalçando-o. Tal constatação traz consigo uma nova concepção de corporeidade e da relação não só do doente, mas de toda consciência com seu corpo.

Nesse ponto, Merleau-Ponty compara o próprio paradoxo do *ser no mundo* com o recalque psicanalítico. Diz ele que a existência enquanto sujeito suprime, recalca a existência enquanto corpo, e o sujeito age e na maioria das vezes como se fosse absolutamente livre de necessidades (ou não sujeito à corrupção). O corpo, contudo, o situa na existência, e a constância entre alguns circuitos de estímulo e resposta o insere num *a priori* do qual não é capaz de dar razão¹⁷³.

Eis, então, a *ambiguidade* do *ser no mundo*: encarnado (literalmente) no seu corpo, ele está situado neste mundo ao mesmo tempo em que pode simplesmente obliterar sua existência biológica. Aí reside sua liberdade: ele pode instanciar um mundo de sentido, que é, no fim das contas, o mundo da cultura, em que é capaz de se abster das relações causais implicadas pelo substrato material que suporta os sujeitos pensantes. Dessa forma pode instituir as relações mais abstratas com os demais, instanciar regras, produzir arte, viver num mundo simbolicamente estruturado, enfim.

Com a devida licença para se estabelecer aqui uma comparação longínqua que não assume compromisso de fidelidade com a filosofia aristotélica, é, num certo sentido, essa a ideia presente no primeiro capítulo do primeiro livro da metafísica, quando Aristóteles afirma que só depois de ter sanadas todas as suas necessidades o homem pode se dedicar à sapiência (filosofia), que não visa nenhum fim que não a si mesma, sendo ela, por isso mesmo, a realização da liberdade humana. Certamente que a postura do filósofo estagirita é bastante simplificada em relação ao campo de “liberdade” que se pretende explorar aqui. Ele não estava preocupado com a reflexão acerca da subjetividade e da corporeidade, mas apenas com as questões mais “altas” que dizem respeito ao *ser enquanto ser*; muito menos se ocuparia ele, então, de saber se, na volta para o mundo das necessidades, os problemas metafísicos encontrariam correspondência (tais questões concernem somente à modernidade e seu legado).

Ao permitir, porém, que se pense que a liberdade se realiza nesse campo de abstração pura, sua teoria toca na relação que aqui se

¹⁷³ O que confirma a interpretação de Isabel Matos Dias em relação ao enraizamento do mundo anônimo em que o sujeito se insere pelo corpo.

circunscreve com a noção de *corpo habitual*. Mais radicalmente que Aristóteles, Merleau-Ponty pretende mostrar que é no recalque do *corpo objetivo* (instância das necessidades) que se instaura a idealidade da cultura – por ele o sujeito age independentemente de suas determinações corpóreas, age como se não tivesse corpo, ou como se esse fato fosse irrelevante.

O corpo habitual é o corpo da *ordem humana* de SC, o corpo que fala, que cria símbolos e os compreende, que pode sair do efetivo das circunstâncias dadas e se empenhar num campo do possível. A fala é, portanto, um empreendimento corporal, assim como há que se estender as mãos para tocar ou apanhar objetos, mover os pés para me locomover, também a fala é uma ação do corpo próprio no campo da ordem humana, mas uma ação liberada do campo do efetivo e de suas imposições. Ela não é apenas a condensação da ‘normalidade’ dos eventos empíricos, isto é, uma maneira de registrar a cadeia de sucessões que normalmente se vinculam de modo que possamos prever os acontecimentos estabelecendo signos que representariam estes vínculos, o que por si só já é uma ultrapassagem do efetivo rumo ao possível. Essa ação supera o liame com a experiência dada, criando superestruturas simbólicas que remontam à cultura.

Pode-se constatar então, que nesse conceito de corpo habitual se entrecruzam várias questões filosóficas complexas. É o campo de liberdade, de linguagem, de cultura e também aquele em que se colocam os problemas da temporalidade e da espacialidade. Para além do fato de a linguagem ser uma forma de comportamento humano, ela é também um empreendimento corpóreo, sendo o *esquema corporal* a origem dos fenômenos expressivos. Assim como a consciência se projeta no mundo físico e tem um corpo, ela se projeta num mundo cultural e tem hábitos, ela joga com significações dadas no passado na natureza ou no seu pessoal. O caso é que, para Merleau-Ponty, “[...] toda forma vivida tende para uma certa generalidade, seja a de nossos hábitos, seja a de nossas ‘funções corporais’” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 171)¹⁷⁴. O esquema corporal é modo de organização e de comprometimento das partes do meu corpo entre si e entre os investimentos atuais e o sentido que eles adquirem: ele é o reconhecimento da posse absoluta do corpo e da sua significação existencial para o sujeito.

Uma das primeiras disjunções que esse esquema precisa reunir é do corpo tal como ele é vivido, isto é, enquanto uma experiência

¹⁷⁴ “[...] *toute forme vécue tend vers une certaine généralité, que ce soit celle de nos habitus ou bien celle de nos ‘fonctions corporelles’*”

indissociável de si mesmo e por vezes incomunicável aos demais, isto é, o *corpo fenomenal*, e o corpo tal como experimentado pelos outros e objetificado na ciência, ou seja, o *corpo objetivo*. Esta questão é desenvolvida no capítulo sobre “A espacialidade do corpo próprio e a motricidade” de PhP. Aí, Merleau-Ponty procura resolver o impasse dado pela característica especial do corpo de ser um objeto, mas totalmente distinto dos demais¹⁷⁵. Diferentemente dos objetos ditos exteriores, o corpo está sempre *aqui* para o sujeito da percepção, sua permanência é absoluta e serve de fundo à permanência relativa dos demais objetos. A presença e a ausência dos objetos são variações de um campo de presença primordial, um domínio perceptivo, sobre os quais o corpo tem potência. Creio no lado oculto dos objetos e no mundo que os circunda e que com eles coexiste, pois meu corpo, sempre presente para mim e envolvido no meio deles, mantém-nos em coexistência. A permanência do corpo próprio conduz, então, ao corpo, não como objeto, mas como meio de comunicação com o mundo, e ao mundo, não como soma de objetos, mas como horizonte da experiência presente sem cessar, antes de todo pensamento determinante¹⁷⁶.

Nessa característica, aliás, reside o fundamento de defender-se aqui o corpo como termo, como fim da redução fenomenológica em Merleau-Ponty, ele é o *verdadeiro transcendental*, justamente por ser a origem de nossas transcendências. Em primeiro lugar, é ele que faz com que as ‘necessidades de fato’ existam para o sujeito, isto é, é a partir dele que a experiência é dada como um fato, pois sua permanência e perspectiva invariáveis é que lhe impõem um ponto de vista sobre o mundo e lhe dão os objetos perspectivados. Trata-se, segundo Merleau-Ponty de uma necessidade metafísica: “[...] as situações de fato só podem me atingir se, primeiramente, sou de tal natureza que existam para mim situações de fato” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 120)¹⁷⁷.

Poder-se-ia, entretanto, ser colocada a seguinte questão: afinal, porque essa definição de transcendental vinculado à origem das transcendências? E, mais radicalmente ainda, o que entende Merleau-Ponty por transcendência? Mais adiante no texto, ele apresenta uma definição justamente vinculada a essa noção de fato. Segundo ele,

¹⁷⁵ Característica essa detectada no capítulo anterior de PhP intitulado “A experiência do corpo e a psicologia clássica.”

¹⁷⁶ É isso que impede Merleau-Ponty de permanecer na perspectiva de investigação do expectador estrangeiro da qual se falou no primeiro capítulo.

¹⁷⁷ “[...] *les citations de fait ne peuvent m’atteindre que si d’abord je suis d’une telle nature qu’il y ait pour moi des situations de fait.*”

transcendência é o movimento da existência em retomar e transformar uma situação de fato, por conta dela a existência nunca ultrapassa nada definitivamente, pois se o fizesse a tensão que a define desapareceria¹⁷⁸. Note-se que, com essa definição, vem a reboque a concepção de *existência* e quicá de *existencialismo* merleau-pontyano: para ele, a existência não tem atributos fortuitos, isto porque ela não admite o puro fato, na medida em que é o movimento pelo qual os fatos são assumidos. Nesse contexto, meu corpo é a situação, a base de fato em que *sou*, em que *existo* no mundo. Ele é para mim, afirma o autor, um espelho de meu ser, um *eu natural*, e nunca sei se sou dirigido por ele ou ele por mim.

Estas constatações são realizadas no capítulo intitulado “O corpo como ser sexuado”. Lá, por intermédio da análise da sexualidade, Merleau-Ponty procura mostrar como no corpo há uma unidade distinta daquela que há no objeto científico, há uma intencionalidade e um poder de significação até na função sexual. Isto ocorre, ainda uma vez, em virtude do fato de que a existência biológica está engrenada na humana. De acordo com ele, embora ela nunca seja indiferente ao seu ritmo próprio, “viver” (*leben*) é uma operação primordial para “viver” (*erleben*)¹⁷⁹ este ou aquele mundo, isto é, segundo sua concepção, não se deve desconsiderar é preciso se alimentar e respirar antes de perceber, ser para as cores e para as luzes pela visão, para os sons pela audição, para o corpo do outro pela sexualidade, antes de ter acesso à vida das relações humanas. Enfim, “[...] a visão, a audição, a sexualidade e o corpo não são somente pontos de passagem, os instrumentos ou as manifestações da existência pessoal: ela retoma e recolhe em si sua existência dada e anônima” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 197)¹⁸⁰.

É possível observar no desenvolvimento desse capítulo como a afetividade sexual é mais uma demonstração da capacidade do sujeito encarnado em ultrapassar sua condição biológica de ser num corpo, para, por intermédio dele, abrir-se para uma significação que transcenda, por exemplo, a sexualidade como mera reprodução da espécie¹⁸¹.

¹⁷⁸ Cf. “*Le corps comme être sexué*” in; MERLEAU-PONTY, 2005, p. 208.

¹⁷⁹ Talvez a melhor tradução para esse termo fosse ‘vivenciar’, embora o próprio Merleau-Ponty mantenha o uso de “*vivre*” para ambos os casos.

¹⁸⁰ “*Ainsi la vue, l’ouïe, la sexualité, le corps ne sont pas seulement les points de passage, les instruments ou les manifestations de l’existence donnée et anonyme.*”

¹⁸¹ Analisando o capítulo sobre a espacialidade e a motricidade de PhP, De Waelhens afirma o seguinte: “*Mais ces transpositions, encore un coup, ne sont*

Obviamente que os desenvolvimentos que aqui importam e os que são efetivamente empreendidos por Merleau-Ponty, não podem ser reduzidos a este exemplo pueril. Ele serve, entretanto, para evidenciar essa ambiguidade (tanto enunciada aqui, mas ainda não esgotada) entre a condição material do comportamento humano e sua realização num campo de idealidade da cultura e da linguagem. Merleau-Ponty constata que na sexualidade lidamos com uma intencionalidade que segue o movimento geral da existência e a acompanha, que nela se projeta a maneira de ser do homem a respeito do mundo. Segundo ele, existem sintomas sexuais em todas as neuroses, eles simbolizam uma atitude, de conquista ou de fuga. Na história sexual, todos os motivos psicológicos são aceitos: a vida genital estaria, então, engrenada na vida total do sujeito.

Trata-se de saber o que se entende por sexualidade, a compreensão da afetividade nela manifestada ajudaria a formular, na ordem comportamental, a abertura do corpo a outrem, na medida em que ela constitui uma sensibilização a esta corporeidade alheia que faz o sujeito reconhecer aí um objeto distinto dos demais, tal como o é o seu próprio corpo. De acordo com Merleau-Ponty¹⁸², dizer que a sexualidade tem uma significação existencial não quer dizer que o drama sexual é a manifestação de nossa existência. Assim como não se pode reduzir nossa existência ao corpo, nem a sexualidade à existência, ela não é uma ordem de fatos na qual uns podem ser reduzidos a outros.

Obviamente o pudor, o desejo, o amor, enfim, têm uma significação metafísica, já que devem, portanto, concernir à consciência enquanto liberdade. Mostrar o corpo envolve pudor, temor ou intenção de fascínio, no pudor e despudor surge uma dialética do eu e do outro que é a do senhor e do escravo. Com efeito, alega o autor: “Dizer que tenho um corpo é então uma maneira de dizer que posso ser visto como

possibles, sans être apprises, que si notre corps est à la fois une chose réelle et un créateur de symboles, s'il peut se faire en lui (grâce à l'attitude d'irréalité) le signe d'une autre situation” (DE WAELHENS, 1978, p. 141). As transposições a que ele se refere são a capacidade de um datilógrafo experiente em *transpor* um ‘desenho gráfico’ em ‘desenho cinético’, sem necessariamente representar a posição da correspondência gráfica no teclado, já que se lhe questionado, ele hesita em responder o lugar exato de cada tecla, apesar de acessá-las sem dificuldade. O que importa aqui, no entanto, é o surgimento dessa categoria de “atitude de irrealidade”, essa capacidade de agir a despeito das condições ‘reais’ dadas sem depender delas seja como causa, seja como objeto de uma representação prévia.

¹⁸² Cf. “*Le corps comme être sexué*” in: MERLEAU-PONTY, 2005, p. 204-205.

objeto e que procuro ser visto como sujeito, que o outro pode ser meu senhor ou meu escravo” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 205)¹⁸³; logo, o pudor tem uma significação metafísica. No desejo sexual, se quer possuir um corpo animado por uma consciência. A importância desse corpo, as contradições do amor ligam-se então ao drama mais geral da estrutura metafísica de meu corpo, ao mesmo tempo objeto para o outro e sujeito para mim.

Por isso afirmou-se anteriormente que no desejo sexual, na afetividade aí explicitada, manifesta-se a ambiguidade da existência humana. Ora, constatou Merleau-Ponty, as funções sensoriais sozinhas não fazem o sujeito ser no mundo, seus olhos só lhe dão o invólucro sensível das coisas e dos homens, mas as coisas são cunhadas de irrealidades, os comportamentos se decompõem no absurdo e o presente perde sua consistência e muda para eternidade. Ao abandonar a existência pessoal, ele reencontra em meu corpo a mesma potência pela qual está condenado ao ser. O corpo é a forma escondida do ser próprio, a existência pessoal é manifestação de um ser dado em situação.

O corpo é, portanto, a origem, dentre outras, de duas transcendências fundamentais: a dos fatos e a de outrem. Ele o é, contudo, ambigualmente, primeiro porque não se trata de constituir sua causa (a essa altura espera-se já se ter abandonado esse tipo de investigação), mas sim de ser para o sujeito a condição para que haja fatos, dentre os quais os demais corpos humanos, desde uma perspectiva material e, por conseguinte, espacial, na medida em que o situa numa perspectiva. Ele, porém, é também uma condição virtual. Merleau-Ponty não usa precisamente esse termo, mas é possível fazê-lo adequar-se à pretensão de explicar que, justamente, desde a perspectiva do corpo fenomenal, é possível transcender a essa “perfilação” rumo à constituição de unidades e idealidades que configuram o campo essencial ao qual a redução está (nesse momento de PhP) autorizada a reconduzir.

Dessa última afirmação, entretanto, fica a questão: em que sentido essa noção ‘constituição’ se distingue das reflexões intelectualistas, em especial as de cunho transcendental no sentido kantiano? No sentido de que, como já foi dito, a experiência é a origem desse transcendental em Merleau-Ponty e o corpo seu lugar de apreensão para o sujeito. Não se trata de um esquema que vem de ‘fora’,

¹⁸³ “Dire que j’ai un corps est donc une manière de dire que jê peux être vu comme un objet et que je cherche à être vu comme sujet, qu’autrui peut être mon maître ou mon esclave, [...]”

de outro lugar, organizar os múltiplos perfis da experiência sensível, senão que é junto com o próprio esquema corporal que ela se organiza. É por que o próprio corpo fenomenal é uma transcendência que nele as demais transcendências se constituem. Ora, outra designação possível para ele é a de corpo habitual, termo que remete à noção de temporalidade. Como bem resume Müller acerca do esquema corporal: “Ainda que eu não possa prescindir da materialidade do meu corpo, nem da materialidade das coisas às quais meus dispositivos se aplicam, a fundação sempre envolve uma ‘região’ de ausência material, ou não-ser, que outra coisa não é senão a materialidade declinada de nossa vida” (MÜLLER, 2001, p. 192-193). Essa “ausência” tem relação com os perfis perdidos das coisas e de meu corpo, com o membro fantasma e com o membro ‘morto’ da anosognosia, enfim, com tudo aquilo que se perdeu, mas que ficou retido de alguma forma no meu hábito corporal: essa forma é o tempo.

Todos os problemas de transcendência (dualidade corpo e alma, a origem do mundo vivido, a relação com outrem) radicam-se na questão da temporalidade. Para Merleau-Ponty, é justamente o corpo quem carrega o enigma do tempo, aliás, só assim é possível entender as relações entre o psíquico e o fisiológico, especialmente no caso das patologias que não se explicam em se atendo a um destes dois domínios. Há, segundo Müller, uma *copresença* dos perfis temporais que investe nossos dispositivos anatômicos de um valor simbólico. Ora, mas estes perfis temporais são relativos a dados espaciais perdidos, que compõem um fundo vazio de minha espacialidade e que, portanto, precisam da elaboração da linguagem para adquirirem tal valor (MÜLLER, 2001, p. 193). Vê-se, então, retornar aqui o tema da fala, ainda outra transcendência que só se compreende desde a perspectiva da noção de corpo fenomenal.

Do que foi dito até aqui, pode constatar-se porque o corpo é o termo da redução e como ele é o lugar do transcendental enquanto origem das transcendências. Nele se encontram os problemas da linguagem, do outro, da liberdade, do mundo e do tempo, que não por acaso figuram como tema da segunda e terceira partes de PhP. Além disso, a investigação desse conceito traz consigo também o mistério da reflexão e da subjetividade — tão caros a essa tese. Desde a perspectiva espacial meramente, a corporeidade já ensina que há um limite para a reflexividade. Ora, o sujeito observa os objetos com seu corpo, mas não pode observá-lo, para isso seria preciso dispor de um segundo corpo que, por sua vez, não seria observável. Deve haver no corpo próprio algo que torne impensável sua ausência ou mesmo sua variação. Ele é

visível para o sujeito naquelas partes que estão distantes da sua cabeça, mas na proximidade dos olhos ele se separa dos objetos, e na tentativa de preencher este vazio no espelho, a imagem que ele reflete remete a um original do corpo-próprio que não está ali, mas aquém de qualquer visão. O mesmo ocorre com o corpo tátil, embora veja ou toque o mundo, o corpo-próprio não pode ser visto ou tocado enquanto vê ou toca. “O que o impede de jamais ser objeto, de jamais estar ‘completamente constituído’, é que ele é isto pelo que existem objetos” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 121)¹⁸⁴.

Esse paradoxo da possibilidade de autopercepção do corpo se desdobra no da autopercepção do sujeito e também no da própria unidade da coisa que, em PhP, Merleau-Ponty ainda acreditava poder encontrar, agora, no seio da experiência (a essência, o que faz uma coisa ser uma coisa para um ato, o que seja tal característica, sua duração, e, portanto, mais uma vez, o tempo). Com efeito, para Merleau-Ponty, “a universalidade e o mundo se encontram no coração da individualidade e do sujeito” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 467)¹⁸⁵. O mundo não é um objeto, mas o *campo* de nossa experiência, e dele somos apenas uma visão. Se o mundo nunca está acabado, ele não exige e até exclui um sujeito constituinte. A um mundo aberto e indefinido corresponde uma subjetividade aberta e indefinida; ambos, eu e mundo, temos antes uma unidade invocada do que experimentada.

¹⁸⁴ “*Ce qui l’empêche d’être jamais un objet, d’être jamais ‘complètement constitué’, c’est qu’il est ce par quoi il y a des objets*”

¹⁸⁵ “*L’universalité et le monde se trouvent au coeur de l’individualité et du sujet.*”

3. IRREFLETIDO E COGITO: A AMBIGUIDADE CONSTITUTIVA

Para ser radical, a reflexão deverá tirar do seu centro aquela subjetividade transcendental autônoma, situada em toda e nenhuma parte, e pôr-se num começo perpétuo: o ponto de vista a partir do qual uma vida individual começa a refletir sobre si mesma (MERLEAU-PONTY, 2005, 89-90). É aí que se situa o problema do *irrefletido* tal como Merleau-Ponty o concebe, a saber, na lacuna existente entre o sujeito constituinte universal encontrado na análise reflexiva e o sujeito empírico que a empreende. Nesse intervalo, não há disposição legal para fazer reconhecer um no outro.

Ao analisar o *cogito* cartesiano, Merleau-Ponty faz ressaltar sua ambiguidade na tentativa de legalizar o discurso reflexivo acerca do sujeito individual e, junto com ele, do irrefletido. Com efeito, o *cogito* é, de qualquer modo, um ser cultural para o qual o meu pensamento antes se dirige do que propriamente o abarca, mas é também uma verdade definitiva, pois a experiência das coisas transcendentais só é possível se as trago e encontro em mim mesmo seu projeto. Estas nossas *transcendências* – o corpo, o mundo, o passado, o nascimento e a morte – têm para nós uma presença ambígua; o passado, p.ex., não nos pode ser dado pela sobrevivência mnemônica, nesse caso ele seria presente, mas deve ter uma presença anterior a qualquer evocação expressa. Assim como as demais transcendências, ele possui uma *imanência de princípio* (aquilo que vejo atrás e em torno de mim) e uma *transcendência de fato* (todas elas existem em minha vida antes de serem expressas)¹⁸⁶. O conhecimento do *verdadeiro transcendental* só é possível graças à contradição fundamental em que sou posto em comunicação com estas minhas *transcendências*. Deve-se ao mesmo tempo dar conta desta sua imanência-transcendente e descrevê-las sem suprimir esta ambiguidade.

Este é o dilema da descrição tal como se configura na PhP. Aí Merleau-Ponty sempre alude ao *pensamento objetivo* como uma forma de análise que não consegue dar conta da radicalidade reflexiva. A reflexão radical seria justamente a descrição que considera essa contradição fundamental, suprimida na descrição objetiva. A concepção de um *cogito* eterno e absoluto me impediria de dar conta de minhas transcendências. De um modo particular, fico impedido de pensar o

¹⁸⁶ Cf. “*Le cogito*” e “*Autruí et le monde humain*” in: MERLEAU-PONTY, 2005, pp.427-428; 422-423.

outro, primeiramente, porque não caberiam dois absolutos. De um modo geral, ela me retira todas as minhas limitações, incluso a do sentido existencial, factual de minha vida (e o outro me é um limite...).

Merleau-Ponty quer compreender exatamente o que significa essa pertença do mundo ao *Cogito* e dele por si mesmo. É preciso resgatar o sentido de “experiência existencial” da consciência constituinte. Tal sentido não nos fará *sair* do tempo e da situação em que estamos inseridos quando efetuamos a reflexão. Ademais, a necessidade constatada de se superar a atitude do espectador estrangeiro para investigar as relações entre corpo e alma, indica que é preciso o ponto de vista daquele que efetua esta investigação. Como fazê-lo sem, entretanto, cair num psicologismo? Eis uma das questões que serão postas à proposta merleau-pontyana daqui em diante. O problema do irrefletido conduzirá também a uma investigação destas transcendências e da parte que lhes cabe na reflexão. Será preciso fazer uma varredura de identificação do território do irrefletido em Merleau-Ponty e uma análise do modo como ele propõe e crê solucionar o problema da reflexão no contexto de PhP.

3.1. *Reflexão e cogito em Sartre*

Antes de adentrar-se no problema do *cogito* na reflexão tal como Merleau-Ponty o apresenta, far-se-á uma passagem pelo artigo “*La Transcendance de l’Ego*”, de Jean-Paul Sartre (1905-1980), não somente pelas inúmeras referências feitas a este filósofo na obra merleau-pontyana, mas também e principalmente pelo modo como o problema é aí exposto. Com efeito, independente do fato de o referido artigo ter sido escrito quase dez anos antes de PhP, o que interessa aqui é a radicalidade com a qual Sartre trata a questão da definição dos conceitos de *consciência transcendental* e *ego* (até porque, ainda que se reconheça certa influência, a verdade é que a solução de Merleau-Ponty é deveras diferente). Aí é sentenciado que “o Eu transcendental é a morte da consciência” (SARTRE, 2003, p. 98)¹⁸⁷. Tal trágico desfecho poderia ser evitado, como será explicitado na sequência, caso se compreendesse a distinção que há entre a consciência (única que pode ser transcendental) e o *ego* ou *eu*¹⁸⁸. Esta proposta de depuração merece ser analisada, bem como a concepção de irrefletido aí presente pode ser interessante a esta tese.

¹⁸⁷ “*le Je transcendental c’est la mort de la conscience*”

¹⁸⁸ Sartre usa estes dois termos indistintamente.

3.1.1. Consciência e ego — a analítica de Sartre

Apesar das inúmeras críticas dirigidas à fenomenologia husserliana, “*La Transcendance de l’Ego*” é também uma tentativa de radicalizar a descrição fenomenológica da região da consciência pura. Para fazê-lo, Sartre põe a questão: toda consciência precisa ter *ego*? Contra o que chama de teorias da “presença formal” e da “presença material” do “Eu” na consciência, ele advoga a tese de que com a introdução do Eu enquanto sua estrutura necessária, o primeiro, que é “opaco”, é elevado ao nível de absoluto da consciência, que é translúcida. Para ele, este teria sido o problema de Husserl (especialmente nas *Meditações Cartesianas*) e os resultados da fenomenologia estariam sob ameaça caso não se compreendesse que o Eu é, do mesmo modo que o mundo, um existente relativo, um objeto para consciência (SARTRE, 2003, p. 98-99). Sartre defende que ao Eu também deve ser aplicada a redução fenomenológica, pois enquanto um *existente*, ele se dá como transcendente e só é apreendido por um ato reflexivo, numa intuição de tipo especial, como estando “atrás” da *consciência refletida*.

O aparecimento deste conceito indica que, no desenrolar do texto sartreano, pode-se encontrar todos os elementos que estão em jogo nesta tese. O problema da reflexão é pensado aqui justamente partindo da perspectiva da relação entre a consciência empírica (que não será mais consciência no sentido em que Sartre entenderá) e a transcendental. Ainda que Kant esteja certo em afirmar que um Eu *deve* poder acompanhar todas as minhas representações¹⁸⁹, ele não afirma, com isso, nada de fato sobre a *existência* de uma consciência empírica. Para Sartre, o problema da existência de fato do Eu na consciência poderia ser enfrentado pela fenomenologia, pois a consciência apreendida pela *epoché* é uma consciência real e acessível a qualquer um que operar a redução. Por outro lado, ele se pergunta: é mesmo preciso duplicar o eu físico e psicofísico num eu transcendental? (SARTRE, 2003, p. 96).

Com essa pergunta, Sartre parece não propor nada mais do que uma depuração conceitual. O Eu enquanto produto da síntese da

¹⁸⁹ “O eu penso tem que poder acompanhar todas as minhas representações; pois, do contrário, seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que equivale a dizer que a representação seria impossível ou, pelo menos para mim, não seria nada” (KANT, I. *Crítica da razão pura*. 5. ed. rev. Trad. V. Rohden e U. B. Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 2000 (Coleção Os Pensadores), p. §16, p. 121).

consciência não poderia ser confundido com a consciência mesma. Trata-se de uma tentativa de despersonalizar a consciência ou ainda, de separar as instâncias, quer dizer, o empírico do transcendental. Para ele, a fenomenologia prescindiria deste suposto Eu, necessário apenas para unificação e identificação das consciências individuais, pois ela contava com a noção de intencionalidade pela qual se reconhece que a consciência se transcende a si mesma. Ela se unifica se escapando no objeto transcendente que, em permanecendo, permite a constituição de unidades reais. O Eu é apenas uma *expressão* da síntese produzida pelos jogos intencionais da consciência¹⁹⁰, mas, de modo algum, sua condição de possibilidade.

Esta confusão que faz do Eu uma estrutura necessária da consciência poderia ser imputada às filosofias do *cogito*: à sua falta de clareza em separar os elementos que pertencem à descoberta do evidente *eu penso*. É aí que aparece o problema da reflexão, para Sartre: o *cogito* é um produto da *consciência reflexiva* ainda inexistente na *consciência irrefletida*. Ele é operado por uma consciência *dirigida à consciência* que a toma por objeto. Neste caso, a consciência torna-se posicional, *de algo*, porém, a *consciência de si* não é posicional, não é tética. Assim, a consciência que diz “Eu penso” não é precisamente aquela que pensa, ao se pôr como objeto ela visa a *consciência refletida* que ela mesma não era antes da reflexão. A crítica se estende também à fenomenologia husserliana que teria tomado o *cogito* por absoluto, acreditando que ele salvaguardaria o princípio da intencionalidade: ora, se há uma unidade indissolúvel da consciência reflexionante, logo, nela se estaria diante de uma síntese de duas consciências, da qual uma é consciência *de* outra.

Para Sartre, entretanto, é justamente por contar com a descoberta da intencionalidade que a fenomenologia poderia abrir mão dessa noção de *cogito*. Nela afirma-se mais do que se deve. Ora, na *consciência de primeiro grau* ou *irrefletida*, não há lugar para um eu, pois ela jamais é posicional. Embora ela seja consciência de si mesma, ela não se toma por um objeto. A fórmula é um tanto complexa, mas de

¹⁹⁰ Sartre se refere aqui, de modo especial, aos desenvolvimentos empreendidos em “A consciência íntima do tempo”, em que Husserl se pronuncia sobre as *intencionalidades transversais* que comporiam o princípio de *unidade na duração* e que garantiriam que o fluxo contínuo das consciências fosse suscetível de pôr os objetos fora de si (SARTRE, 2003, p. 96). Independentemente da complexidade de detalhes desta discussão, interessa aqui o grifo sartreano de que é nos esquemas intencionais da consciência ela mesma que se encontram as possibilidades de unificação e identificação do eu.

fato (e esta é uma expressão importante aqui) ela só é *consciência de si enquanto* sendo *consciência de um objeto transcendente*. Ao passo que todo objeto está fora dela, ela, por sua vez, só se conhece como interioridade absoluta. “Estar fora”, na concepção sartreana, significa não pertencer à esfera de clareza absoluta da consciência¹⁹¹: enquanto transcendente, o objeto lhe é opaco; por outro lado, ela é simplesmente consciência de ser consciência dele, e isto é translúcido.

Entre a consciência reflexionante e a consciência irrefletida, apenas a primeira necessita do Eu formulado no *cogito*. Ao passo que toda consciência reflexionante é irrefletida (sendo posta pelo ato de um terceiro), para ser consciência de si mesma, a consciência não tem necessidade alguma de ser reflexionante. Sartre estabelece uma hierarquia entre os dois “conceitos de consciência”. Na verdade, aquela que põe o *cogito* não é a *consciência transcendental*. É possível questionar então: qual a relação entre essa *consciência irrefletida* e o eu? Na concepção sartreana, o eu é justamente a modificação que ela sofre na reflexão.

Embora toda experiência concreta pareça ser provida de um eu, o filósofo acredita que é sempre possível, por definição, procurar reconstituir o momento onde só havia esta consciência irrefletida, que é sempre consciência não tética de si mesma. Enquanto tal, ela deixaria uma lembrança também não tética passível de ser consultada. Esse fato torna evidente que, para Sartre, o problema da reflexão se configura de uma maneira peculiar. Para ele, a consciência reflexiva é uma mutação causada pela reflexão, que, por sua vez, parece ser a responsável pela confusão categorial entre eu e consciência.

Desse ponto de vista crítico em relação à reflexão, ele até poderia ser colocado ao lado de Merleau-Ponty¹⁹², mas, eles se distanciam na medida em que Sartre acredita ser possível transpor esta modificação e dar conta do âmbito irrefletido anterior a ela. Esta perspectiva parece ser advinda da sua concepção existencialista da fenomenologia, tal como se apresenta em “*La transcendance de l’ego*”. Com efeito, numa espécie de inversão da concepção husserliana, Sartre afirma que a “fenomenologia é uma ciência de fatos”¹⁹³ na medida em que seu procedimento essencial é intuitivo, de modo que a intuição põe

¹⁹¹ Aqui, fica latente uma das distinções em relação a Merleau-Ponty, para quem o alcance desta clareza não passa de um ideal.

¹⁹² Que de fato também acredita que a reflexão é uma espécie de criação.

¹⁹³ Como Sartre mesmo admite em nota, para Husserl trata-se de uma “ciência de essências”.

a presença *da coisa*. É isto que para ele define seu processo descritivo. Nesse sentido, “[...] os problemas fundamentais das relações do Eu à consciência são, portanto, problemas existenciais” (SARTRE, 2003, p. 95)¹⁹⁴.

Na medida em que a fenomenologia (assim como o problema do Eu penso) não é tomada por uma filosofia crítica da consciência, ela será incumbida de resolver o problema da existência *de fato* do eu na consciência. E o fato é que, quando alguém procura se lembrar das circunstâncias passadas, o que ocorre é que ressuscita os detalhes exteriores e certa densidade da consciência irrefletida, quer dizer, ainda que os objetos não pudessem ter sido percebidos se não por esta consciência, foca-se a atenção sobre os objetos ressuscitados e sobre ela, verá que enquanto esta ação era realizada não havia um Eu na consciência irrefletida.

O exemplo dado por Sartre é o da lembrança da leitura de um livro: “[...] enquanto eu lia, havia consciência *do* livro, do herói do romance, mas o *Eu* não habitava esta consciência, ela era somente consciência do objeto e consciência não posicional de si mesma” (SARTRE, 2003, p. 100-101)¹⁹⁵. Não se trata aqui de negar que o Eu aparece na lembrança da consciência refletida, mas de opor ao lembrar reflexivo um lembrar não reflexivo. Este mostra que o *eu* está jogado num mundo de objetos, são eles que constituem a unidade de suas consciências, com seus valores, suas qualidades — mas o *eu* desapareceu, foi aniquilado. Se me lembro da vista que apreciei ao passear pelo parque *Montsouris*, não me lembro que *eu* via o parque, mas, sim do *parque sendo visto*, do desfile colorido de suas flores, estátuas, transeuntes, etc. O mais apropriado seria dizer que, no lugar de “*eu* tenho consciência de”, “*há* consciência de”. O que Sartre quer remarcar é que, para a estrutura da consciência, a fórmula que inclui o *eu* é totalmente dispensável. No plano irrefletido, não há lugar para ele.

Do ponto de vista do problema da reflexão, o que interessa aqui é a tese sartreana de que “[...] minha vida reflexiva envenena ‘por essência’ minha vida espontânea, e aliás a vida reflexiva supõe em geral a vida espontânea” (SARTRE, 2003, p. 107)¹⁹⁶. Com ela, Sartre

¹⁹⁴ “[...] *les problèmes des rapports du Je à la conscience sont donc des problèmes existentiels*”

¹⁹⁵ “[...] *tandis que je lisais, Il y avait conscience du livre, des héros du roman, mais le Je n’habitait pas cette conscience, elle était seulement conscience de l’objet et conscience non positionnelle d’elle-même.*”

¹⁹⁶ “[...] *ma vie réflexive empoisonne ‘par essence’ ma vie spontanée, et*

demonstra querer radicalizar a fenomenologia husserliana, levando a busca por ‘pureza’ às últimas consequências possíveis. Com efeito, ao descrever os elementos constitutivos do Ego, ele admite que, para além desta reflexão que se dirige para um objeto situado fora da consciência, há uma *reflexão pura* que ele, inclusive, desvincula da reflexão fenomenológica.

Qual seria, então, o campo de atuação desses dois gêneros de reflexão? Para Sartre, a unidade das consciências refletidas é dada de duas maneiras: uma direta e *imanente*, trata-se do fluxo da Consciência se constituindo a si mesmo como unidade de si¹⁹⁷, e outra indireta e transcendente, isto é, os estados e ações unificados pelo Ego. Na atitude irrefletida, é transcendente o polo-objeto; na atitude de reflexão, o Ego também o é. A reflexão que o visa tem limites de fato e de direito: “nós não devemos fazer da reflexão um poder misterioso e infalível, nem crer que tudo isto que a reflexão atinge é indubitável por ser alcançado pela reflexão” (SARTRE, 2003, p. 108)¹⁹⁸. Eis o domínio da reflexão *impura*, ela age sobre os objetos que aparecem através da consciência.

Com efeito, a consciência espontânea não se engaja no futuro, diferentemente do que acontece com a consciência refletida, que se unifica em atos. O exemplo sartreano é o do “odiar”. Ora, odiar não é uma consciência espontânea, mas um ato que se manifesta através dela. Na espontaneidade só se tem o sentimento de repulsão (ou qualquer outro que se unifique no ódio) por alguém *neste momento*. O ódio é justamente isto que se dá *em e por* cada sentimento que o unifica (desgosto, repulsão, cólera) escapando a cada um e afirmando sua permanência. A reflexão impura age, portanto, sobre esse domínio transcendente cuja existência implica dubitabilidade. Aqui, Sartre lança mão do escopo conceitual husserliano ao afirmar que “[...] a reflexão tem um domínio certo e um domínio duvidoso, uma esfera de evidências adequadas e uma esfera de evidências inadequadas” (SARTRE, 2003, p. 110)¹⁹⁹. O domínio da reflexão pura, ao contrário, será aquele que se desvinculará das pretensões que transcendem a consciência instantânea.

d’ailleurs la vie réflexive suppose en général la vie spontanée”

¹⁹⁷ Neste ponto Sartre ressalta em nota de rodapé que se trata da *Zeitbewusstsein*, justamente a “consciência do tempo” (SARTRE, 2003, p. 108).

¹⁹⁸ “*nous ne devons pas faire de la réflexion un pouvoir mystérieux et infaillible, ni croire que tout ce que la réflexion atteint est indubitable parce qu’il est atteint par la réflexion”*

¹⁹⁹ “[...] *la réflexion a-t-elle un domaine certain et un domaine douteux, une sphère d’évidences adéquates et une sphère d’évidences inadéquates”*

Nessa obra ora comentada, Sartre se atém, sobretudo, na descrição do Ego transcendente. Ele admite, entretanto, a defasagem de tal tarefa, pois, afinal, o Ego é “por natureza fugidio”. Ele se dá de uma forma toda especial à consciência reflexiva, aparecendo apenas quando ela se volta para ele. Caso se procure apreender o Ego por si mesmo como um objeto direto da consciência, ele recairá no plano do irrefletido e desaparecerá (SARTRE, 2003, p. 122).

3.1.2. A teoria das ações, estados e qualidades: a constituição do ego

A concepção sartreana de que a vida reflexiva essencialmente envenena a vida irrefletida e espontânea constitui um lugar fecundo para a discussão que aqui se propõe. Isto a que se chama de “analítica sartreana”, ainda que possa ter levado a resultados controversos, especialmente em relação à tese defendida por Merleau-Ponty, estabelece uma rara depuração conceitual para o estabelecimento de uma teoria da reflexão, distinguindo claramente os termos nela envolvidos antes e depois da sua atuação. Por mais que a solução merleau-pontyana para o problema da mudança sofrida pelo irrefletido na reflexão pareça mais coerente, mais viável (como se espera demonstrar ulteriormente), nem ele e tampouco Husserl se ocuparam em dissecar de modo tão detalhado os elementos que constituiriam estes dois âmbitos *pré* e *pós*-reflexão, tal como o fez Sartre.

Sartre entendeu que se há uma distorção na consciência causada pela reflexão, seria preciso então, estipular os elementos que a vida reflexiva traz à tona para poder separá-los daqueles que se encontram na vida anterior à reflexão. É neste sentido que ele propõe uma análise dos elementos que constituem o *Ego*. Ao fazer isto, oferece elementos para pensar qual é a relação da subjetividade com a reflexão. Por um lado, há uma consciência impessoal que não se reconhece enquanto um Eu (*Je*) ou um Mim (*Moi*). Este reconhecimento é posterior e, por isso, transcendente. A cada passo, as distinções se tornam, portanto, mais complexas.

Do lado do irrefletido, tem-se o impessoal, o imanente e o presente puro; do lado do refletido, tem-se o *Ego*, o transcendente e uma sorte de projeção temporal²⁰⁰. Ora, essa distinção constitui a tentativa

²⁰⁰ O termo não é usado por Sartre, mas parece explicar bem o que ocorre segundo a sua perspectiva. Quando se unifica uma presença da consciência num estado, por exemplo, ele é projetado como aquilo que define este evento atemporalmente. Este, aliás, seria o equívoco cometido pela reflexão. Ela impõe

sartreana de radicalizar as descobertas fenomenológicas. Ela levaria às últimas consequências a compreensão de que a percepção, a vivência (ou a “experiência vivida”, “*Erlebnis*”) só tem acesso a perfis do objeto vivido. Seria uma ingenuidade para com a evidência desta revelação, tomar o todo pela parte, e é nesse tipo de falha que se incorre quando se toma o Ego, que é uma unidade transcendente dos vividos, por imanência pura — categoria que só poderia ser atribuída ao fluxo da Consciência que se constitui a si mesmo, como unidade de si mesmo²⁰¹.

Esclareça-se essa complexa conclusão: Sartre entende que o Ego só aparece após a reflexão, e que ele constitui a unidade sintética das consciências, tal como procede o polo-objeto da atitude irrefletida. Ele é transcendente, pois, como vimos no exemplo do ódio, transcende as consciências espontâneas ao mesmo tempo em que lhes confere unidade. Na experiência da consciência espontânea que manifesta o sentimento designado por odiar, tem-se nada mais do que um perfil da relação com o objeto-transcendente ódio (este perfil é em geral o sentimento *no* qual e *pelo* qual o ódio se manifesta, conforme se viu anteriormente). Afirmar desde a reflexão: “eu odeio Pedro” trata-se, na concepção sartreana, de uma espécie de impureza, de infidelidade à vivência, na medida em que suprime a instantaneidade da consciência, em favor de uma tese²⁰² transcendente. Ele adverte que, ao se olhar os resultados da reflexão, se é tentado a confundir o sentido transcendente da “*Erlebnis*” com sua nuance imanente, atribuindo a ela, que é transitória, uma característica atemporal.

Neste esquema de separar o que pertence à reflexão do que é anterior a ela, a maior parte do artigo é dedicada a descrever como o Ego se constitui. Para Sartre, o Ego é a unidade dos estados e ações, um polo transcendente de unidade sintética que somente aparece no mundo da reflexão (ao contrário do polo-objeto da atitude irrefletida, que lhe é anterior). Resumidamente, sua descrição é a seguinte: “O Eu é o Ego como unidade das ações. O Mim [*Moi*] é o Ego como unidade dos

ao presente uma projeção que não está contida nele. Seria a sua falta de honestidade.

²⁰¹ Cf. “*II Constitution de l’ego*”. In: SARTRE, J-P. *La transcendance de l’ego*. Paris: Vrin, 2003, p. 108.

²⁰² Sartre, neste caso, não usa o termo tese, mas ele parece caber perfeitamente. Talvez, a *tese naturalista* na sua concepção seja justamente essa que na reflexão transcende a imanência das consciências espontâneas. Mais ainda, pode ser que o problema da tese esteja situado em confundir *Ego* e Consciência.

estados e qualidades” (SARTRE, 2003, p. 107)²⁰³. Veja-se o que cada um destes termos significa²⁰⁴.

Para explicar o que é um estado, como já foi visto, Sartre se vale de um sentimento, a saber, o ódio. De acordo com a analítica sartreana, pode-se concluir que através dos estados se unificam uma multiplicidade de consciências. No exemplo do ódio, eu o reconheceria todas as vezes que tivesse uma aversão, um repúdio, um descontentamento, etc., em relação a algo, ou a alguém. A passividade é um elemento constitutivo do estado, a reflexão não apreende este sentimento como uma atividade da consciência. Ainda que as consciências instantâneas pareçam emanar dele (a cólera que senti naquele momento se deve ao ódio que tenho por aquela pessoa, p.ex.), sucumbir a sua força, isto não lhe retira nada de sua passividade²⁰⁵, é assim que o *estado aparece* à consciência: enquanto inerte (SARTRE, 2003, p. 111).

Sartre entende por *consciência reflexiva* o conjunto de consciências instantâneas que são apreendidas na reflexão e unificadas em algum objeto transcendente. O estado é, como acabou-se de ver, uma consciência reflexiva e passiva. A *ação*, por sua vez, também é uma consciência reflexiva, mas constitui um objeto transcendente que unifica consciências ativas²⁰⁶. Para ser empreendida, uma ação (seja no mundo

²⁰³ “*Le Je c’est l’Ego comme unité des actions. Le Moi c’est l’Ego comme unité des états et des qualités.*”

²⁰⁴ Daqui em diante, ao mesmo tempo em que se analisa a teoria sartreana presente em “*La constitution de l’ego*” (SARTRE, 2003), procura-se também daí pinçar as questões que podem ser referidas ao problema da reflexão tal como desenvolvido neste trabalho.

²⁰⁵ Para Sartre, o fato de a existência do *estado* ser relativa à consciência reflexiva prova sua passividade, sua inércia. Ele não se delonga muito em justificar sua posição, apenas afirma que: “*une existence relative ne peut être que passive puisque la moindre activité la libérerait du relatif et la constituerait en absolu.*” Este argumento, contudo, se contradiz na sequência do texto, quando ele se detém sobre as *ações* que, enquanto objetos transcendentes constitutivos do ego, são, portanto, também relativos à consciência reflexiva sem, entretanto, constituírem passividades.

²⁰⁶ Em verdade, este trecho do texto sartreano é deveras confuso. Com efeito, num espaço de poucas linhas ele afirma e nega que a ação seja uma consciência. “*À ces moments correspondent des consciences concrètes actives et la réflexion qui se dirige sur les consciences appréhende l’action totale dans une intuition qui la livre comme l’unité transcendante des consciences actives. En ce sens, on peut dire que le doute spontané qui m’envahit lorsque j’entrevois un objet dans*

das coisas, seja meramente psíquica) demanda um tempo que articula vários momentos (que seriam as consciências ativas). O *objeto transcendente ação* é a unidade noemática dessa corrente de consciência e também uma realização concreta (SARTRE, 2003, p. 112). Para este caso, o exemplo sartreano é o de duvidar. Podemos supor que enquanto a realização de uma empreitada, a dúvida se dá em vários momentos que envolvem, p.ex., a consideração das razões de se duvidar. Cada um destes momentos é uma consciência espontânea ativa que a reflexão unifica no *duvidar*.

Entre os *estados* e as *ações* pode existir um intermediário, a saber, as *qualidades*. Na teoria sartreana, elas constituiriam as disposições psíquicas que produziriam os estados ou as ações. De acordo com a sua definição, enquanto “unidades facultativas de estados”, as qualidades poderiam ser pensadas como uma segunda unificação sofrida por estes objetos transcendentais. Diz ele que, p.ex., o fato de já haver experimentado várias vezes o ódio por diferentes pessoas poderia ser unificado na disposição psíquica ao rancor. Unificações deste tipo são da ordem da potencialidade, o estado seria a atualização da qualidade (SARTRE, 2003, p. 113).

Ao se fazer um balanço dessa análise sartreana, depara-se com o estabelecimento de alguns novos conceitos e com a reformulação de outros tradicionais. Com efeito, no parágrafo anterior, viu-se que há um âmbito da *consciência irrefletida*; este seria, propriamente dito, o único que pode ser designado por consciência, na medida em que nele não há ainda a formulação de eu como o sujeito dos vividos. As vivências desta consciência seriam acessíveis a um *lembrar não reflexivo*. Há também as *consciências reflexivas*, alvos da reflexão, que embora sejam instantâneas e não pressuponham a posição do *Ego*, são unificadas

la pénombre est une conscience, mais le doute méthodique de Descartes est une action, c'est-à-dire un objet transcendant de la conscience réflexive.” (SARTRE, 2003, p. 112) Especialmente na última frase, ele contrapõe a dúvida espontânea e, portanto, passiva à dúvida metódica e ativa, alegando ser a primeira uma consciência e a segunda um objeto transcendente – enquanto no início do trecho ele fala de “consciências concretas ativas”. Ele inicia esta parte do artigo (“*Constitution des actions*”) negando que queira estabelecer uma distinção entre consciência *ativa* e consciência espontânea, dada a dificuldade do tema. Sem essa distinção, contudo, fica difícil entender como existem consciências que não são espontâneas e que são unificadas pelo objeto transcendente ação. Caso admita-se esta distinção, então o esquema fica o mesmo para o caso do *estado*, cada um unificando consciências passivas ou ativas, dependendo do caso.

reflexivamente através dos seus elementos constitutivos, a saber, os *estados, qualidades e ações*. Ao que parece, tanto num caso como no outro, as “*Erlebnisse*” seriam as mesmas, mas distintamente designadas de acordo com a atuação da reflexão. Dentre os elementos constitutivos do *Ego*, aquele que Sartre se dedica mais a explicar é o de *estado*. Retome-se, a rigor, essa análise, na tentativa de apreender como se dá a atuação da reflexão nessa complexa teoria.

No fluxo das consciências instantâneas, um *estado* é algo que aparece à consciência reflexiva, é-lhe presente diante do olhar²⁰⁷. Ele não é, contudo, imanente e certo, afinal, ao mesmo tempo, há outras consciências instantâneas que aparecem através desta consciência refletida e que não fazem parte dela. A todo instante pode se manifestar uma consciência que o contrarie (é o que acontece, p.ex., quando alguém descobre que ama alguém que acreditava anteriormente odiar). Mais uma vez, recorrendo ao escopo fenomenológico, Sartre chama atenção aqui para o fato de que, no momento da consciência instantânea do sentimento que reflexivamente o *eu* designa como ódio, ocorrem conjuntamente várias outras consciências até então simplesmente ignoradas na reflexão. Assim como na visão do parque *Montsouris* há um desfile de objetos e atributos variados, também no momento da cólera há um desfile de diversas consciências (percepção dos atributos sensíveis do objeto odiado e do entorno, odores, cores, o calor da raiva, etc.)²⁰⁸. O que a reflexão ensina é que um estado não se dá como limitado a cada uma das consciências espontâneas. Ele se dá nelas e por

²⁰⁷ Sartre fala desta maneira acerca do *estado*, mas para ser fiel a sua própria teoria, talvez fosse mais adequado dizer que o *estado* não aparece, visto que só a consciência espontânea é que se manifesta. Ainda que ele se manifeste também, é apenas através dela, logo, ele mesmo não é uma manifestação. É justamente esta confusão que o filósofo francês quer evitar. Poder-se-ia daí, concluir que o *estado* é o modo como a consciência irrefletida se vê após a reflexão? Seria ele então uma sorte de “interpretação” que a consciência faz de si mesma? “*La transcendance de l’ego*” não chega a vincular os elementos desta forma, mas, assim pensados eles rendem bastante para a discussão aqui estabelecida. Num certo sentido, parece que se pode pensar, a partir do escopo sartreano, que a reflexão é criativa. Ao ultrapassar o dado para se pôr no transcendente, ela está criando algo que não é propriamente encontrado na intuição. Eis o que se pode subentender das análises que se seguem.

²⁰⁸ Sartre não dá exatamente estes exemplos, mas acredita-se ser possível inferir da sua teoria, que dentre todas as ditas consciências instantâneas, se encontram também as vinculadas aos atributos sensíveis inclusive dos objetos tais como os visados no ódio, ou noutra estado qualquer.

elas sem se reduzir a nenhuma, mas escapando a elas e afirmando com isso sua permanência.

De acordo com Sartre, o *estado* é um objeto transcendente que é dado pela reflexão como algo que já estava aí, que já era (confirmando a ultrapassagem temporal que se faz na reflexão), antes mesmo de sua aparição na consciência instantânea. Donde se conclui que na consciência reflexiva se operaria uma distinção entre *ser* e *aparecer*. O *estado* se dá não só como aquilo que já era, mas também como o que permanece no *ser* mesmo quando estou absorvido por outras ocupações, e ele já não se manifesta em nenhuma consciência instantânea, já não *aparece*. É neste ponto que o filósofo demanda uma limitação nos direitos da reflexão. A posição do *estado* constitui uma crença que se lança para uma infinidade de consciências no passado e no futuro, sem considerar que, enquanto objeto transcendente, ele está fora da consciência.

Ao mesmo tempo em que separa estes dois momentos da reflexão, colocando o *Ego*, através do *estado* e dos demais constituintes, fora da consciência, Sartre se pergunta como eles podem se relacionar entre si. Justamente aí aparecem dois temas deveras interessantes para essa investigação: pela primeira e rara vez no artigo, é mencionado o problema do corpo e, além disso, Sartre assume a “ininteligibilidade” dessa relação (o que é extremamente curioso, visto que, apesar disto, ele não abre mão da hipótese de que se pode apreender o irrefletido).

Com efeito, “o estado é dado em alguma sorte como intermediário entre o corpo (a coisa imediata) e a ‘*Erlebnis*’” (SARTRE, 2003, p. 111)²⁰⁹, mas, ele agiria de modos diferentes de cada lado da relação, da perspectiva do corpo sua ação seria causal, ele seria, p.ex., o responsável pela expressão corporal involuntária quando se encontra o objeto odiado. Em relação à consciência, entretanto, sua ação não poderia ser da ordem da causalidade; neste caso, “[...] a consciência do desgosto aparece à reflexão como uma emanção espontânea do ódio” (SARTRE, 2003, p. 111)²¹⁰. Nessa relação, as consciências espontâneas são para o estado como uma *emanação* espontânea dele.

Quando se pergunta, então, sobre como o *estado* e a consciência espontânea, ou a “*Erlebnis*”, relacionam-se, Sartre é obrigado a admitir se tratar de um vínculo mágico: “Nós reconhecemos voluntariamente

²⁰⁹ “*L'état est donné en quelque sorte comme intermédiaire entre le corps (la 'chose' immédiate) et l'Erlebnis*”

²¹⁰ “[...] *la conscience de dégoût apparaît à la réflexion comme une émanation spontanée de la haine.*”

que a relação do ódio com a ‘*Erlebnis*’ particular de repulsão não é lógica. É uma ligação mágica, seguramente. Nós quisemos, contudo, descrever somente e, além disso, se verá logo que é em termos exclusivamente mágicos que se deve falar das relações do eu com a consciência” (SARTRE, 2003, p. 111-112)²¹¹. Ora, estaria ele, então, assumindo que resta algo entre o *pré* e o *pós*-reflexão acerca do que os termos reflexivos, os conceitos filosóficos se assim se queira, não conseguem dar conta?

É bastante obscura essa passagem de “*La Transcendance de l’Ego*” e a ela se deverá retornar posteriormente, inclusive para explorar como fica a questão do corpo aí tangenciada. Pois, se é verdade que o estado é o intermediário entre o corpo e a vivência, então, para além da relação entre eu e consciência, também está em jogo o problema de como se comunicam corpo e consciência. É evidente que essa linguagem de comunicação entre ambos já não cabe mais numa filosofia fenomenológica. Ainda assim, sobram esclarecimentos a serem prestados.

Se em “*La Transcendance de l’Ego*” Sartre dedicou-se especialmente a descrever os elementos constitutivos do *ego* transcendente, em “*L’Être et le Néant*” (1943), ele se dedicou, de modo mais intenso, às descrições da *consciência* imanente. Na introdução da obra, essa característica da consciência transcendental, de ser imanente e não um transcendente como o *ego*, será vinculada a sua liberdade, isto é, a sua independência de qualquer determinação. Por conta disto ela será *nada*: não poderá ser ente (*être*) que é sempre determinado. Agora a depuração conceitual está no limiar que separa: ser e nada, liberdade e determinação, para-si e em-si.

A esse propósito, Moutinho defende que, para além destes, o dualismo fundamental da fenomenologia de Sartre é o da separação entre ser e fenômeno²¹². Conforme tal comentador, a depuração

²¹¹ “*Nous reconnaissons volontiers que le rapport de la haine à l’‘Erlebnis’ particulier de répulsion n’est pas logique. C’est un lien magique, assurément. Mais nous avons voulu décrire seulement et, au surplus, on verra bientôt que c’est en termes exclusivement magiques qu’il faut parler des rapports du moi à la conscience.*”

²¹² Cf. MOUTINHO, Luiz Damon Santos. O dualismo fundamental na fenomenologia sartreana. In: GONÇALVES, Anderson [et, al.]. **Questões de filosofia contemporânea**. São Paulo, Discurso Editorial; Curitiba: Universidade Federal do Paraná – UFPR, 2006, p. 89-95.

sartreana se dá numa espécie de “desfenomenização”²¹³ do ser. O problema das fenomenologias de Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty teria sido o de ter tomado o ser também por um fenômeno. Para Sartre, o fenômeno não pode ser originado de outro fenômeno. Fenômeno, como Husserl bem ensinara, é transcendência pura, manifestada na infinidade de aparições que sempre remetem a novas aparições. O núcleo do argumento de Sartre seria a constatação de que: “[...] aquilo que assegura a transcendência do fenômeno não pode aparecer” (MOUTINHO, 2006, p. 90).

3.2. *Reflexão e cogito em Merleau-Ponty*

Viu-se há pouco que, em Sartre, a noção de transcendental é depurada a fim de liberá-la do ego transcendente. Em “*La Transcendance de l’Ego*” ele procurou mostrar que na vida irrefletida da consciência não há posição do eu e que toda remissão ao ego é transcendente e, portanto deveria cair sob a *epoché* fenomenológica. Com isso, ele instituiu em sua filosofia uma cisão fundamental entre o fenômeno e a consciência, que radicalmente é nada. Merleau-Ponty, em contrapartida, procura estabelecer o transcendental no domínio do vivido que, no caso sartreano, ainda era pensado, apesar de tudo, como um conjunto de operações constitutivas.

A diferença entre Sartre e Merleau-Ponty não está em considerar um “excesso” (de ordem reflexiva) a unificação da consciência no objeto transcendente. De fato, na concepção merleau-pontyana a percepção também é um excesso. Ademais, também para ele, a reflexão pode ser considerada como criativa, por estabelecer uma diferença em relação ao plano irrefletido. Com sua teoria, contudo, Sartre parece acreditar ter encontrado um caminho para o conhecimento do irrefletido na possibilidade de se descortinar a consciência transcendental que constitui o ego empírico no mundo, com seu eu físico e psicofísico. O ego (com seus dois lados, o *Je* e o *Moi*) deve, para ele, ser rendido pela *epoché*, constituindo esse o único modo de recondução possível ao âmbito puro do transcendental.

Nesse sentido, Sartre deve ser pensado aqui como uma espécie de antimodelo em relação à proposta merleau-pontyana. É como se a interpretação dos conceitos de *intencionalidade da consciência* e *transcendência* fosse tomada em sentidos opostos em cada caso. Para

²¹³ No caso do referido artigo, o autor usa o termo “fenomenização” do ser; esta é uma derivação que se pode fazer.

Sartre, a característica da consciência de ser sempre *de* algo — o que ele entende ser a filosofia da transcendência de Husserl — lança-a numa via ameaçadora. Ela traduz a necessidade para a consciência de existir como outra coisa além de si mesma, d’onde a reflexão porá o ego como unificador dos seus estados e ações. Por isso, a necessidade de “purificação da consciência”, para ele:

[...] ela é clara como um grande vento, não há mais nada nela, salvo um movimento de fuga, um deslizamento para fora de si; se entrasseis “numa” consciência, o que é impossível, seríeis tomados por um turbilhão e lançado para fora, próximo da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem “dentro”; ela não é nada além do fora de si mesma e é fuga absoluta, esta recusa de ser substância que a constitui como uma consciência (SARTRE, 2003, p.88)²¹⁴.

Sartre fica entre duas alternativas: ou se opera no âmbito de um ego fictício, criado por uma espécie de reflexão impura, ou se purifica essa reflexão em nome de uma consciência sem ego, impessoal, em que radica o lugar do irrefletido que, paradoxalmente, pode ser explorado numa reflexão pura. Dessa contradição Merleau-Ponty não parece padecer. Não há reflexão pura o suficiente para dar conta do irrefletido e, embora seja possível dizer que ambos concordem com o fato de que não há necessidade de se “duplicar” o eu empírico num *eu transcendental* que unificaria os estados de consciência, não é no mesmo sentido que eles resolvem essa diplopia. Enquanto Sartre a reforça de certo modo, já que mesmo despersonalizando a consciência ele mantém o dualismo²¹⁵, Merleau-Ponty por sua vez, desde os primeiros escritos, segue a trilha de fazer o *cogito* imiscuir-se nesse transcendental. Por isso ele admitirá a existência de um *cogito tácito* para quem a empreitada reflexiva adquire sentido sem, no entanto, poder ser levada a cabo de maneira absoluta.

²¹⁴ “*Du même coup, la conscience s’est purifiée, elle est claire comme un grand vent, il n’y a plus rien en elle, sauf un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi; si, par impossible, vous entriez ‘dans’ une conscience, vous seriez saisi par un tourbillon et rejeté au-dehors, près de l’arbre, en pleine poussière, car la conscience n’a pas de ‘dedans’; elle n’est rien que le dehors d’elle-même et c’est cette fuite absolue, ce refus d’être substance qui la constituent comme une conscience.*”

²¹⁵ Que desembocará no dualismo fundamental de sua ontologia em “O ser o e o nada”, tal como mostra Moutinho em seu artigo já citado.

Aquele que, para Sartre, é o campo da reflexão impura, seria para Merleau-Ponty o terreno fértil e, ademais, o único viável para uma reflexão radical. Isso graças à ambiguidade constitutiva do *cogito* e, por conseguinte, da reflexão acerca dele. Ocorre que na raiz de todas as nossas experiências e reflexões está um ser que se reconhece imediatamente. No entanto, aquelas transcendências que lhe são constitutivas (mundo, outro, linguagem e tempo), assim o são porque ele as ignora ao mesmo tempo em que afirma sua existência. Esta ignorância, contudo, não é total: ela ainda é um signo e fornece uma ciência primordial de todas as coisas. O mesmo vale para os pensamentos. O pensamento coloca nas coisas aquilo que em seguida encontra nelas, por isto, “todo pensamento de algo é ao mesmo tempo consciência de si, na falta do que ele não poderia ter objeto” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 430)²¹⁶.

Sou eu que reconstituo o *Cogito* histórico, sou eu que leio o texto de Descartes, sou eu que reconheço ali uma verdade imperecível e, no final das contas, o *Cogito* cartesiano só tem sentido por meu próprio *Cogito*, eu nada pensaria nele se não tivessem em mim mesmo tudo aquilo que é preciso para inventá-lo (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 429)²¹⁷.

Como bem ressalta Dias, a consciência só é saber de si depois de aplicada a reflexão, antes disso ela é um ser que vive no mundo. Logo, uma vez efetuada a reflexão, ela não pode ignorar, se quiser se conhecer, que é um acontecimento, fática, irreflexiva, contingente (DIAS, 1989, p. 49) A autora defende que, em Merleau-Ponty, refletir é o mesmo que retornar à experiência perceptiva (originária) e vice-versa. A vida perceptiva só seria acessível na reflexão, só aí se tornaria consciente de si, mas, o diferencial da reflexão radical seria a consciência de sua origem irrefletida, o que responderia ao conclave husserliano de tentar dizer a experiência pré-predicativa. Contudo, não deixaria de ser estranha esta tentativa de mergulhar no antepredicativo via reflexão, que é, por excelência, predicativa, conceitual. Logo, segundo a autora, “o retorno à experiência perceptiva conduz-nos ao

²¹⁶ “*Toute pensée de quelque chose est en même temps conscience de soi, faute de qui elle ne pourrait pas avoir d’objet.*”

²¹⁷ “*C’est moi qui reconstitue le cogito historique, c’est moi qui lis le texte de Descartes, et en fin de compte le cogito cartésien n’a de sens que par mon propre cogito, je n’en penserais rien si je n’avais en moi-même tout ce qu’il faut pour l’inventer.*”

problema do começo da reflexão” (DIAS, 1989, p. 52)

É nesse sentido que o capítulo sobre o *cogito* de PhP começa com a análise do *cogito* cartesiano. Não se pode esquecer que o passo inicial que leva Descartes à descoberta da primeira verdade de seu sistema é o da dúvida sobre os sentidos. A experiência perceptiva é aí posta em cheque, mesmo que Descartes reitere que não se trata de duvidar da capacidade de sentir, mas sim das informações que os sentidos fornecem. Merleau-Ponty proporá uma espécie de inversão da reflexão cartesiana: não se tratará mais de afirmar que tenho a certeza de que penso, ainda que se possa duvidar do que sinto, tampouco tenho a certeza de que existo garantida pelo pensamento. Penso que sinto, por antes sentir.

Como bem afirma Dias, em Merleau-Ponty, ao contrário de Descartes, o sujeito que sabe que pensa não se confunde com o pensamento (DIAS, 1989, p. 90). O que ele constata é que, se a dúvida é um procedimento que pode (e mesmo deve, no sistema cartesiano) ser sempre reiterado, é porque nada a abafa e, embora ela me indique a certeza de pensar, nenhum pensamento é capaz de suprimi-la totalmente. O que será explorado nos próximos parágrafos é como Merleau-Ponty constrói esse conceito de *cogito tácito* e em que sentido ele se vincula ao problema do irrefletido e da reflexão.

3.2.1. *Cogito e a noção de corporeidade*

Conforme já explorado no parágrafo do capítulo anterior sobre o corpo como termo da redução, enquanto origem de nossas transcendências, na medida em que ele me situa na existência e determina o modo como estou condenado a ser, pode-se afirmar que o *cogito tácito* radica em Merleau-Ponty num *cogito corpóreo*, fazendo-se necessário o aprofundamento dessa noção de corporeidade para compreender a subjetividade erigida em sua filosofia. Ademais, não apenas porque na PhP, quanto à exposição, o capítulo sobre o corpo é anterior ao do *cogito* — indicando que, ao menos do ponto de vista metodológico, há uma dependência entre estes termos —, mas também porque é aí que aparece, pela primeira vez, o conceito de *ser no mundo*, tal como o filósofo francês dele se apropria, que para compreender como ele constrói seu conceito de subjetividade será importante aprofundar a investigação acerca da noção de corpo.

Mesmo Descartes já sabia que a pergunta “o que eu sou?” é, ordinariamente, respondida com a definição aristotélica de “animal racional”; ademais, ou mais vulgarmente ainda, ao se por tal questão,

costuma-se instantaneamente pensar o sujeito enquanto uma mescla de espírito/alma/mente e corpo. Essa referência à resposta do “senso comum” para a reflexão acerca do que somos indica a importância do conceito de corporeidade na reflexividade do *cogito*. Em geral, seja para desvincular a dependência da definição da subjetividade de qualquer atributo corpóreo, seja o caso contrário, fato é que não se pode desviar desse problema quando se efetua tal reflexão.

É isso que a segunda das “Meditações Metafísicas” ressalta, isto é, que na atitude natural (e não na atitude naturalista teórica, para lembrar as distinções do primeiro capítulo) o sujeito se vê como pertencendo, ou estando “num corpo”, e embora possa acreditar que seu espírito dele independa, essa tese fica sempre relegada ao plano religioso, sendo computada mais como um ato de fé do que um conhecimento propriamente ou uma autoapreensão. Fora desse contexto, é fato que se apreende em seu corpo e nem sempre consegue distinguir bem o que vem dele e o que vem de um autocontrole no que tange suas ações, sentimentos e pensamentos. Acredita-se que sentimentos como o da fome, por exemplo, se originam do corpo, mas atribuí-se o padecimento causado pela sensação a qualquer coisa que se compreende como sendo um ‘eu’.

É essa relativa obscuridade da autoapreensão que a tradição cartesiana visa esclarecer. Segundo Merleau-Ponty²¹⁸, ela representa a tentativa da atitude reflexiva em purificar estas noções de corpo e alma na busca por uma clareza, dentro e fora da subjetividade — transparência de um objeto sem dobras e de um sujeito que é apenas aquilo que pensa ser. Assim, “[...] o objeto é objeto do começo ao fim, e a consciência é consciência do começo ao fim” e só há dois sentidos bem distintos da palavra “existir”, ou se existe como coisa, ou se existe como consciência. A experiência do corpo, entretanto, revela-se, de acordo com ele, um modo ambíguo de existência. Caso se tente pensá-lo como processos em terceira pessoa, percebe-se que as suas “funções” — visão, sexualidade, motricidade — não podem se ligar entre si e ao mundo exterior por relação de causalidade.

Como explorado anteriormente, há sempre mais em jogo na afetividade do que meramente a reprodução da espécie (apenas para fixar o caso da sexualidade); no desejo sexual, reproduzimos a dialética do senhor e do escravo, o que faz com que o amor e o pudor tenham significações metafísicas e a sexualidade seja também existencial.

²¹⁸ Sobre isso Cf. as conclusões do capítulo “*Le corps comme expression et la parole*” de PhP in: MERLEAU-PONTY, 2005, p. 240-241.

Nossas funções, alega o autor, estão confusamente retomadas num único drama. Logo, o corpo não é um objeto como os demais, e a consciência que tenho dele não pode ser a de um pensamento que o decompõe e que me dá uma ideia clara.

Sua unidade é sempre implícita e confusa. Ele é sempre outra coisa que isso que ele é, sempre sexualidade ao mesmo tempo que liberdade, enraizado na natureza onde, ao mesmo tempo, se transforma pela cultura, jamais fechado sobre si mesmo e jamais ultrapassado (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 240)²¹⁹.

Seja o meu próprio corpo ou o corpo do outro, o que Merleau-Ponty constata é que o conceito de *corpo humano* só pode ser por mim conhecido por que o vivo também, retomo por minha conta o drama que o transpassa. *Sou*, afirma ele, meu corpo, na medida em que tenho um saber adquirido e meu corpo é um *sujeito natural*, um esboço de meu ser total. “Assim a experiência do corpo próprio se opõe ao movimento reflexivo que destaca o objeto do sujeito e o sujeito do objeto e que nos dá apenas o pensamento do corpo, ou o corpo em ideia e não a experiência do corpo e o corpo em realidade”²²⁰.

É a partir desse questionamento em relação ao descompasso entre o resultado encontrado pela análise reflexiva e a experiência do corpo próprio que Merleau-Ponty, ao fechar o capítulo sobre “O corpo como expressão e a fala”, ressalta um aspecto curioso da filosofia cartesiana: a brecha que ele abre, na troca de cartas com a princesa Elisabeth, para aceitar “pacificamente nossa condição irracional”. É que Descartes precisa assumir essa diferença muito cara ao autor de PhP, entre o “saber” do corpo e o “conhecimento” que se tem dele. Obviamente que ele faz com que o ‘saber’ que se tem do corpo (por ser um corpo) esteja à mercê de um ‘conhecimento’ por ideias; mas, em sendo Deus, no sistema cartesiano, o “autor racional de nossa situação de fato”, Descartes teria encontrado uma garantia transcendente que liberaria de ter de sustentar a razão, para agirmos e pensarmos no

²¹⁹ “*Son unité est toujours implicite et confuse. Il est toujours autre chose que ce qu’il est, toujours sexualité en même temps que liberté, enraciné dans la nature au moment même où il se transforme par la culture, jamais fermé sur lui-même et jamais dépassé.*”

²²⁰ “*Ainsi, l’expérience du corps propre s’oppose au mouvement réflexif qui dégage l’objet du sujet et le sujet de l’objet, et qui ne nous donne que la pensée du corps ou le corps en idée et non pas l’expérience du corps en réalité.*”

mundo. Ele chega mesmo a admitir que uma vez que se tenha alcançado o conhecimento dos princípios da metafísica “[...] seria muito nocivo ocupar com frequência o entendimento em meditar sobre eles” (DESCARTES in: MERLEAU-PONTY, 2005, p. 241). Essa espécie de “irracionalidade” do *saber* de si é o buraco deixado na filosofia cartesiana no qual desde o início Merleau-Ponty quis se atirar. Ele procurou ver se justamente ela não consistiria em assumir a contradição entre uma sorte de “conhecimento vital” — ou a chamada “inclinação natural” —, que “nos ensina a união da alma e do corpo”, em relação à “luz natural”, que nos ensina a distinção²²¹. A análise do pedaço de cera da segunda meditação constitui um terreno fértil para as investidas merleau-pontyanas. Lá, Descartes não se ocupava de saber exatamente o que é o perceber, mas sim, o que é o objeto percebido, ou, mais precisamente, perguntava-se: o que são corpos?

Como em tal momento de sua meditação, a existência destes ainda não fora provada, tratava-se aí de uma divagação ‘frouxa’, fora dos “justos limites da verdade”. No instante em que percebemos este pedaço de cera, “todas as coisas que podem fazer conhecer distintamente um corpo encontram-se neste” (DESCARTES, 2000, p. 50). Quais seriam estas coisas ou estes atributos? A doçura do mel, o aroma das flores, sua cor, sua figura, sua grandeza, seus atributos táteis de dureza, temperatura, o som que produz ao ser tocado fortemente, enfim, aquilo que se costuma designar por qualidades sensíveis ou impressões puras. Ora, segundo ele, nada destas sensações, cuja causa comumente atribui-se a tal objeto — nesse caso, o pedaço de cera — são-lhe necessárias; ao contrário, elas são contingentes e cambiantes — e eis que Descartes se vale da boa e velha distinção aristotélica: essência e acidente —, e se se pode dizer que *a mesma cera permanece* depois da ‘prova de fogo’ deve haver algum atributo essencial que lhe garanta a subsistência — bem se sabe que, para Descartes, trata-se da *extensão*, único que não é *sentido* e só pode ser concebido pelo entendimento²²².

²²¹ “*Cette connaissance vitale ou cette ‘inclination naturelle’ qui nous enseigne l’union de l’âme et du corps, quand la lumière naturelle nous en enseigne la distinction, il paraît contradictoire de la garantir par la véracité divine qui n’est autre chose que la clarté intinsèque de l’idée ou ne peut en tout cas authentifier que des pensées évidentes. Mais la philosophie de Descartes consiste peut-être à assumer cette contradiction*” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 68)

²²² Descartes resolve este impasse com o acréscimo do juízo à percepção — postura duramente criticada por Merleau-Ponty.

É de se notar então que a sensação se torna, paulatinamente, um conceito cada vez mais confuso. Ora, tudo o que anteriormente se compreendia como copertencendo ao sentir e ao objeto, não passa de um feixe de atributos dispersos que sequer se sabe a quem compete: se à cera ou ao sujeito que percebe! Para Descartes, dado o seu caráter contingente, a sensação não pode mais ser a base da percepção, na verdade, de acordo com ele, a ação pela qual se percebe “[...] não é nem uma visão, nem um toque, nem uma imaginação, e nunca o foi, conquanto o parecesse anteriormente, mas somente uma inspeção do espírito [...]” (DESCARTES, 2000, p. 51-52). Consagra-se aqui uma definição e um uso (filosófico) da percepção — e de corpo posteriormente — que não pode, apesar de todo encadeamento lógico, de toda *evidência*, ser reconhecido na experiência perceptiva como tal, que está totalmente desarranjado em relação a ela. Não é que Merleau-Ponty venha a desmistificar esta complexidade da sensação; contudo, ele entende ser problemático este modo um tanto *desajeitado* como Descartes, e uma boa parte de outros pensadores, tentou dirimi-la, afinal, “para a percepção, não há mais cera quanto todas as propriedades sensíveis desapareceram, e é a ciência que supõe ali alguma coisa que se conserva” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 57)²²³.

A uma afirmação como essa de Merleau-Ponty, Descartes responderia tratar-se de um *erro de juízo*. É que, para filósofos como ele, se não se reconhece na experiência *evidências* como a de que os corpos são *res extensa*, isso é apenas mais uma confirmação de que a dispersão das sensações somente pode ser pensada numa unidade se acrescemos juízo à percepção. Já o título da segunda “Meditação” é bastante emblemático: “Da natureza do espírito humano e de que ele é mais fácil de conhecer do que o corpo” (DESCARTES, 2000, p. 41). Ser “mais fácil” ou “mais simples” é algo de importância extrema para Descartes: trata-se das coisas que, de acordo com a definição das “Regras para orientação do espírito”, podemos “[...] ver por intuição à primeira vista e em si mesmas, sem dependência de nenhuma outra, mas nas próprias experiências ou graças a uma luz que nos é inata” (DESCARTES, 1999, p. 34). Se a alma é o mais simples e o primeiro a ser conhecido, então todas as faculdades que, neste momento, pensamos ser atribuídas ao corpo, dentre elas a do “sentir”, devem ser subsumidas ao ato de pensamento, atributo essencial da alma. Consequentemente, na

²²³ “*Pour la perception, il n’y a plus de cire quand toutes les propriétés sensibles ont disparu, et c’est la science qui suppose là quelque matière qui se conserve.*”

análise do pedaço de cera, a ação de percebê-lo é uma inspeção do espírito, a qual pode ser de sensações confusas e dispersas de todos os seus atributos contingentes, ou clara e distinta, de acordo com a *atenção que a ela dedico* (DESCARTES, 2000, p. 51-52).

Merleau-Ponty, no entanto, questiona se, talvez, tal análise não possa, em verdade, querer dizer que a razão estaria enraizada na natureza. Nesse caso, a “inspeção do espírito” não constituiria, portanto, um “descer” à natureza, ao contrário, ela é que “subiria” até o conceito²²⁴. Ora, propõe ele, o que falte talvez seja compreender a real função do juízo na percepção²²⁵; a análise do pedaço de cera pode significar que a razão não está escondida, mas enraizada na natureza. Acreditar que “[...] a percepção é um juízo que ignora suas razões [...]” é o mesmo que sub-repticiamente assumir que o objeto se dá como todo e unidade antes de se apreender a lei inteligível, ou por outras, que a cera não é originariamente uma extensão flexível. Talvez, mais radicalmente ainda, aposta Merleau-Ponty, trate-se de admitir que a percepção não seja tributária de um *eu penso* que a constitua, mas que esse seja constituído tardiamente por uma operação primitiva pré-objetiva. Se for verdade que em Descartes é o juízo que constitui percebido, também é verdade que esse não é anterior a percepção mesma e parece sair dela. Da perspectiva do problema da corporeidade, esse hiato entre a *inclinação natural* e os ensinamentos apreendidos pelo entendimento, ele admite que a união de corpo e alma se trata de um conhecimento

²²⁴ “*Peut-être n'avons-nous pas encore compris la vraie fonction du jugement dans la perception. L'analyse du morceau de cire voudrait dire, non pas qu'une raison est cachée derrière la nature, mais que la raison est enracinée dans la nature ; l'inspection de l'esprit ne serait pas le concept qui descend dans la nature, mais la nature qui s'élève au concept.*” (MERLEAU-PONTY, 2005, P. 67)

²²⁵ Vale lembrar que essa interpretação da filosofia cartesiana aparece na introdução de PhP, no capítulo sobre “Atenção e juízo”, no qual Merleau-Ponty se detém numa análise das teorias intelectualistas acerca da percepção e onde ele investe duras críticas à hipótese presente na maioria delas de que a percepção seria na verdade construída desde um âmbito judicativo que lhe desse sentido ou lhe organizasse, como é o caso, por exemplo, no sistema kantiano, em que o múltiplo do sensível depende da organização sintética do entendimento, por meio dos conceitos e juízos. Tal como é possível observar na leitura de Descartes aí proposta, tratar-se-ia de um caso especial, no qual seria possível encontrar uma brecha para se pensar essa ‘constituição judicativa’ do percebido como passiva, como feita na própria percepção, antes que lhe fosse necessário atribuir a uma consciência transcendental.

vital, ao passo que a luz natural ensina sua distinção. Descartes assume esta contradição dizendo que o entendimento é incapaz de conhecer esta união, cabendo à vida fazê-lo.

É nesse sentido que o enigma do corpo é um índice da tese merleau-pontyana da reflexão e do *cogito*. É como se essa experiência ambígua que se tem da corporeidade, especialmente quando se ensaia apreendê-la enquanto lugar da reflexão acerca de nossa subjetividade, ecoasse no próprio âmbito do refletido. E mesmo nos casos mais clássicos de análise reflexiva, tais como o cartesiano, Merleau-Ponty reencontra o que considera a tarefa radical da reflexão filosófica. Segundo ele, sua função é recolocar esta evidência irresistível, da qual falou Descartes, que reúne numa verdade absoluta momentos separados do presente e passado no campo da experiência privada onde ela surge, e de esclarecer seu nascimento.

O corpo é o palco do drama da existência, e a ambiguidade que o faz ser ao mesmo tempo corpo objetivo e corpo fenomenal é o dilema primordial, porque um não envolve o outro como se o segundo fosse um espírito transparente que vivesse no primeiro. Se assim fosse, não haveria o paradoxo cartesiano, nem os paradoxos mais íntimos manifestados não só nas patologias psíquicas, mas que remontam à dialética das três ordens na qual o comportamento se manifesta. *Sei* de mim então, naquele sentido de *saber* de nossa *inclinação natural*, enquanto esse *sujeito natural* que eu *sou*, na medida em que *sou* corpo. Corpo que, no geral, atua desde um *eu posso* mover-me e é determinado de acordo com minha vontade; corpo de onde se originam meus empreendimentos linguísticos, e desde onde elaboro, portanto, o mundo da cultura – mas também corpo objetivo e biológico que cobra seu preço quando menos espero. Na obra “Agora é que são elas”, do literato curitibano Paulo Leminski, encontra-se um trecho que traduz esses mínimos dramas íntimos manifestados pela existência corporal. Com efeito, num dado momento, o personagem sem nome, narrador da ficção, assevera:

Senti uma dor na barriga, e filosofei: tenho que cagar.

Levantei, pedi licença ao professor, e saí da sala em direção ao banheiro, por aquele corredor como uma tripa, que serpenteava pela casa até o cu de uma privada. O chão era uma areia movediça de papéis cagados, camisas-de-vênus cheias de porra, paninhos vermelhos de menstruação, boiando no vômito e no mijo. Sentei na privada sem tampa, encaixando a bunda naquela roda gelada, e caguei,

caguei como um deus, caguei com o fervor de Jesus suando sangue no Horto das Oliveiras. Bem na minha frente, a janelinha estava aberta, e eu podia ver um pedacinho do céu estrelado. *Como não tinha nada pra ler, e quando a gente caga a gente precisa ler pra esquecer que é bicho*, comecei a observar a massa de estrelas que me era dado ver. (LEMINSKI, 1984, p. 57-58)²²⁶

O que se procurou ressaltar anteriormente, quando se tratou da temática da corporeidade, remontava ao fato de que na existência ambígua do corpo em *corpo fenomenal* e *corpo objetivo*, radica-se a origem das transcendências do sujeito, sendo, portanto, a redução em Merleau-Ponty um refletir a partir do corpo e que a ele reconduz. O que deve ser compreendido agora, com a retomada dessa temática, remete-se à possibilidade da reflexão radical e do conceito de *cogito* que dela se origina. Por isso, também, na elucidação desse conceito, está em jogo o problema da reflexão tal qual concebido aqui. Conforme a leitura de Isabel Matos Dias, o corpo é o lugar do anonimato da subjetividade, ele é descoberto enquanto tal pela reflexão, as funções orgânicas demonstram a dependência a uma vida pré-reflexiva e é o corpo que se expressa na fala para constituir o mundo cultural e a vida refletida. A vida cultural é, segundo ela, o reflexo do irrefletido, do pré-pessoal em que o sujeito está assentado (DIAS, 1989, p. 118)²²⁷.

O trecho há pouco citado da obra de Leminski retoma a intimidade desse drama²²⁸ da existência humana. Ressalva seja feita, ainda que se trate de uma exploração aparentemente psicológica relativa à tendência ao “envergonhamento” a respeito das demandas da existência biológica, nem por isso ele deixa de reiterar um drama metafísico, de ser um sintoma dele²²⁹. O uso do termo “metafísico” aqui

²²⁶ Grifo nosso.

²²⁷ O problema desse modo de pensar é que ele deixa a entender que há uma espécie de correspondência entre o refletido e o irrefletido que poderia abrir a possibilidade de se abarcar o segundo — hipótese desafiada por Merleau-Ponty. É interessante, entretanto, ressaltar que, de fato, como será demonstrado ao longo desse parágrafo, junto com a questão do transcendental, a da reflexão (e da relação reflexão-irrefletido-sujeito) também está contida no problema da corporeidade.

²²⁸ O próprio Merleau-Ponty usa o termo “drama” em “*Le corps comme être sexué*”.

²²⁹ Num outro trecho anterior da obra, Leminski também já expressara intensamente o drama que o “real”, isto é, a objetividade na qual se insere nosso

se vincula ao modo como Merleau-Ponty o utiliza em “*Le corps comme être sexué*”, para dizer que o desejo e o pudor têm uma “significação metafísica”. Eles também, assim como no caso do trecho leminskiano, são o sintoma da ambiguidade constitutiva do sujeito corpóreo e, ainda mais propriamente, remontam ao drama de se ter o corpo próprio reconhecido como “corpo objetivo” e, portanto, como objeto.

O que se pretende reforçar aqui, da perspectiva de uma interpretação da filosofia merleau-pontyana, vai num sentido inverso em relação à literatura de comentário acerca do autor (sem, contudo, negar a pertinência dessa direção). Esse sentido geral é exemplificado por Geraets na introdução de “*Vers une nouvelle philosophie transcendantale*”; com efeito, ele reconhece haver duas camadas em SC: a descrição dos comportamentos animais e humanos e a reflexão sobre certas noções-chaves. A primeira teria sido frequentemente resumida por comentadores; a segunda, por sua vez, de nível mais profundo, teria, em larga medida, escapado a eles (GERAETS, 1971, p. 2).. Trata-se aqui, obviamente, dos primórdios dos estudos da obra de Merleau-Ponty, e ele não se equivoca ao afirmar que é impossível compreender o terceiro capítulo, especialmente os parágrafos sobre “a estrutura em física”, sobre “as estruturas vitais” e sobre “a ordem humana”, sem se efetuar uma reflexão consistente sobre as noções de forma ou de estrutura. Tampouco se equivoca ao dizer que a questão subjacente ao quarto capítulo, a saber, as relações entre alma e corpo e sobre a consciência perceptiva concernem à natureza mesma da reflexão filosófica (GERAETS, 1971, p. 2).

Ao fazer essa análise crítica, o comentador se insere numa tendência bastante comum e, certamente, pertinente, de se ocupar com o que se pode chamar de “des-objetificação” do comportamento e do corpo humano — uma sorte de crítica ao reducionismo científico que

corpo material impõe a nossa existência naquilo que o dr. Propp, analista do personagem narrador, entendia como cura: “Propp não. Ele era médico. Queria curar. Quer dizer, dizer NÃO ao real, que quer a doença. Não à inexorável lógica última e suprema de todas as coisas e de todos os processos, aquela coisa que quer que a pedra caia quando jogada pra cima, o que quer que seja que quer que as flores nasçam na primavera e no inverno a gente tenha que usar cinco (ímpar!) roupas sobre o peito” (LEMINSKI, 1984, p. 12). O que se descobrirá na sequência do texto, e que também o narrador leminskiano descobre num dado momento, é que mesmo o “real” é, em verdade, uma apropriação linguística, isto é, uma *expressão* que retoma o mundo e o corpo desde a fala enquanto um comportamento.

visa explicá-lo desde uma perspectiva estritamente materialista. Tal crítica, embora necessária, costuma ofuscar o sentido inverso do problema do reducionismo científico, que é justamente o caminho que segue o *intelectualismo*, caindo num reducionismo espiritualista. Enfim, o que se quer chamar atenção aqui é que há em Merleau-Ponty essa *encarnação da consciência*, e que isso significa dizer que, a despeito da tendência em obliterar a existência biológica, ela conta não só para a constituição, mas também para o problema da reflexão filosófica de um modo muito íntimo, na medida em que o paradoxo do corpo próprio é típico do paradoxo do *cogito tácito* e da própria reflexão radical.

Nesse mesmo sentido, segue também a interpretação De Waelhens ao negar que *meu* corpo seja definido pelos elementos químicos e pelo organismo fisiológico examinado pelo cientista. Segundo ele, o corpo, do qual a subjetividade humana é a alma e instaura sentido, é a manifestação de uma forma bastante elaborada desses elementos, retomando-os como componentes longínquos e já várias vezes reintegrados (DE WAELHENS, 1978, p. 117)²³⁰. Esse é, aliás, todo o sentido da dialética das três ordens proposta em SC, conforme já visto anteriormente. Que essa retomada seja uma retomada da ordem simbólica, isso, entretanto, não deve ofuscar o valor que a ordem sincrética de nossos comportamentos mais animais tem para a composição da estrutura do comportamento humano. Ela não pode ser suprimida; ademais, talvez seja justamente essa tensão entre impossibilidade de retornar a tais componentes em “si mesmos” e a impossibilidade de suprimi-los que interdite a transparência, seja para o conhecimento do *corpo objetivo* ou do *corpo fenomenal*.

Ora, é bem verdade que Merleau-Ponty afirma que “a existência corporal que se funde através de mim sem a minha cumplicidade é apenas o esboço de uma verdadeira presença no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 204)²³¹, mas não se deve deixar que esse ‘apenas’

²³⁰ “Mais, d’autre part, ceci reste aussi tout à fait conforme à la doctrine du corps que nous avons soutenue. Il n’est pas vrai, en effet, que les éléments chimiques et l’organisme physiologique examinés par le savant définissent mon corps ou même, à proprement parler, qu’ils en soient une partie immédiate. Car le corps, dont la subjectivité humaine est l’âme instaure le sens, — qui est donc véritablement mon corps — manifeste déjà par lui-même une forme très élaborée dont les éléments du chimiste et l’organisme du physiologiste demeurent des ingrédients lointains et déjà plusieurs fois intégrés.”

²³¹ “L’existence corporelle qui fuse à travers moi sans ma complicité n’est que l’esquisse d’une véritable présence au monde.”

engane: esse esboço é inultrapassável e talvez nunca se chegue à obra prima final. Nesse sentido, ele afirmará logo na sequência: “[...] nem o corpo *nem a existência* podem passar pelo original do ser humano, já que cada um pressupõe o outro e que o corpo é a existência imobilizada ou generalizada e a existência uma encarnação perpétua” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 204)²³². Em verdade, o corpo está em relação de *expressão* com a subjetividade, por isso, o autor afirmará enfim que ele é o “espelho de nosso ser”, um “*eu natural*”, “de sorte que jamais sabemos se as forças que nos dirigem são as suas ou as nossas — ou antes, elas jamais são suas ou nossas inteiramente” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 210)²³³.

A questão é que, afirmar que vida corporal ou carnal e o psiquismo estão em relação de *expressão* recíproca, embora seja válido para excluir o pensamento causal no que tange às investigações acerca do comportamento, não quer dizer que o corpo seja invólucro transparente do espírito. Os sintomas de algumas patologias exemplificam para Merleau-Ponty essa relação, assim como acontece no sono. Nele há ainda um poder de “minha consciência”, eu decido que é hora de dormir, porém, esse poder, alega o autor, limita-se à imitação. Eu cumpro o ritual de quem vai se deitar e com meu corpo imito alguém que dorme, o sono vem então e se assenta nessa imitação, para que eu me torne aquilo que fingia ser: “essa massa sem olhar e quase sem pensamentos, cravada em um ponto do espaço e que só está no mundo pela vigilância anônima dos sentidos” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 202)²³⁴. É justamente este último elo que torna possível o despertar.

Essa metamorfose é a mesma que acontece na doença, como no caso da afonia, em que, a despeito da liberdade que em geral é vinculada ao ato de fala (ou de cala), o doente, não ficou mudo, mas também não pode falar²³⁵. O movimento do corpo, conclui Merleau-Ponty, *exprime*

²³² “*Ni le corps ni l’existence ne peuvent passer pour l’original de l’être humaine, puisque chacun présuppose l’ature et que le corps est l’existence figée ou généralisée et l’existence une incarnation perpétuelle.*”

²³³ “*Pourquoi notre corps est-il pour nous le miroir de notre être, sinon parce qu’il est un moi naturel, un courant d’existence donné, de sorte que nous ne savons jamais si les forces qui nous portent sont les sinnes ou les nôtres entièrement.*”

²³⁴ “[...] *cette masse sans regard et presque sans pensées, clouée en un point de l’espace, et qui n’est plus au monde que par la vigilance anonyme dès sens.*”

²³⁵ Merleau-Ponty se vale aqui do caso estudado psicanaliticamente em que uma moça que foi proibida de ver seu amor perde a fala. a afonia, já fora detectada na infância, após um pavor violento e, numa interpretação freudiana, é pensada

as modalidades da existência, mas não como um signo aponta de longe sua significação, pois, aqui ele é habitado por ela; ele é aquilo que significa. O corpo do doente não imita um drama ‘interno’. A afonia não é uma manifestação, não é se calar: só se cala quando se pode falar; mas também não é uma paralisia, pois se tratada psicologicamente pode ser curada. Ela não é um silêncio preparado ou desejado.

Com isso se evidencia o paradoxo fundamental da reflexão radical: o *cogito* nunca é transparente para si mesmo, pois sua origem é ambígua e descontraída, e toda tentativa de se traduzir o “real” e se esclarecer a distinção que separa o objetivo do subjetivo é sempre vã. O “tecido real” de que somos compostos é tramado com os fios da matéria, mas segundo uma trama simbólica tão cerrada que nos é impossível desvendar totalmente.²³⁶

como na fase oral do desenvolvimento da sexualidade, mas, para o filósofo o que se ‘fixou’ na boca, além da existência sexual, são as relações com o outro, das quais a fala é o veículo, ela é a função do corpo mais estreitamente ligada à coexistência. Segundo ele, a afonia representa a recusa da coexistência. E a doente pode romper com a vida, se não puder mais deglutir os alimentos, o movimento de existência se deixa penetrar pelos acontecimentos e os assimila, ela não pode ‘engolir’ as proibições impostas a ela. No passado, a iminência de morte rompia violentamente a coexistência; agora, a proibição restaura a situação figurativamente. Isso até poderia se ligar à história de sua libido, mas a significação sexual dos sintomas conduz ao que eles significam mais geralmente em relação ao passado e ao futuro, ao eu e ao outro, em relação às decisões fundamentais da existência (cf. *Le corps comme être sexué*. In.: MERLEAU-PONTY 2005, pp. 198-202).

²³⁶ Essas reflexões põem em cheque, junto com a clareza da distinção entre sujeito e objeto, corpo e espírito, aquela que se pretende entre “imaginário” e “real”, questão tão bem explorada na psicanálise e na literatura de modos distintos. E é na literatura de Leminski que, mais uma vez, se encontra um exemplo que a um só tempo questiona essa fronteira e ainda o próprio uso que a ciência pretende dessa clareza. Com efeito, a narrativa faz a seguinte proposta ao leitor: “Agora, imagine-se uma estrela feita de matéria tão densa que a quantidade dessa matéria suficiente para encher uma caixa de fósforos pesasse 10000 milhões de toneladas. Nem mesmo a 1080 milhões de quilômetros por hora — a velocidade da luz — seria possível vencer a absoluta força de gravidade dessa estrela. A própria luz, com seus 300000 quilômetros por segundo, estaria sujeita a essa força, o que tornaria essa estrela para sempre invisível. Existem estrelas assim.” (LEMINSKI, 1982, p. 23). Husserl, ao proclamar a fenomenologia uma ciência intuitiva, já vislumbrava esse suposto problema da atitude científica que em buscando exatidão cunhava conceitos que não mais se reconheciam na intuição. A veracidade científica dessa informação

3.2.2. *O cogito tácito e o cogito expresso: o problema da linguagem reflexão*

Invernáculo

*Esta língua não é minha,
qualquer um percebe.*

*Quando o sentido caminha,
a palavra permanece.*

*Quem sabe mal digo mentiras,
vai ver que só minto verdades.*

*Assim me falo, eu, mínima,
quem sabe, eu sinto, mal sabe.*

Esta não é minha língua.

*A língua que eu falo trava
uma canção longínqua,
a voz, além, nem palavra.*

*O dialeto que se usa
a margem esquerda da frase,
eis a fala que me luza,
eu, meio, eu dentro, eu, quase.*

(LEMINSKI, Ensaios e anseios crípticos)

Um dos hiatos fundamentais encontrados no *cogito* remete justamente à possibilidade de autoapreensão e, talvez, seja no problema da linguagem que se encontre, de forma mais radical, a questão da reflexão tal como visada aqui. Como é possível o *cogito* expressar a si mesmo? Como é possível à reflexão exprimir o irrefletido? Sendo assim, a investigação acerca da linguagem repercute, a princípio, numa questão

obviamente não importa aqui, mas sim o exercício filosófico em jogo: qual seria o limite de segurança de “realidade” dos conceitos científicos? Ou ainda mais radicalmente: é possível encontrar esse limite? É claro que tais questionamentos não põem em dúvida a atividade científica, não se quer dizer aqui que a ciência seja uma ficção. Ou talvez, que ela o seja, mas não mais do que todo fazer humano, e nesse sentido não se nega sua função e seu funcionamento. Por fim, essa questão remonta ao início desse trabalho e à problemática das atitudes natural, naturalista e fenomenológica. Quanto mais se envereda pela questão da reflexão e do *cogito*, mais dá-se conta de que todas as atitudes são artificiais: não existe essa “atitude natural”, não no campo da reflexão e da expressão (o que incluiria também as formas artísticas de expressão). Portanto, o que a atitude fenomenológica encontra não pode ser o fenômeno nele mesmo, as coisas mesmas, como se ela fosse um contato direto com as coisas. Simplesmente, porque ela mesma ensina que esse contato é inviável.

metodológica, mais especificamente na tensão que Geraets reconhece ser fundamental no pensamento merleau-pontyano, a saber, a aquela existente entre a experiência e a expressão. Para Merleau-Ponty, se se atém a isto que *diz* a consciência imediata, as coisas no horizonte espacial não aparecem como causa da percepção que delas se tem (tal como o exprime a ciência clássica); quer dizer, então, que há uma oposição entre a expressão dos fenômenos tal qual se os vive (neste caso se diz: me parece que...) e o conhecimento distante que se tem deles (quando se diz: eu sei que...). Com efeito, desde SC, Merleau-Ponty assumia que:

A descrição da percepção vivida tem um caráter particularmente paradoxal. Se é preciso distinguir a “percepção vivida” da percepção falada”, esta distinção faz parte de um esforço de expressão e como podemos exprimir a percepção vivida sem fazer dela uma percepção falada? É somente falando e refletindo que podemos descrever fielmente o modo de existência dos objetos “tais como eles nos aparecem quando vivemos neles sem fala e sem reflexão” (MERLEAU-PONTY in:GERAETS, 1971, p. 79)²³⁷.

A questão da linguagem, entretanto, corta a filosofia merleau-pontyana em vários sentidos. Primeiramente remonta a esse problema da luta entre “a expressão” e “o exprimido”, mas ela tem um aporte ainda mais fundamental que é o de se pensar o comportamento (desde SC) e o próprio corpo como significado, como expressão (desde PhP)²³⁸. Com relação a esse ponto, a tese merleau-pontyana é a de que a análise da fala e da expressão leva a reconhecer a natureza enigmática do corpo próprio.

²³⁷ “*La description de la perception vécue a un caractère particulièrement paradoxal. S’il faut distinguer la ‘perception vécue’ de la ‘perception parlée’, cette distinction fait partie d’un effort d’expression et comment pouvons-nos exprimer la perception vécue sans en faire une perception parlée? Ce n’est qu’en parlant et en réfléchissant que nous pouvons décrire fidèlement le mode d’existence des objets ‘tels qu’ils nous apparaissent quand nous vivons en eux sans parole et sans réflexion’.*”

²³⁸ Com efeito, a respeito do surgimento das formas simbólicas, ele afirma em SC: “*Ici le comportement n’a plus seulement signification, il est lui-même signification.*” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 133) No que tange à PhP, o título do sexto capítulo da primeira parte, “*Le corps comme expression et la parole*” (MERLEAU-PONTY, 2005, P. 213) já indica expressamente essa opção que ensaiar-se-á agora compreender.

Na medida em que a fala não é nem uma ‘operação de inteligência’ nem um ‘fenômeno motor’, também o corpo próprio não é uma reunião de partículas ou entrelaçamento de processos. Ele guarda sim um ‘sentido’ que não vem de parte alguma e o projeta na vizinhança material para comunicá-lo aos outros sujeitos encarnados. Segundo Merleau-Ponty, a fala e o gesto transfiguraram o corpo, mas não porque manifestem a existência do pensamento, e sim porque, para poder exprimi-lo, o corpo precisa tornar-se pensamento, intenção significada. É ele que mostra e que fala. A dicotomia sujeito e objeto seria desmistificada graças à compreensão de que o sentido imanente ou nascente do corpo vivo se estende a todo mundo sensível e de que, advertido pela experiência do corpo próprio, nosso olhar reencontra em todos os outros ‘objetos’ o milagre da expressão.

Já na sua obra seminal, a compreensão merleau-pontyana da linguagem a coloca como pertencendo à estrutura do comportamento. Lá, Merleau-Ponty constatara que a ordem simbólica constitui a elaboração mais complexa do organismo por ser a mais desvinculada do efetivo, a mais abstrata. Na investigação dos comportamentos superiores, reconhece-se a existência de estruturas que lhe permitem referir-se a situações ora individuais, ora abstratas, ora essenciais; porém, a forma simbólica de estruturação do comportamento, que para Merleau-Ponty coincide com a ordem humana, é a única em que os comportamentos, para além de se constituírem como os “reflexos condicionados” originados em situações individuais²³⁹, são reiterados em situações mais complexas, em que o estímulo original não se faz presente. Como já visto anteriormente, o nível simbólico é aquele que,

²³⁹ Merleau-Ponty se vale aqui de vários exemplos de experimentos com animais, em especial com aqueles considerados mais “inteligentes”, como os chimpanzés. Segundo ele, esses animais não são capazes de organizar seu espaço virtual com ajuda de seu espaço vivido, de se colocarem no lugar do objeto e movê-lo, eles só conseguem ter relações práticas com os estímulos e variar os reflexos num campo muito restrito onde esteja visualmente contida a possibilidade de mudança, sem o que eles não são capazes de criá-la. Num experimento de Koehler, p.ex., um chimpanzé que já “sabia” manejar caixas, não usa aquela que lhe é oferecida enquanto outro macaco estiver sentado nela; encosta-se na caixa, a vê, portanto, mas ela não pode tornar-se para ele um instrumento. Ocorre que as propriedades de comprimento largura e rigidez da caixa que a tornariam utilizável n’outro contexto são relações que não estão presentes nos estímulos e supõem uma estruturação *positiva e inédita* da situação (cf. *Les “formes amovibles”* in: MERLEAU-PONTY, 2009, pp. 123-126).

acima das formas amovíveis, surge como uma capacidade de conduta mais original em que as estruturas podem ser transferíveis de um sentido para outro. É aí que o comportamento será apreendido como sendo ele mesmo significação. Com efeito, ao se liberar de suas relações atuais, dos ‘*stimuli*’ em que o ponto de vista do sujeito está engajado (relativos aos valores funcionais que lhe determinam seu *a priori* da espécie), introduz-se, segundo Merleau-Ponty, uma conduta cognitiva e livre que *exprime* o estímulo por ele mesmo e se abre ao valor próprio das coisas, adequando significante e significado (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 133)²⁴⁰.

Ora, mas em que sentido Merleau-Ponty afirma que o comportamento *exprime* o estímulo e adéqua significante e significado? Na medida em que ele se torna uma *atitude categorial*. O comportamento se torna significação, pois, enquanto liberado do efetivo, ele é o modo pelo qual o homem, como bem lembra Bimbenet

[...] transforma em objeto, isto é, em invariante de uma multiplicidade perspectiva, isto que com o animal não era mais que a simples ponte de passagem de uma tendência: para além de seu meio atual o homem toma posse de um ‘universo’, isto é, ‘de um mundo de coisas visíveis para ele sob uma pluralidade de aspectos’ (BIMBENET, 2000, p. 47)²⁴¹.

É com a transformação de uma situação singular em típica e da reação efetiva numa aptidão que, segundo Merleau-Ponty, o “[...] comportamento se separa da ordem do em si e se torna projeção fora do organismo de uma *possibilidade* que lhe é interior” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 136)²⁴². Essa projeção se dá de modo mais

²⁴⁰ “*En rendant possibles toutes les substitutions de points de vue, elle délivre les ‘stimuli’ des relations actuelles où les engage mon point de vue propre, des valeurs fonctionnelles que leur assignent les besoins de l’espèce définis une fois pour toutes. [...] Avec les formes symboliques, apparaît une conduite qui exprime le stimulus pour lui-même, qui s’ouvre à la vérité et à la valeur propres des choses, qui tend à l’adequation du signifiant et du signifié, de l’intention et de ce qu’elle vise.*”

²⁴¹ “*À travers l’attitude catégoriale l’homme transforme en objet, c’est-à-dire en invariant d’une multiplicité perspective, ce qui chez l’animal n’était que le simple point de passage d’une tendance : au-delà de son milieu actuel l’homme prend possession d’un ‘univers’, c’est-à-dire, ‘d’un monde de choses visibles pour lui sous une pluralité d’aspects’.*”

²⁴² “[...] *le comportement se détache de l’ordre de l’en soi et devient la projection hors de l’organisme d’une possibilité qui lui est intérieure.*”

contundente na fala; ela é, numa retomada muito apropriada de Bimbenet, “[...] o prolongamento dos objetos de uso e instrumento de sociabilidade, ela é um dos momentos de uma dialética prática que encerra o homem nos meios sociais e culturais determinados” (BIMBENET, 2000, p. 49)²⁴³. Enquanto comporta seres vivos, o mundo não é só uma matéria em partes, mas ganha concavidade no lugar onde os comportamentos aparecem. O comportamento alheio não pode mais ser pensado como uma mera direção que nosso pensamento procura compreender, tampouco ele “é um consciente” que nos revela seu avesso – seus gestos não visam ao mundo verdadeiro ou ao ser puro, mas sim ao “ser-para-o-animal”, um meio característico da espécie, não deixam transparecer uma consciência (um ser cuja essência é conhecer), mas um modo de tratar o mundo, um ser no mundo. É justamente no nível simbólico, e somente nele, mais exatamente na troca de palavras, que as existências estranhas aparecem ordenadas com o mundo e que “[...] em vez de procurar aí inserir suas normas teimosas, o sujeito do comportamento ‘se irrealiza’ e torna-se um verdadeiro *alter ego*” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 137)²⁴⁴.

E o que Merleau-Ponty já descobre desde SC, justamente com o advento do nível simbólico, e com ele da fala, é que a constituição do outro como Eu nunca se conclui, pois sua palavra não deixa de ser expressiva dele: não há comportamento que ateste pura consciência por trás dele, o outro nunca é dado como equivalente exato de mim se me compreendo enquanto *eu penso*. Tal constatação precoce faz eco justamente no problema do *cogito* e da linguagem desde uma mesma perspectiva: a da crítica à transparência. Trata-se de um equívoco postular um eu pensante que é claro para si mesmo. Nesse tipo de reflexão perder-se-ia o paradoxo que é constitutivo do fenômeno.

Já o uso do conceito de *forma* visava, em SC, ressaltar a

²⁴³ “[...] *prolongements des objets d’usage et instrument de sociabilité, elle est l’un des moments d’une dialectique pratique qui enferme l’homme dans des milieux sociaux et culturels déterminés [...]*” As análises de Bimbenet quanto ao capítulo terceiro de SC sobre “A ordem humana” são em geral bastante pertinentes, porém, na sequência desse trecho ele faz a afirmação bastante perturbadora de que a fala seria o veículo do pensamento. Essa distinção entre expressão e pensamento, essa tese de que a fala estaria a serviço de um pensamento, é justamente um dos alvos de Merleau-Ponty em PhP, e embora não seja tematizado enfaticamente em SC, não parece que ele assumiria tese tão contraditória às suas teorias de anos mais tarde.

²⁴⁴ “[...] *au lieu de chercher à y glisser ses normes têtues le sujet du complètement ‘s’irréalise’ et devient un véritable alter ego.*”

ambiguidade que permeia e que envolve a consciência ao mesmo tempo em que essa noção permitiu a Merleau-Ponty evitar as antíteses clássicas²⁴⁵. Com efeito, ele afirma que o que pretendia com o emprego da *gestalt* era mostrar que: “[...] o comportamento não é uma coisa, mas não é tampouco uma ideia, não é uma pura consciência e, como testemunha de um comportamento eu não sou uma pura consciência” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 138)²⁴⁶

Ademais, além da ambiguidade constitutiva da consciência, também a linguagem não é um domínio claro. Ora, se nem o pensamento pode ser apreendido numa transparência plena, como poderia a fala o ser, considerando que, a princípio, ela é compreendida como sua expressão? Bem, primeiramente, é preciso livrar-se desse prejuízo que também é tributário de uma reflexão analítica que se pretende transparente. É nesse sentido que Merleau-Ponty se insurge contra essa tese que distingue fala e pensamento, até porque ela demandaria que ambos perfizessem dois domínios bem distintos entre si. Em verdade, como afirma Moura, em seu artigo “Linguagem e experiência em Merleau-Ponty”, há no autor de PhP uma obsessão em livrar-se da *exterioridade* entre pensamento e fala traduzida na exterioridade entre signo e significação²⁴⁷. Segundo ele:

[...] essa cruzada antiexterioridade terá como seu primeiro benefício salvar os fenômenos. Porque, enquanto acreditarmos que os signos se limitam a desempenhar o papel de ‘vestimenta’ das idéias, ou que eles apenas ‘traduzem’ para nós algum texto ideal previamente dado *em separado*, parece efetivamente difícil compreender as relações entre pensamento e linguagem, ou um fenômeno tão trivial como a ‘comunicação’ (MOURA, 2001, p. 302).

Postular a linguagem como uma forma de comunicação de

²⁴⁵ “*La structure du comportement telle qu’elle s’offre à l’expérience perceptive, n’est ni chose ni conscience et c’est ce qui la rend opaque pour l’intelligence*” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 138)

²⁴⁶ “[...] *le comportement n’est pas une chose, mais il n’est pas davantage une idée, il n’est pas l’enveloppe d’une pure conscience et, comme témoin d’un comportement, je ne suis pas une pure conscience.*”

²⁴⁷ Essa tese impediria de reconhecer que a própria palavra tem um sentido. Sobre isso, conferir também o artigo de Müller-Granzotto, “Privilégio e astúcia da fala na consecução da reflexão crítica segundo Merleau-Ponty”. In: **Filosofia**. Pré-publicações.[s.l.] ano VII, número 54, abril de 2002.

nossos pensamentos seria pressupor que a fala indica algo que não é ela, tal como o pensamento do falante ou algo no mundo que ele quer descrever ou apontar. Nesse caso, ela é tomada como uma ferramenta, e aquele que fala se vale das palavras e das construções que elas permitem para interagir com os outros. É preciso lembrar, porém, que enquanto comunicação, a linguagem é cheia de equivocosidades e, frequentemente, há enganos sobre o que “se quis dizer”. Esses fatos podem implicar duas coisas: ou bem a ferramenta é inadequada ou foi inadequadamente utilizada — nesse caso, o falante teria sempre clareza a respeito do que ‘pensa’ e do ‘quis dizer’ —, ou bem a cisão entre “pensamento”, “intenção” e linguagem não é tão nítida assim — caso em que o sujeito não teria clareza tão translúcida acerca dos seus pensamentos e intenções.

A proposta aqui vigente é a de que se deixe de pensar a fala como um instrumento, e se passe a vê-la como um comportamento, como uma extensão dos gestos e do corpo. Quer dizer, falar é como tocar, o tato não é um instrumento da mão, é a própria mão agindo. A fala também, por sua vez, não é um instrumento do pensamento, é o pensamento ocorrendo (seja no silêncio das divagações mais íntimas, seja no barulho de nossas conversas).

Na medida em que a fala é um gesto, ela contém seu sentido, é isso que possibilita a comunicação. Para que se compreenda a fala dos outros deve-se possuir seu vocabulário, sua sintaxe, mas as falas não suscitam no ouvinte “representações” cuja associação reproduziria nele a “apresentação” original do que fala. Ele não se comunica com “representações”, mas com um sujeito falante, com um estilo de ser e com o mundo que ele visa.

É preciso desmistificar essa tese de que a fala pressupõe um pensamento anterior a ela, ao qual ela apontaria na expressão. O esforço de Merleau-Ponty visa mostrar que, justamente, ela não o pressupõe: senão, em primeiro lugar, porque o pensamento tenderia à expressão como seu acabamento? Ou seja, porque o próprio sujeito está num tipo de ignorância quando não formula seus próprios pensamentos? E, enfim, porque o objeto mais familiar pareceria indeterminado se não se soubesse o nome? Um pensamento que existe somente para si é uma inconsciência²⁴⁸. É aqui que entra em jogo o dilema entre expressão e

²⁴⁸ “*Une pensée qui se contenterait d'exister pour soi, hors des gênes de la palore et de la communication, aussitôt apparue tomberait à l'inconscience ce qui revient à dire qu'elle n'existerait pas même pour soi.*” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 217)

exprimido que perfaz o cerne do problema da reflexão. Ora, o que essa tese merleau-pontyana implica em admitir — e ele o faz explicitamente — é que “pensar é uma experiência” e que, como tal, demanda que se aproprie dela pela expressão (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 217).

Talvez, ao menos no que tange o escopo conceitual de PhP, toda dificuldade da reflexão em cumprir seu ideal de transparência radique na questão da corporeidade, do *cogito* corpóreo que Merleau-Ponty quis restituir aí. Já com dialética das três ordens, ele vislumbrava um caminho para pensar a realidade humana não como contraditória, mas como ambígua, porque justamente o comportamento se encontra ‘aprisionado’ aos níveis em que se manifesta e desde onde se realiza. Reconhecer então a fala como um comportamento, que outra coisa não é que a própria experiência pensante ocorrendo desde a ordem corpórea, é também anular a tese que o pensamento seria uma representação que põe seus objetos e os retoma na expressão. Como poderia fazê-lo, então, quando o objeto supostamente posto é a própria consciência de si?

Nesse contexto, toda fala é a ocorrência do que chamamos de pensar e se aquele que fala não precisa necessariamente “pensar antes” de falar, tampouco o ouvinte o compreenderá em função de significantes ideais que os signos apontariam. É aí que se anula a distinção entre esses dois operantes e é chegada a hora de Merleau-Ponty enunciar sua tese de que “a palavra é sentido” e ela o é na mesma medida em que a fala é uma modulação, um uso possível do corpo. Ora, ele remarca²⁴⁹, quando se lê um texto, se a expressão é bem sucedida, não se tem um pensamento à margem do próprio texto, as palavras ocupam o espírito do leitor, elas preenchem suas expectativas, mas ele não seria capaz de prevêê-las. O fim do texto é o fim de um encantamento; é, então, que sobrevêm os pensamentos sobre o texto.

O sujeito falante não pensa o sentido do que diz e muito menos se representa as palavras que emprega. Saber uma palavra e uma língua não é dispor de montagens nervosas preestabelecidas, tampouco, conservar da palavra alguma recordação pura. Não preciso representar palavra para sabê-la e pronunciá-la. Ela está num lugar do mundo linguístico e só há um modo de representá-la: pronunciando-a, assim como o artista só representa sua obra a fazendo. É isso que torna a fala um empreendimento corporal, e o corpo se manifesta então como meio permanente de “tomar atitudes”, como um “poder de expressão natural”.

Nesse sentido, a expressão do *cogito* cartesiano é, enquanto

²⁴⁹ Cf. “*Le corps comme expression et la parole*” in: Merleau-Ponty, 2005, pp. 219-221)

fala, a experiência do pensamento tentando apreender a si mesmo enquanto experiência anterior ao ato de expressão. Ou melhor, enquanto aquela que leva a cabo tal ato. Se, porém, todo pensamento só se manifesta enquanto expressão, essa tentativa está fadada a encontrar antes desse *cogito expresso* apenas um *cogito tácito*, escorregadio ao ato de reflexão que ele mesmo empreende para se flagrar. Eis a lição da PhP, que é apreendida justamente no coração da ambiguidade corporal, de um *cogito* operado desde um corpo próprio que se expressa a si mesmo e aos outros por meio de sua gestualidade verbal.

Por fim, é possível pôr a questão: como se explicaria a origem desse engano que cria para nós a ilusão de um pensamento anterior à fala? Ao que Merleau-Ponty responderia que o que engana a respeito da existência de um pensamento “interior” fora das palavras e do mundo são os pensamentos já constituídos e expressos, deles lembra-se silenciosamente e tem-se a ilusão de uma vida interior. Este pretense silêncio, contudo, é sussurrante de falas e o pensamento puro é um vazio de consciência, uma promessa instantânea. No mundo em que vivemos a fala já está *instituída*, já há significações para todas essas falas banais que suscitam nos sujeitos apenas pensamentos secundários que se traduzem em outras falas e não exigem de deles nenhum esforço de expressão nem, dos ouvintes, esforço de compreensão. “Assim a linguagem e a compressão da linguagem parecem evidentes”. Não há espantamento com o mundo linguístico e intersubjetivo, não se o distingui do próprio mundo – reflete-se no interior de um mundo já falado e falante (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 224).

Permanece-se nessa linguagem constituída e por isso a linguagem parece transparente. Ocorre, detecta Merleau-Ponty, que a *fala instala em nós uma ideia de verdade* como limite a ser alcançado. Ela se esquece de sua contingência e repousa sobre si: é isto que dá o ideal de um pensamento sem fala. Ora, contrapõe o filósofo, porque é que esse tipo de ilusão não ocorre na música, por exemplo, na medida em que a ideia de uma música sem som é absurda? Justamente é que, dentre todas as operações expressivas, a fala é a única a sedimentar-se, e essa sedimentação constitui um saber intersubjetivo, ainda que o sentido de uma fala nunca se liberte de sua inerência a alguma fala – nela a operação expressiva sempre pode ser reiterada, pode-se falar sobre a fala, mas não se pode pintar sobre a pintura, por isto, conclui Merleau-Ponty, todo filósofo sonhou com uma fala que esgotaria todas as outras, coisa que o artista não faz (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 230-231).

O sentido de uma frase parece inteligível e separável dela num mundo inteligível porque se supõe como dado o que ela deve a história

da língua, isto é, a significação. Ocorre, entretanto, que a clareza da linguagem se estabelece sob um fundo obscuro, ela só diz respeito a si mesma e seu sentido não é separável dela. Essa fala constituída supõe realizado o passo decisivo da expressão e a visão sobre homem é superficial se não remonta a esta origem. É preciso reencontrar, diz Merleau-Ponty, um silêncio primordial sob o ruído das falas, descrever o gesto que rompe esse silêncio.

Para explicar então, a possibilidade de expressão do *cogito* e, mais ainda, a sua retomada enquanto um verdadeiro ato expressivo por aquele que o compreende quando o lê em Descartes, é preciso compreender a instauração de sentido, o movimento pelo qual, desde o escopo das falas faladas, isto é, das *linguagens*, dos sistemas constituídos de vocabulário, os “meios de expressão” empíricos que são o depósito e a sedimentação dos atos de *fala*, como é possível que uma determinada fala ou um conceito adquira sentido para o falante de tal modo que, ao expressá-lo, ele expressa um pensamento inteiramente novo para si. Eis aquilo que Merleau-Ponty chamou em PhP de *fala falante*, na qual a intenção significativa se encontra em seu estado nascente, aquela que estaria presente na aquisição da linguagem pela criança e também na literatura e na filosofia. É ela que explica como, por exemplo, um gesto, destinado primeiramente a cumprir alguma função biológica, deixa-se repentinamente investir de um *sentido figurado*, tal como acontece no caso da sexualidade e da dialética do senhor e do escravo que é retomada nela. Na fala, a existência toma um sentido que não pode ser definido por nenhum objeto natural, ela é, em verdade, o excesso de nossa existência por sobre o ser natural²⁵⁰. A fala

²⁵⁰ Merleau-Ponty pretende acabar também com essa dicotomia entre o “natural” e o “cultural” ou “fabricado”. Com efeito, para ele, só haveria signos naturais se pudéssemos falar em “estados de consciência” aos quais a organização anatômica de nosso corpo fizesse corresponder gestos definidos. Isso, entretanto, não existe e os gestos emocionais variam de cultura para cultura; a diferença das mímicas para expressar os sentimentos corresponde a uma diferença das emoções, não só o gesto, mas também o modo de acolher a situação é diferente. Trata-se do modo como se faz uso do corpo, que pode até ser da mesma estrutura, mas, não quer dizer que no equipamento psicofisiológico haja uma natureza humana dada, como ocorre no mundo dos instintos. Para Merleau-Ponty, o uso que o homem fará de seu corpo transcende o corpo enquanto ser simplesmente biológico. Os sentimentos e suas condutas são tão inventados quanto as palavras. Ora, ele relembra, até mesmo sentimentos como os da paternidade não são inscritos no corpo humano, mas são instituições. Não dá para sobrepor no homem comportamentos “naturais” e

falante trata-se daquele momento em que, por exemplo, o *cogito* “faz sentido” para mim e que o acolho como sendo a expressão do que sou. Obviamente que não se trata apenas do *cogito*, mas de todas as sedimentações da cultura de um modo geral; quando de algum modo compreendemos “os papéis” que nos cabem socialmente também, ou o que são os objetos, etc. Esse momento é, entretanto, efêmero, pois uma vez instituído o sentido, ele recai na sedimentação das falas faladas e torna-se o estofado dos enredos que vivemos e que não demandam verdadeira compreensão, operam mais como reguladores explicativos dos nossos comportamentos e do mundo²⁵¹.

É o que mais tarde Merleau-Ponty chamará de “sentido linguageiro”, constitutivo da expressão que ao se manifestar na fala

um mundo cultural fabricado: nele, “*tudo é natural e tudo é fabricado*”, toda palavra e conduta devem algo ao ser biológico e desvia as condutas vitais de sua direção (MERLEAU-PONTY, 2005, p 230-231).

²⁵¹ Ainda uma vez e, certamente, não por acaso, é na literatura que encontramos uma expressão dessa tese merleau-pontyana. Novamente, a ficção de Leminski em “Agora é que são elas” traduz essa espécie de disputa entre uma fala falante e uma falada que, em verdade, é mais uma interdependência entre ambas na medida em que a primeira é a instituição de sentido para segunda, mas que é operada desde o material constituído ofertado por essa última. Com efeito, já na contracapa, a obra declara tratar-se de “Ficção, reficção, uma história que desvenda o processo de todas as histórias, AGORA É QUE SÃO ELAS, uma novela com começo, meio e fim (não necessariamente nessa ordem, é claro)”. Isso porque, justamente o Dr. Propp, a certa altura, declara ter descoberto “[...] que todas as histórias, no fundo, constituem UMA SÓ HISTÓRIA. E aplicou-se a descobrir a cadeia de constantes, a lei lógica e matemática que rege a geração dos enredos, o vertiginoso movimento das constelações que constituem uma intriga. Todo entrecho, para ele, reduz-se à combinação de algumas funções básicas [...]” (LEMINSKI, 1984, p. 12). Eis a tendência da fala falada, recair nesse esquema em que a reconhecemos e a acolhemos como a “verdade”, pela ilusão de que sempre foi assim, trata-se da cristalização do momento em que o sentido se instaurou e que fica retido no presente como um fundo desde onde os sujeitos operam. É por isso que o narrador, seu paciente, pode declarar: “Era confortador. E era apavorante. Gostoso saber que você pertencia a uma lógica maior que você, um fundo contra o qual tua figura se projetava. Mas eu me cagava de medo de saber que viver, então, era só isso, e assim, e não de outra forma.” (LEMINSKI, 1984, p. 13). É somente num momento em que se viola esse sentido instituído, resignificando por meio de uma operação linguageira o sentido dos gestos, dos comportamentos, das falas enfim, é que a cultura se movimenta em direção a novas tendências, a novos comportamentos, a novos valores que, entretanto, logo recairão no esquema das funções do dr. Propp.

ensina o sujeito falante sobre si mesmo. Em “Sobre a fenomenologia da linguagem” ele dirá: essa significação linguageira “[...] cumpre a mediação entre minha intenção ainda muda e as palavras, de tal sorte que minhas falas me surpreendem a mim mesmo e me ensinam meu pensamento.” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1192). Para conduzir à expressão minha intenção significativa, as palavras (ou os gestos) necessárias se recomendariam a mim por um certo estilo de fala, conforme o qual eles se organizariam, isto porque “os signos organizados tem seu sentido imanente, que não partem do ‘eu penso’, mas do ‘eu posso’” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 1193)²⁵². Este deslocamento da linguagem para um ‘eu posso’ teria a ver com a concepção de subjetividade que desde PhP Merleau-Ponty ensaia – um sujeito que não é transparente a si não tem autonomia para fazer uma analítica da linguagem, da qual ele se serve também sem a clareza que gostaria.

Para o *cogito* fazer sentido, ele precisa se fazer *expressão* e, em não existindo pensamento puro anterior à fala, tampouco pode existir um contato de meu pensamento consigo mesmo. Ainda que fosse o caso, tal contato o fecharia em si mesmo e o impediria de ser transcendência. Já vimos, entretanto, que a corporeidade nos faz ser para o mundo, *ser no mundo*, e que isso implica em ser um movimento de transcendência em direção a ele, as coisas nele e aos outros.

Ao contrário do que defendeu Descartes, o que reconheço pelo *Cogito* não é uma imanência absoluta de todos os fenômenos ao pensamento de percebê-los, mas um movimento profundo de transcendência que é meu próprio ser. Não é apenas do *cogito* cartesiano que Merleau-Ponty precisa se afastar agora, mas também da consciência constituinte transcendental de Husserl. Este alegava que não se podia ficar na distinção natural entre imanência e transcendência, e que era preciso reformular estes conceitos, pois tudo radicava na consciência, até mesmo aquilo que lhe transcendia. Merleau-Ponty embora concordasse com a necessidade de se repensar tais conceitos, dirá que nada é imanente à consciência, e que não existe “[...] domínio em que ela esteja em casa e assegurada contra todo risco de erro. Os atos do eu são de uma tal natureza que eles se ultrapassam a si mesmo e não há

²⁵² “Il y a une signification ‘langagière’ du langage qui accomplit la médiation entre mon intention encore muette et les mots, de telle sorte que mes paroles me suprennent moi-même et m’enseignent ma pensée. Les signes organisés ont leur sens immanent, qui ne relève pas du ‘je pense’, mais du ‘je peux’” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1192-1193)

intimidade da consciência. A consciência é de um lado a outro transcendência” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 435)²⁵³. Ao mesmo tempo em que, por exemplo, a consciência de ver um objeto não pode duvidar do objeto visto que ela constituiria, sem se por em cheque a si mesma, ela também não contém em si toda visão possível; para encontrar seu objeto ela precisa abandonar-se e ao mesmo tempo encontrar-se nele, ela não se possui (pois precisa transcender para acontecer) e se dissipa na coisa vista. Se o mundo é constituído por mim, então ele existe e dele tenho mais do que seu esboço e suas estruturas essenciais, tenho dele uma consciência concreta. E isso é válido seja para a percepção, seja também para aqueles que designamos sentimentos “internos” (e que costuma-se designar por imaneses e, portanto, indubitavelmente verdadeiros) como o amor ou a vontade; eles também estão imersos numa falta de clareza, eles também têm “lados escondidos”, como os tem os objetos percebidos. Nestes dois casos, a ambiguidade da consciência permanece; é isso que permite a ilusão, tanto a da percepção falsa, quanto a do “falso amor” que eu sentia... Estas análises lhe dão a ocasião de mostrar que, em todo caso, sabemos e não sabemos algo acerca de nós mesmos e dos objetos de nossas visadas, não o ignoramos plenamente, o vivemos, assim como, para o apaixonado o amor não tem nome, mas ele o vive.

²⁵³ “[...] *domaine ou ma conscience soit chez elle et assurée contre tout risque d’erreur. Les actes du Je sont d’une telle nature qu’ils se dépassent eux-mêmes et qu’il n’y a pas d’intimité de la conscience. La conscience est de part ent part transcendance [...]*”

4. A SOBRRERREFLEXÃO E O QUIASMA

Conforme já anunciado na introdução, neste momento da tese será abordada a mudança de postura que sofreu a filosofia merleau-pontyana nos seus manuscritos de trabalho, especialmente naqueles publicados em “*Le Visible et l’Invisible*”. Nestes escritos Merleau-Ponty é muito crítico em relação a si mesmo, mas não se defenderá aqui que há uma cisão que separa dois momentos do seu pensamento. A questão da reflexão pensada pelo viés da percepção é reforçada ainda mais nessa obra e nesse sentido; apesar das correções que faz em sua teoria, parece haver uma unidade de problemática²⁵⁴. Tal como defende Sallis, em verdade é possível concluir que justamente em função dos pontos de divergência em relação à PhP, o VI “constitui a realização do impulso básico do trabalho anterior e que, conseqüentemente, serve para explicitar num sentido mais fundamental o que está em causa em todo o trabalho de Merleau-Ponty” (SALLIS, 2003, p. 23)²⁵⁵. Tais correções²⁵⁶ interessam na medida em que enriquecem o debate acerca do destino da reflexão filosófica e dos conceitos que a ela vinculou-se aqui, mormente o de subjetividade empírica *versus* o de subjetividade transcendental.

Do ponto de vista do método, será analisada aqui a mudança em relação aos níveis da redução. Isto exigirá resgatar a discussão acerca da noção de essência. Em VI, Merleau-Ponty ainda mantém a tese de que se necessita da noção de essência. Para sair dos embaraços que a fé perceptiva implica, mostra-se imperioso dirigir-se a experiência do mundo. Ora, há uma primazia na relação com ele, em detrimento da

²⁵⁴ Também porque não é o objetivo desta tese o de se posicionar acerca das interpretações corretas ou não da obra merleau-pontyana. Como espera-se mostrar, interessa aqui averiguar como estas mudanças repercutem do ponto de vista do problema.

²⁵⁵ “*Eventually, we shall see that, in fact, this last work, precisely by virtue of its points of divergence from the Phenomenology of Perception, constitutes a fulfillment of the basic thrust of the earlier work and that, consequently, it serves to make explicit in a more fundamental respect what is at issue in all of Merleau-Ponty’s work.*”

²⁵⁶ Barbaras defende que bastaria passar de uma descrição do mundo percebido, em causa em PhP, para uma filosofia da percepção que tal descrição demanda e que era o objeto de seus últimos textos. “*le Seul tort de cette oeuvre [PhP] est de demeurer au plan descriptif, de se contenter de mettre à jour un domaine qui reste à penser. Cette mise au point, consistant finalement à passer d’une description du monde perçu à la philosophie de la perception qu’elle appelle, fera l’objet des textes ultérieurs*” (BARBARAS, 2001, p. 36).

reflexão que é perdida justamente quando o esforço reflexivo ensaia apreendê-la. A noção de essência ajuda a compreender o ver e o sentir. Para tal compreensão devo-se cessar de lhes acompanhar no *visível* (e no *sensível*) e passar a considerá-los num domínio onde eles se tornem compreensíveis conforme seu sentido. Assim, afirma o autor, a filosofia suspende a visão bruta para fazê-la passar à ordem do exprimido, mas esta visão permanece o seu modelo.

O problema dessa atitude ainda é o de crer que se possa suprimir esse irrefletido. Ao reduzir o mundo a seu esquema inteligível, a reflexão recusa como desprovido de sentido todo entrecruzamento entre mundo e espírito. O mundo deixa de ser um problema porque tanto ele quanto as coisas nele presentes se reduzem a objetos de pensamento.

Até aqui, a crítica não se distingue dos ataques iniciais de PhP, mas, agora, Merleau-Ponty entende que não se pode mais manter a primazia metodológica da essência (e, portanto, junto com ela, a da redução eidética) sem recair sob sua própria acusação, a menos que tal noção seja revisada. Em VI, ele passa a considerar que na tentativa de se expressar através de essências, a filosofia reflexiva se encontra num embaraço em relação ao problema da passividade da percepção e da atividade do pensamento. Ela não consegue coordená-los. Tendo definido os requisitos do pensamento, ela acrescenta que eles não impõem lei às coisas e evoca uma ordem das coisas mesmas que, em oposição àquela de nossos pensamentos, só saberia receber regras exteriores. Uma vez introduzida no sujeito, entretanto, esta passividade corromperá a passagem à ordem do pensamento; neste caso, não será possível explicar como eu penso sobre minhas percepções, em suma, não será possível restabelecer neste nível a autonomia que se renunciou no nível do percebido. Assim, a tomada do pensamento por si mesmo torna-se um mistério incompreensível.

Não se trata de concluir que a análise reflexiva baseada na essência seja falsa, mas apenas ingênua. Ela não vê que para constituir o mundo, é preciso ter uma noção de mundo enquanto pré-constituído. Não haveria mais filosofia reflexiva se o irrefletido pudesse ser suprimido, pois não haveria mais originário e derivado, apenas um pensamento em círculo onde a condição e o condicionado, a reflexão e o irrefletido, estariam numa relação recíproca onde o fim estaria no começo e vice-versa. Não é preciso desqualificar a reflexão em proveito do irrefletido ou do imediato. Nós não os conhecemos senão por meio dela. Também não se deve pôr a fé perceptiva no lugar da reflexão – é preciso apenas estatuir a situação que comporta o reenvio de um ao outro.

Pode-se, contudo, perguntar: e então, o que se deve fazer? Refletir, na concepção merleau-pontyana, não é coincidir com o fluxo desde sua fonte, é ultrapassar as coisas, é encontrar os núcleos inteligíveis que resistem à variação sistemática²⁵⁷ e ter delas apenas seus contornos universais. Ao se fazer isto, todavia, deixa-se intacto o problema da gênese do mundo existente da idealização reflexiva. Evoca-se, assim, uma sobre-reflexão (*surréflexion*) em que estes problemas últimos seriam tomados seriamente. Em verdade, mesmo a reflexão que passa pelas essências não pode garantir o cumprimento de seus propósitos: “[...] nada nos garante que toda a experiência possa ser exprimida nas invariantes essenciais, que certos seres — por exemplo, o ser do tempo — não se furtem, por princípio, a esta fixação”²⁵⁸ — tais propósitos podem exigir a consideração do fato, da dimensão da facticidade, e a sobre-reflexão se tornará, então, não um grau superior, mas uma segunda redução: na proposta merleau-pontyana, a filosofia ela mesma.

Pode-se afirmar que essas constatações de VI se constituem desde uma sorte de revisão categorial que Merleau-Ponty opera no modo como pretende tratar a ambiguidade e levar a cabo a reflexão nos seus primeiros escritos. Ele aí reconheceu, na necessidade de postulação do *cogito*, ainda que tácito, um aspecto negativo, um fracasso em relação ao seu projeto reflexivo. Ao fim e ao cabo, ele não conseguira sair do paradigma de uma filosofia da consciência, de um dualismo último, e o que se deu conta paulatinamente é que esse dualismo é, em verdade, tal como se procurará mostrar aqui, fruto de uma tese postulada desde o campo da idealidade. O que significará dizer, não que o *cogito* ‘não exista’, não será o caso de deslegitimá-lo, apenas que por ele ser a *radicalização* última de atuação da reflexão, radicaliza também todos os problemas que ela traz na sua gênese.

4.1. A má-ambiguidade do cogito tácito: o idealismo escondido de PhP

Numa nota de trabalho de VI, Merleau-Ponty sentencia: “Isto que chamo de cogito tácito é impossível”. Essa sentença passa por compreender uma sorte de idealismo ainda subsistente nas teses acerca

²⁵⁷ Merleau-Ponty parece estar aludindo aqui à redução eidética.

²⁵⁸ “[...] rien ne nous garantit que toute l'expérience puisse être exprimée dans des invariants essentielles, que certains êtres, — par exemple l'être du temps —, ne se dérobent pas par principe à cette fixation [...]”

da linguagem e do tempo que sustentaram a ambiguidade do *cogito* em PhP. Vários conceitos gravitam em torno desse tema, para compreender o hiato entre o *cogito tácito* e *cogito expesso*, e é chegada a hora de explorá-los. Primeiramente, a distinção entre uma fala falante e uma fala falada deixa a impressão de que é no coração da temporalidade que se compreende como o *cogito* silencioso se lançará, em expressão linguageira, na direção de uma idealidade que, se por um lado está *para ser* constituída (na tentativa de autoapreensão), por outro lado *já foi* constituída na história do pensamento, na história da filosofia, na cultura, enfim. Ademais, se ele reencontra uma história pregressa, isso indica que ele não *constitui* plenamente a si e às suas significações, trata-se de admitir que outrem já me significava (ou já me via, para se inserir na linguagem de VI) antes mesmo de eu nascer (ou seria de antes de eu pensar?).

Por fim, se o desafio da intersubjetividade foi ignorado nos capítulos precedentes dessa tese, não foi por ele não se apresentar desde o início às reflexões merleau-pontyanas (ao contrário disso, essa temática já se apresentava desde SC), tratou-se, em verdade, de uma escolha metodológica. Desde PhP, a alteridade já interditava a completude da redução fenomenológica e da perspectiva dessa investigação, já se sabia por outros caminhos que Merleau-Ponty aceitava uma sorte de redução eidética sem admitir a passagem ao nível transcendental. O que será preciso esclarecer agora é como ele pôde admitir uma redução transcendental suprimindo o nível eidético e ainda mantendo a tese de que a completude é inatingível.

Como bem expõe Sallis, a filosofia merleau-pontyana é ambígua não apenas em relação ao que traz à luz, mas também quanto ao modo de fazê-lo²⁵⁹. Sua reflexão radical pretende ser um retorno

²⁵⁹ Sallis expõe de modo bem claro e sistemático como esse “modo ambíguo de trazer à tona a ambigüidade” se relaciona com o acolhimento da redução fenomenológica por Merleau-Ponty em PhP. De acordo com ele: “*The same ambivalence — by which Merleau-Ponty’s philosophy is, to use De Waelhens’ expression, a philosophy of ambiguity, not just with regard to what it brings to light but, more fundamentally, in its very way of bringing something to light — is also expressed in the series of seemingly conflicting characterizations of phenomenology that Merleau-Ponty assembles in the Preface to Phenomenology of Perception. Thus, phenomenology can be described as ‘the study of essences’ yet, on the other hand, ‘is also a philosophy which puts essences back into existence’ (PP, vii). More precisely, its recourse to essences is a means by which to achieve that distance from our anchorage in the world which is necessary in order to understand it, i.e., to endow the contact with a*

honesto às origens, o que significa voltar sem suprimir a distância que a separa para sempre do irrefletido. Essa dificuldade e mesmo aparente contradição do projeto é incorporado na declaração de intenções de Merleau-Ponty, com efeito, ele afirma que:

A reflexão não pode ser plena, não pode ser um esclarecimento total de seu objeto, se não toma consciência dela mesma ao mesmo tempo em que de seus resultados. É-nos preciso não somente nos instalar numa atitude reflexiva, num *cogito* inatacável, mas ainda refletir sobre esta reflexão, compreender a situação natural a qual ela tem consciência de suceder e que faz, portanto, parte de sua definição, não somente praticar a filosofia, mas ainda nos dar conta da transformação que ela acarreta consigo no espetáculo do mundo e na nossa existência. Somente sob essa condição o saber filosófico pode tornar-se um *saber absoluto* e cessa de ser uma especialidade ou uma técnica (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 89)²⁶⁰.

É especialmente curioso como é possível que, em abrindo mão de ser um *saber absoluto*, a reflexão radical se torne, por isso mesmo, absoluta. Isso pode querer dizer que ela só é absoluta porque se retroalimenta, ou apenas que seria necessário reformular esse conceito. O que Merleau-Ponty se dará conta em VI é que se, conforme ele já sabia, a reflexão é um retorno e, portanto, não pode coincidir com um

philosophical status. [...] Again, phenomenology is a transcendental philosophy which suspends the assertions arising out of the natural attitude while insisting, on the other hand, that 'the world is always 'already there' before reflection begins' (PP, vii). The phenomenological reduction does not elevate my thought once and for all to a transcendental standpoint form which the world would be disclosed as no more than the constitutive correlate of transcendental subjectivity; rather it grants to thought the distance required in order to let our original facticity be manifest [...]" (SALLIS, 2003, pp. 29-30)

²⁶⁰“*La réflexion ne peut être pleine, elle ne peut être un éclaircissement total de son objet, si elle ne prend pas conscience d'elle même en temps que de ses résultats. Il nous faut non seulement nous installer dans une attitude réflexive, dans un cogito inattaquable, mais encore réfléchir sur cette réflexion, comprendre la situation naturelle à laquelle elle a conscience de succéder et qui fait donc partie de sa définition, non seulement pratiquer la philosophie, mais encore nous rendre compte de la transformation qu'elle entraîne avec elle dans le spectacle du monde et dans notre existence. À cette condition seulement le savoir philosophique peut devenir un savoir absolu et cesser d'être une spécialité ou une technique.*” Grifo nosso.

princípio constitutivo já em obra no espetáculo do mundo, por outro lado, ela tem, irremediavelmente, a pretensão de desvelar suas fontes²⁶¹. Ela se estabelece na ordem de uma idealização sempre tardia que não é aquela em que o mundo se faz. Para ele, é a isso que se remetia a afirmação husserliana de que toda redução transcendental é também redução eidética, pois todo esforço para compreender o espetáculo do mundo exige que se desligue das percepções do mundo e que se contente com sua essência. É nesse sentido que ele assumira a redução eidética em PhP, pois nesse caso é verdade que refletir não significava coincidir com o fluxo desde sua fonte, mas ultrapassar as coisas, submetendo-as a uma variação sistemática em busca dos núcleos inteligíveis que lhe resistem, tendo delas portanto, conforme já mencionado, apenas seus contornos universais.

Ora, se desde o escopo conceitual de PhP o retorno ao irrefletido implicava um recuo em que não apenas a subjetividade devia ser tematizada, mas também essa tematização mesma devia ser objeto de reflexão, resta que a *reflexão radical* ainda estava presa a uma espécie de dicotomia, a saber, a da reflexão-irrefletido. Enquanto ao fazer uma crítica de ordem reflexiva procurava investigar o enraizamento da consciência do mundo via percepção, subsistia aí um privilégio (esse sim tácito), um primado dessa ordem que se ocupava apenas da origem (*cogito*) e dos limites (*irrefletido*) da reflexão, sem dar-se conta de que também ela é um momento do mundo²⁶², fazendo-se necessário, portanto, também investigar a gênese do mundo, mas numa dupla fundação: investigar a origem da reflexão no mundo, pensá-la também como já realizada no momento em que se torna tema.

Por isso, falar-se-á agora de uma *sobrerreflexão*, pois a reflexão se sobredetermina, assim como o mundo já está desde sempre constituído, ela se origina desde uma reflexão pré-existente a ela. Tudo isso Merleau-Ponty já intuía com as noções de *fala falada*, *fala falante* e de temporalidade tal como explorado em PhP, mas por ter resguardado aí uma figura de consciência, tal obra não conseguiu mais do que fazer uma crítica da idealidade da reflexão analítica (aquela que se pretende absoluta) sem admitir que, inevitavelmente, essa acusação deve recair mesmo (e talvez com mais peso) sobre a reflexão mais radical.

²⁶¹ Por isto ele afirma que “*la réflexion se trouve donc dans l'étrange situation d'exiger et d'exclure à la fois une démarche inverse de constitution*” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 68).

²⁶² Para usar a expressão de Barbaras em “*De l'être du phénomène*” (BARBARAS, 2001, p. 35)

4.1.1. A idealidade da temporalidade

No intuito de realizar a crítica da análise reflexiva e na busca pela verdadeira origem da reflexão, o fio condutor da PhP é uma filosofia da percepção, pois ela seria o testemunho irrefutável de nossa indissolúvel inscrição no mundo²⁶³. O que Merleau-Ponty pretendia era tirar do centro da filosofia essa “subjetividade transcendental autônoma, situada em toda e nenhuma parte” para aí colocar o começo perpétuo da reflexão (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 90). Por isso sua adesão à fenomenologia; somente ela se ocuparia da *aparicção* do ser, enquanto as filosofias transcendentais clássicas investigariam as *condições de possibilidade* do aparecer, supondo-as prontas n’algum lugar, sem se ocupar do aparecer, do ver e da *coisa vista ela mesma*²⁶⁴.

Esse é o *modus operandis* da reflexão e ele implicaria um retorno à percepção. Não é por acaso que Descartes descobriu o *cogito* duvidando primeiramente da percepção (ou das informações fornecidas pelos sentidos, para ser mais afim aos propósitos cartesianos), mas, para Merleau-Ponty, o único *cogito* sólido é aquele que se descobre no ato de duvidar, que golpeia portanto a dúvida e ensina que “a certeza que eu tenho de mim mesmo é aqui é uma verdadeira *percepção*”²⁶⁵ (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 61).

O *cogito* golpeia a dúvida que o instaurou inicialmente, pois, o “pensamento de ver” não pode ser dissociado da coisa vista. “A percepção é justamente este gênero de ato em que não se poderia tratar de colocar à parte o próprio ato e o termo sobre o qual ele versa”(MERLEAU-PONTY, 2005, p. 433)²⁶⁶. Trata-se aqui da assunção

²⁶³ Cf. “*The question of the return to beginnings*” in: SALLIS, 2003, pp. 15-23.

²⁶⁴ Dupond faz uma interessante análise do uso de “vista” (enquanto um substantivo que se apresenta no participípio passado) para mostrar que entre *vista* e *visão* haveria uma relação de envolvimento (*Ineinander*), pois, “1) Esta ‘vista na coisa percebida’ não é uma ‘visão’, nem a nossa, nem a dela [...]. 2) Ela não é *produzida*, constituída por nossa visão (da qual ela seria o contraponto do lado do objeto). 3) Ela não é tampouco livre de toda visão (pois uma ‘vista’ sem ‘visão’ seria inteligível)” (DUPOND, 2008, pp. 89-90). Tal envolvimento do ‘visto’ na ‘visão’ é interessante para lembrar do elemento passivo que a compõe; ela não constitui o objeto visto, embora ele só faça sentido enquanto ela exista e ‘atue’ sobre ele.

²⁶⁵ “*La certitude que j’ai de moi-même est ici une véritable perception [...]*”

Grifo nosso.

²⁶⁶ “*La perception est justement ce genre d’acte ou Il ne saurait être question de*

da intencionalidade da consciência; com ela, a certeza da percepção não se mantém ao se duvidar da coisa percebida. Ver algo é vê-lo existindo em ato. Como consequência, mesmo a certeza do *eu* considerado enquanto constituinte do visto só poderia ser dada junto com o “pensamento de ver”, se a certeza dessas condições transcendentais de possibilidade do mundo fosse prolongada ao mundo ele mesmo, sem o que esse próprio poder constituinte seria um mito. A partir desse mesmo ato em que se funda a certeza do mundo, furta-se ao sujeito o poder constituinte absoluto que a reflexão analítica lhe dava e se reconhece esse mundo, que ele não constitui previamente, como o campo de todos os seus pensamentos²⁶⁷.

Se a percepção já encontra um mundo constituído, ela não deixa, por isso, de ser um ato. Nesse sentido ela é um lançar-se para um futuro, que reencontra um passado. Com a certeza do “pensamento de ver”, isto é, com o *cogito*, o que descubro é meu ser como um movimento profundo de transcendência que, ao mesmo tempo, me faz tomar contato comigo mesmo e com o mundo. A visão é pensamento de ver porque é intenção (e como tal não possui totalmente seu projeto, sem o que não seria motivada), e não porque constitui sua própria presença. Como analisa Dupond:

Para alcançar o solo da evidência, trata-se, não de reter nossa existência na imanência, a pura presença a si do pensamento (o que seria, aliás, impossível, pois em contradição com a essência do pensamento), mas, ao contrário, de empenhar a vontade (quer dizer, este modo do pensamento que é aquele do agir ou da efetuação) no movimento de transcendência (ou de abertura) do ser no mundo, e de empenhá-la de tal modo que a vontade *efetue* o acontecimento da existência, seja sua retomada ativa. [...] O ato não é posse de si mesmo (e permanece assim na ordem do

mettre à part l'acte lu-même et le ter sur lequel il porte.”

²⁶⁷ “*Je suis un champ, je suis une expérience. Un jour et une fois pour toutes quelque chose a été mis en train qui, même pendant le sommeil, ne peut plus s'arrêter de voir et de ne voir pas, de sentir ou de ne sentir pas, de souffrir ou d'être heureux, de penser ou de se reposer, en un mot de s'expliquer' avec le monde. Il y a eu, non pas un nouveau lot de sensations ou d'états de conscience non pas même une nouvelle monade ou une nouvelle perspective, puisque je ne suis fixé à aucune et que je peux changer de point de vue, assujetti seulement à en occuper toujours un et à n'en occuper qu'un seul à la fois — disons qu'il y a eu une nouvelle possibilité de situations.*” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 468)

acontecimento²⁶⁸), à medida que é “levado” no movimento de transcendência do qual, contudo ele é também efetuação, “tomado” na trama do tempo e não seu senhor (DUPOND, 2008, p. 92).

Nesse sentido, perceber (ato/agir) é viver a temporalidade em cada estímulo (percebido/acontecimento). Finalmente Merleau-Ponty teria explanado a justificação última de toda sua luta contra a teoria da representação na percepção, justamente por encontrar um mundo mais antigo que ela, enquanto ato, ela não precisa representá-lo anteriormente para nele se colocar, luta que coincide com aquela de se reconhecer a passividade constitutiva da consciência, isto é, uma *intencionalidade operante* mais antiga que uma *intencionalidade de ato*.

Ocorre que, em meu “campo de presença”, tomo contato com o tempo, é nele que reabro um passado distante e que, portanto, as dimensões do tempo aparecem *em pessoa*. A consciência surge então enquanto um movimento de temporalização, um movimento que se antecipa, mas não se abandona, enquanto ser global ela se perfila ou se manifesta a si em atos, em experiências. É por isso que não preciso representar minha jornada porvir, assim como não preciso representar os perfis escondidos dos objetos e, no entanto, o futuro está ali, pesando sobre mim, assim como estão os perfis que não vejo.

Ainda que não haja nada mais visível adiante daquilo que vejo, meu mundo continua por linhas intencionais que ao menos traçam o estilo do que virá. Não se trata mais de pensar o tempo como uma “sucessão de agoras” em que, no presente atual, a consciência intencional de ato constituiria o passado (via memória) e o futuro (via projeção). Em verdade, para Merleau-Ponty consciência se encontraria ancorada numa circunvizinhança em que cada momento que chega modifica o precedente e, ainda que seja possível retê-lo de alguma maneira, ele não seria passado se nada tivesse mudado.

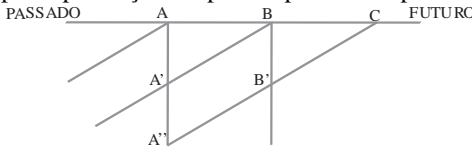
Husserl já afirmara que a consciência tem uma *forma prototípica (Urform)*, o que significava dizer que o fluxo de vividos é uma unidade infinita cuja forma *abrange todos os vividos de um eu puro*. Tal forma é justamente a do tempo: assim como nele, *todo* agora

²⁶⁸ Dupond defende nesse mesmo artigo que reencontramos no pensamento a mesma dualidade inerente à percepção, a saber, a de ser da ordem do acontecimento e do agir ou da efetuação, mas que acontecimento e agir não são igualmente acentuados em todo pensamento. Quando se trata da percepção, o pensar seria da ordem do acontecimento, ao passo que nos afetos da ordem do agir. (DUPOND, 2008, p. 91)

tem por um lado *seu horizonte do antes* que jamais é vazio, ao contrário, tem a significação de um *agora passado*, todo vivido da consciência é também antecedido por vividos: o passado de vividos é permanentemente preenchido por *vididos passados*. Também na direção oposta, do mesmo modo que todo agora tem *seu horizonte do depois* igualmente preenchido, ou seja, que todo o agora de uma fase que cessa se transforma num *novo agora* (HUSSERL, 2006, 186-7)²⁶⁹, também todo vivido da consciência, em se encontrando num passado, projeta-se para um porvir, pois sempre tem um *vivido futuro* em seu horizonte.

É nesse sentido que, para Merleau-Ponty, minha primeira percepção, com os horizontes que a envolviam, é um acontecimento sempre presente e, ao mesmo tempo, uma tradição inesquecível. Isso porque “o tempo não é um processo real, uma sucessão efetiva que eu

²⁶⁹ É a isso que nas “Lições sobre a consciência íntima do tempo” Husserl chamou de “campo de presença” temporal representado pelo seguinte diagrama:



Ele nos ajuda a compreender a noção de intencionalidade operativa tão cara a Merleau-Ponty. De acordo com a explanação de Müller-Granzotto, o que se vê aí é a representação da “passagem” de um instante a outro no qual os diferentes estratos de perfis (agoras) ficam retidos junto ao instante original. Eis, de acordo com os autores, o campo de presença que se estende muito além do instante em que efetivamente se está. “De certa maneira, os perfis retidos não estão em cada instante, mas é cada instante que tem a possibilidade de espalhar-se até os instantes anteriores. O que aponta para a possibilidade de que, antes mesmo das sínteses de diferenciação e de identificação estabelecidas na imanência de cada instante, a consciência experimenta uma espécie de síntese à distância, qual “síntese passiva”, no linguajar husserliano (Husserl, 1893, Apêndice III, p. 107). Por outras palavras: se é verdade que, em torno de cada vivência material, forma-se para a consciência um “campo de presença” temporal (Husserl, 1893, §18, p. 44), em que o passado e o futuro não estão ausentes, mas comparecem como horizontes virtuais; esta co-presença dos horizontes temporais não parece requerer um poder de reunião, pois acontece espontaneamente, como se a ela a consciência fosse passiva. Ou, então, trata-se de uma síntese passiva porquanto ela não requer o trabalho (judicativo) de representação de minha própria unidade ou da unidade das coisas e pessoas a meu redor” (MÜLLER-GRANZOTTO, Marcos José e MÜLLER-GRANZOTTO, Rosane Lorena. **Clínicas Gestálticas** – sentido ético, político e antropológico da teoria do *self*. No prelo.)

me limitaria a registrar. Ele nasce de *minha* relação com as coisas” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 473)²⁷⁰. Nessa relação o porvir e o futuro pré-existem eternamente. Pode-se dizer que eles estão na subjetividade porque aí encontram uma possibilidade de não-ser que se harmonize com sua natureza. Eles não são uma mera sucessão de agoras. O que existe não são presentes que sucedem no ser com perspectivas de passado ou de porvir; isto exigiria um espectador idêntico, que operasse a síntese das perspectivas sucessivas.

É aí que Merleau-Ponty se afasta de Husserl. É verdade que esse último reconhecera uma espontaneidade do campo de presença, na qual os horizontes temporais se reuniriam sem a necessidade de uma consciência de ato que os identificasse. Com efeito, ele afirmou em “Idéias I” que há na essência dos vividos uma dubiedade em que se pode distinguir uma *orientação subjetiva* e uma *orientação objetiva*, e que a essa última corresponderia uma investigação acerca da “constituição” da objetividade *para* a subjetividade (HUSSERL, 2006, p. 182). Tal constituição é justamente temporal e passiva em relação aos atos da consciência, haja vista que se trata do modo como as objetividades se constituem para ela²⁷¹. Porém, Husserl não abriu mão da necessidade de um reconhecimento tético dessa evidência; para ele, é essencial a essa situação a *possibilidade* de que o eu dirija o olhar para o *modo de doação* temporal e a reconheça com evidência (HUSSERL, 2006, p. 186). Isso porque, ao fim e ao cabo, o *eu puro* é o resquício da redução²⁷².

²⁷⁰ “*Le temps n’est donc pas un processus réel, une succession effective que j’é me bornerais à enregistre. Il naît de mon rapport avec les choses.*”

²⁷¹ “A propriedade eidética que a designação ‘temporalidade’ exprime para vividos não assinala somente algo inerente em geral a todo vivido individual, mas uma *forma necessária de vinculação entre vividos*. Todo vivido efetivo (efetuamos essa evidência com base em intuição clara de uma efetividade de vivido) é necessariamente um vivido que perdura; e com essa duração ele se ordena num contínuo infindo de durações — num contínuo *preenchido*.” (HUSSERL, 2006, p. 185).

²⁷² “[...] nenhuma exclusão de circuito pode suprimir a forma do ‘*cogito*’ e eliminar o ‘puro’ sujeito do ato: o ‘estar direcionado para’, o ‘estar ocupado com’, o ‘posicionar-se em relação a’, o ‘experimentar’, o ‘sofrer de’ esconde *necessariamente* em sua essência que cada um deles é justamente um raio ‘a partir do eu’ ou, na direção inversa, ‘em direção ao eu’ – esse eu é o *eu puro*, ao qual a redução não pode causar dando algum. Falamos até aqui de vividos do tipo particular ‘*cogito*’. Os demais vividos, que constituem o meio geral para a atualidade do eu, carecem sem dúvida da referência eminente ao eu, da qual

Também por isso, nesse momento de seu pensamento, Merleau-Ponty não poderia aceitar o nível transcendental da redução. Era preciso manter-se nesse passo anterior, bastava reconhecer a espontaneidade da doação de vivido – admitir que o encadeamento contínuo do campo de presença que me dá acesso ao passado só se efetua pouco a pouco, que cada presente exclui a justaposição de outro presente e que mesmo o passado só é abarcado segundo seu *tempo* próprio. O que lhe chamava a atenção era o fato de que a perspectiva temporal exprime uma ambiguidade: reter é ter a distância; a síntese do tempo é o movimento de uma vida que se desdobra, ela só é efetuada quando se vive essa vida. Só o tempo indiviso enquanto transição torna possível o tempo enquanto multiplicidade sucessiva. Enfim, para ele, “existe um só tempo que se confirma a si mesmo, que não pode trazer nada à existência sem já tê-lo fundado como presente e como passado por vir, e que se estabelece por um só movimento” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 483).²⁷³

Nesse sentido, o presente tem um privilégio, pois, segundo Merleau-Ponty, ele é a zona onde o ser e a consciência coincidem. Não é preciso nada que unifique os instantes, pois eles já estão unificados – nesse caso a subjetividade apenas efetua a passagem de um presente a outro. Em suma, o tempo é sempre o mesmo, é como um rio, mas não porque o rio escoar e sim porque permanece o mesmo, a manifestação de um instante que já está por ser passado e que já foi porvir, e assim por diante. Por isso que na consciência do presente minha consciência coincide com meu ser, pois ela não tem nenhuma outra atrás de si, ela apreende seu próprio ser. Ele opera como a vivência de um instante sem tempo, sem passagem, sem lançamento, por ser o momento em que a consciência se enraíza no ser e no tempo assumindo ali uma situação.

É isso que geraria em nós, segundo Merleau-Ponty, a impressão de eternidade, por conta dessa individualidade indelével adquirida na situação assumida pela percepção na consciência do presente. Trata-se, contudo, de uma ilusão, talvez até mesmo da fonte dos equívocos que levaram à postulação de uma transparência absoluta na análise da consciência. Ela criaria a necessidade de se supor um sujeito idêntico nos presentes sucessivos que pudesse realizar a síntese – esse sujeito

acabamos de falar. E, no entanto, também eles têm sua participação no eu puro, e este, neles. Eles lhe ‘pertencem’ como ‘seus’, são ‘seu’ fundo de consciência, *seu* campo de liberdade.” (HUSSERL, 2006, p. 182-183)

²⁷³ “[...] *il y a un Seul temps qui se confirme lui-même, qui ne peut rien amener à l’existence sans l’avoir déj’fondé comme présent et comme passé à venir, et qui s’établit d’un seul coup.*”

que, por estar fora do tempo, pode ser conhecido de maneira translúcida. O diagnóstico merleau-pontyano é que o eu transcendental não pode ser o verdadeiro sujeito cujo rastro seria eu empírico, não podemos nos retirar no eu constituinte, pois uma reflexão como esta seria sem lugar e sem data.

A subjetividade é também temporal e é aqui que ela é reencontrada encarnada no corpo. Conforme já exposto anteriormente, o paradoxo do ser no mundo, o drama do sujeito é que seu corpo é ambigualmente objetivo e fenomenal; é por isso que ele habita um mundo físico, mas também por isso que sua vida segue rumos alheios às suas escolhas, dependendo muitas vezes da condição banal que o circunda. Para poder encerrar-se em um ambiente particular, é preciso pertencer a este mundo em geral, e é por isso que “[...] aparece em torno de nossa existência pessoal uma margem de existência *quase* impessoal” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 113)²⁷⁴. O organismo é uma adesão pré-pessoal à forma geral do mundo e, como tal, desempenha o papel de um *complexo inato*. A existência pessoal é constantemente interrompida pelo tempo pré-pessoal que não deixa de escoar e a arrebatá-la. Cada presente apreende a totalidade do tempo possível e supera a dispersão dos instantes. Este poder pertence a todos os presentes, antigos e novos, e nesse esquema merleau-pontyano o corpo se apresenta como o passado que só pode ser reapreendido por uma vida individual. Ela o alimenta para que ele permaneça seu presente. É isso que permite e ao mesmo tempo nos impede de centrar absolutamente nossa existência. “A ambigüidade do ser no mundo se traduz pela ambigüidade do corpo, e esta se compreende como aquela do tempo” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 114)²⁷⁵.

Nessa disputa entre ser passado enquanto corpóreo e ser futuro enquanto percepção, a subjetividade rompe, para Merleau-Ponty, a unidade do tempo, na medida em que o que define o presente é justamente uma pretensão de fixar nossa vida, se fazendo passar pela totalidade do ser e preenchendo um instante da consciência²⁷⁶. Por isso

²⁷⁴ “[...] *apparaît autour de notre existence personnelle une marge d'existence presque impersonnelle.*”

²⁷⁵ “[...] *l'ambigüité de l'être au monde se traduit par celle du corps, et celle-ci se comprend par celle du temps.*”

²⁷⁶ É por isso que, para Merleau-Ponty, só a partir do fenômeno central do tempo é possível pensar as relações entre o “psíquico” e o “fisiológico”. Enquanto nunca nos libertamos inteiramente dele, ele permanece uma ferida por onde nossa força se escoar. Isso é o que acontece no recalque, é também o que se

ele pode afirmar que, “o passado não é portanto passado, nem o futuro futuro. Ele só existe quando uma subjetividade rompe a plenitude do ser em si, desenha aí uma perspectiva e introduz um não ser” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 483)²⁷⁷. Nesse contexto, a percepção seria então a responsável por furar a unidade do tempo, instaurando as ausências relativas ao seu lançar-se enquanto ato e ao seu retido oriundo de sua passividade: por isso a fórmula de que o *cogito* nunca pode ser uma presença para si mesmo, porque seu expressar-se já é a posição de uma ausência, por isso também ele é tácito.

Se por um lado Merleau-Ponty encontra na temporalidade o argumento último de refutação da posição de uma consciência tética, por outro é também aí que ele se trai e deixa entrever seu laço íntimo com essa tese. Tal é o diagnóstico que ele se autoadministra, no VI, ao fazer a crítica da má dialética Ora, o alvo aqui é explicitamente Sartre e a dialética negativa do ser e do nada que radica para esse último na consciência. Com efeito, analítica sartreana (aquela em causa desde “*La transcendance de l’ego*” e da qual se falou anteriormente) o leva a concluir em “*L’être et le néant*” que a consciência é um vazio total, *considerando* que o mundo todo está fora dela, ela é pura aparência, não tem nada de substancial e só existe na medida em que aparece [*s’apparaît*] (SARTRE, 2010, p. 23).²⁷⁸

Nesse sentido, ela se constitui para Merleau-Ponty como um conhecimento por nadificação e, enquanto tal, só se sustenta pelas coisas nas quais ele se funda. Na medida em que o nada é absolutamente desconhecido do ser, o conhecimento lhe dá esta determinação negativa de ser “o Ser *tal que ele é*” – o ser reconhecido, o único que tem um sentido, aquele me investe de todas as partes do qual *nada* me separa. Nesse caso, as coisas sempre serão “objetos pensados”, transcendências,

passa com o membro fantasma que se constitui como “um quase-presente” e, tal como o recalque, é, em verdade um antigo presente que não se decide a tornar-se passado. As recordações evocam o membro, porque toda recordação reabre o tempo perdido e nos convida a retornar a situação que ele evoca.

²⁷⁷ “*Le passé n’est donc pas passé, ni le futur futur. Il n’existe que lorsqu’une subjectivité vient briser la plénitude de l’être en soi, y dessiner une perspective, y introduire le non-être.*”

²⁷⁸ “*La conscience n’a rien de substantiel, c’est une pure ‘apparence’, em ce sens qu’elle n’existe que dans la mesure où elle s’apparaît. Mais c’est précisément parce qu’elle est pure apparence, parce qu’elle est un vide total (puisque le menod entier est en dehors d’elle), c’est à cause de cette identité en elle de l’apparence et de l’existence qu’elle peut être considérée comme l’absolu*” (SARTRE, 2010, p. 23)

e a consciência que as conhece se define por sua presença à si, imanência. Ela é o que é por nadaificação, vazio, transparência; é aberta às coisas por que sozinho este vazio *nada* seria. Em VI, o que Merleau-Ponty denuncia é que numa tal filosofia da negatividade absoluta os problemas clássicos se volatizam, pois a questão da “mistura” e da “união” é impossível entre isto que é e isto que não é (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 80). A analítica do ser e do nada causa um constrangimento ao opô-los absolutamente: nada os impede de inverter seus papéis, só permanece o corte entre eles, cada um é apenas seu recuo diante do outro.

Essa crítica da dialética, para além de visar à filosofia sartreana, é também um acerto de contas de Merleau-Ponty consigo, afinal, como afirma Moura: “reportando ali toda atividade a uma consciência ou a um espírito, inscrevendo o passado e o futuro no ‘não ser’ da subjetividade, só se podia chegar, como Sartre à ideia de um Ser ‘sem atividade, sem potencialidades’” (MOURA, 2001, p. 327).

Tal má-ambiguidade já era anunciada desde o modo como Merleau-Ponty relacionava o *cogito tácito* ao *cogito expresso*. Sendo o primeiro pressuposto, o que se supõe é que há uma imanência pura, mas Merleau-Ponty já sabia, embora pareça ter ignorado, que é apenas com a transcendência da linguagem que se pode ter sequer a noção de *cogito tácito*. Para não fazer da linguagem um produto da consciência e não recair assim no dualismo entre pensamento e fala, a PhP propunha que a linguagem se faz esquecer e por isso não atentamos que o *cogito* cartesiano é um *cogito* verbal. Esse, em verdade, quer expressar um *cogito* silencioso que animaria as operações de expressão, que só são compreendidas por encontrarem em mim um *cogito tácito*.

Assim, o que essa obra propunha era que, sub-repticiamente, haveria um contato da consciência consigo mesma, contato silencioso que permanecia como condição da expressão – tal como haveria uma subjetividade que sub-repticiamente caía no ‘não-ser’ para furar a unidade do tempo e ao mesmo tempo escapar à definição do tempo como sucessão de instantes²⁷⁹. Ademais, como ver-se-á em breve, essa

²⁷⁹ “*Le passé et l’avenir n’existent que trop dans le monde, ils existent au présent, et ce qui manque à l’être lui-même pour être temporel, c’est le non-être de l’ailleurs, de l’autrefois et du demain. Le monde objectif est trop plein pour qu’il y ait du temps. Le passé et l’avenir, d’eux-mêmes, se retirent de l’être et passent du côté de la subjectivité pour y chercher, non pas quelque support réel, mais, au contraire, une possibilité de non-être qui s’accorde avec leur nature.*” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 473)

filosofia negativista também suprime o problema da alteridade e é chegada a hora de ver como fica o balanço merleau-pontyano sobre si mesmo no que tange a essa noção fundamental.

4.1.2. A idealidade da alteridade

Passa o tempo, o monstro não se mostra, que demora para uma demonstração. Queriam colocar-me aí. Quero ficar aqui, me respeitem. Eu assumo várias formas, ou arrumo vários casos. Cai em mim e nos que me equivocam, arranjam um outro eu mesmo que eu não dou mais para ser o próprio.
(Leminski, *O Catatau*)

O problema da alteridade é de extrema relevância para se decidir a questão do método e da reflexão. Primeiramente, a possibilidade do outro não só põe em cheque a ideia de um sujeito universal constituinte, resultado das reflexões ditas absolutas por Merleau-Ponty, como também, e por isto mesmo, ele se impõe a qualquer reflexão radical, na medida em que o outro é uma transcendência inalienável descoberta na experiência.

No caso da filosofia merleau-pontyana, é também nesta questão que se decide o âmbito do transcendental. Como já foi dito anteriormente, para ele o verdadeiro transcendental não está nas operações constitutivas de um *ego*, que condicionariam o mundo, mas na vida ambígua em que se está em contato com as transcendências; ora, é neste contato que o conhecimento se torna possível²⁸⁰. Para Merleau-Ponty, as transcendências (meu corpo, o mundo natural, outro, o tempo, a morte) são aqueles fenômenos que me ultrapassam, que não dependem de mim e da minha constituição, mas que por outro lado só existem se

²⁸⁰ “*Avec le monde naturel et le monde social, nous avons découvert le véritable transcendental, qui n’est pas l’ensemble des opérations constitutives par lesquelles un monde transparent, sans ombres et sans opacité, s’étalerait devant un spectateur impartial, mais la vie ambiguë où se fait l’Ursprung des transcendances, qui, par une contradicton fondamentale, me met en communion avec elles et sur ce fond rend possible la connaissance.*” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 423) Ao fazer esta última afirmação, Merleau-Ponty apresenta uma posição que deverá ser melhor investigada, pois em verdade, ainda que ele reconfigure o “lugar do transcendental”, ele não deixa de colocá-lo como o plano da constituição.

os retomo e os vivo. O outro é, talvez, a mais desafiadora dentre elas, visto que me é dada junto com a minha experiência e sei dela justamente quando o declaro inacessível e falo de solidão²⁸¹.

O problema da idealidade na caracterização de outrem é aquele enfrentado por uma perspectiva transcendental que postula a consciência como um campo evidente. Tal é o limite de Husserl, mesmo tendo ele admitido, nas “Meditações Cartesianas”, o advento do outro como um estranho que não se deixa apreender por uma evidência, ele acaba de algum modo, subsumindo até mesmo essa ‘estranheza’ à constituição da consciência transcendental. Com efeito, ele afirma:

Eu, o “eu humano” reduzido (“o eu psicofísico”), sou, portanto constituído como membro do “mundo”, com uma “exterioridade” múltipla; mas sou eu que constituo tudo isto, eu mesmo, na minha alma, eu carrego tudo isto em mim como objeto de minhas “intenções” (HUSSERL, 2001, p. 162)²⁸².

Segundo Husserl, em virtude do comportamento do *organismo* que me aparece, do *seu corpo*, posso lhe “transferir” minha estrutura e determiná-lo como um *alter ego*, porém, nunca poderei ter dele uma *intuição originária* em qualquer modo que seja – o que não significa que não posso ter intuição nenhuma. Neste caso, a associação se dá quando tal modo de aparecer, me “*lembra o aspecto que teria meu corpo se ele estivesse ali*”. Com isto e também com o meu corpo, como unidade sintética, torna-se possível apercepção assimiladora do corpo do *outro* como um organismo. Em verdade, Husserl reconhece que, na apercepção de meu corpo já se manifesta o limite da exclusão meramente *eidética* da *redução*: ela não pode se dirigir ao outro porque

²⁸¹ “*De même Il faut bien que mon expérience me donne en quelque manière autrui, puisque, si elle ne le faisait pas, je ne parlerais pas même de solitude et je ne pourrais pas même déclarer autrui inaccessible.*” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 417) É também neste momento que Merleau-Ponty vincula radicalmente outrem ao irrefletido. Assim como este deve ser dado para reflexão, aquele também deve ser dado para a experiência subjetiva, ainda que ambos permaneçam, em certa medida, circunscritos numa mesma experiência de mistério. Eles se dão de uma maneira tal que não se pode deles abster ou negar a existência.

²⁸² “*Moi, le ‘moi humain’ réduit (‘le moi psycho-physique), je suis donc constitué comme membre du ‘monde’, avec une ‘extériorité’ multiplée ; mais c’est moi qui constitue tout cela, moi-même, dans mon âme, et je porte tout cela en moi comme objet de mes ‘intentions’.*”

ele aparece como aquilo que me é *estranho*. Isso porque, para retomar uma das características distintivas do meu *organismo*, o meu corpo é o único dentre os corpos do mundo que jamais pode ser plenamente percebido por mim. Husserl já sabia disso e se via obrigado a se haver com fato de que também eu sou “*estranho*” a mim, mas ele reduz essa estranheza ao nível da constituição.

Na *redução eidética*, me apercebo como *eu constituidor de mundo*. Por isto, na visada do objeto apreendo a mim mesmo. Porém, quando se trata do outro, é uma intencionalidade particular: ele transgride meu *ego* se “refletindo” nele. Ao perceber o outro, me dou conta de que *ali* há um *outro eu*. O *alter ego* é a expressão do meu *ego* como *alteridade*. O *outro* não pode simplesmente ser reduzido. Ao percebê-lo me dou conta de que (como se trata de um *outro eu*) ele traz em si a sua corrente de vividos, as suas vivências particulares que me são *estranhas*.

Apesar da possibilidade de avanço na experiência do fenômeno do mundo com a abstração do que me é “estranho”, a saber, das “subjetividades estranhas” e da sua corrente de vividos, afinal a *atitude transcendental* deve primeiramente descrever a esfera do que *me é próprio*, ainda assim “[...] minha vida permanece experiência do mundo e, portanto, experiência possível e real *disto* que nos é estranho” (HUSSERL, 2001, p. 162-63)²⁸³. Ou seja, ao ficar apenas com minha esfera de vinculações, me dou conta de que elas ocorrem no mundo, território das possíveis experiências do *estranho*. Dou-me conta, então, que minhas estruturas implicam a coexistência de outros *egos*, já que meu próprio *ego* só pode ter experiência de mundo se participar de uma comunidade.

É por isso que, para Husserl, a explicitação cabal da experiência do *outro* é sumamente necessária *para que o idealismo fenomenológico transcendental possa se tornar plenamente transparente* (HUSSERL, 2001, p. 241), e é também por esse motivo que Merleau-Ponty não pode encampar seu projeto totalmente. Aqui reside a prova última de como, no âmbito de PhP, o passo transcendental, que levaria a redução à essa transparência plena, é inaceitável para ele. É pela noção de estranhamento que Merleau-Ponty se aproxima de Husserl quanto à concepção de alteridade, mas é pelo ideal da evidência que ele precisa se

²⁸³ “ [...] *ma vie reste expérience du ‘monde’ et, donc, expérience possible et réelle de ce qui nos est étranger*”. Esta passagem husserliana demonstra como o tema da intersubjetividade é importante ao da redução. Haja vista que sem desenvolver tal assunto não se pode falar de *redução transcendental*.

afastar²⁸⁴. No fim das contas, a análise transcendental escamoteia o problema da alteridade, pois, para uma consciência pura, meu eu empírico vale tanto quanto os demais e não há problema nenhum em constituí-lo.²⁸⁵ Para Merleau-Ponty, outrem está para o sujeito tal como o irrefletido está para a reflexão, sendo, portanto, inultrapassável.

É preciso dizer da experiência de outrem isto que dissemos alhures da reflexão: que seu objeto não pode jamais lhe escapar absolutamente, já que nós só temos noção dele através dela. É preciso ainda, de alguma maneira, que a reflexão dê o irrefletido, pois, de outra forma, não teríamos nada a lhe opor e ela nem se tornaria problema para nós. Do mesmo modo, é preciso ainda, que minha experiência me dê outrem de alguma maneira, já que, se ela não o fizesse, eu não falaria mesmo de solidão e não poderia declarar outrem inacessível. Isto que, inicialmente, é dado e verdadeiro, é uma reflexão aberta sobre o irrefletido, a retomada reflexiva do irrefletido, — e do mesmo modo é a tensão de minha experiência para uma outra, da qual a existência é incontestada no horizonte de minha vida, mesmo quando o conhecimento que tenho dela é imperfeito (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 417)²⁸⁶.

²⁸⁴ Sobre isso cf. MULLER-GRANZOTTO, M. Outrem em Husserl e Merleau-Ponty. In. BATTISTI, César A. (org). **Às voltas com a questão do sujeito** posições e perspectivas. Ijuí: Ed Unijuí; Cascavel: Edunioeste, 2010. (pp. 315-333).

²⁸⁵ “*De la conscience que je découvre par réflexion et devant qui tout est objet, on ne peut pas dire qu’elle soit moi: mon moi est étalé devant elle comme toute chose, elle le constitue, elle n’y est pas enfermée et elle peut donc sans difficulté constituer d’autres moi.*”

²⁸⁶ “*Il faut dire de l’expérience d’autrui ce que nous avons dit ailleurs de la réflexion: que son objet ne peut pas lui échapper absolument, puisque nous en avons notion que par elle. Il faut bien que la réflexion donne en quelque manière l’irréfléchi, car, autrement, nous n’aurions rien à lui opposer et elle ne deviendrait pas problème pour nous. De même il faut bien que mon expérience me donne en quelque manière autrui, puisque, si elle ne le faisait pas, je ne parlerais pas même de solitude et je ne pourrais pas même déclarer autrui inaccessible. Ce qui est donné et vrai initialement, c’est une réflexion ouverte sur l’irréfléchi, la reprise réflexive de l’irréfléchi, et — de même c’est la tension de mon expérience vers un autre dont l’existence est incontestée à l’horizon de*

Eis que Merleau-Ponty se pergunta: como posso, entretanto, saber de outrem? Para ele, justamente não seria por mera analogia, supondo seus comportamentos pelos meus como se o eu fosse um x oculto nesta fórmula. Em verdade, a percepção do outro suscita o “paradoxo de uma consciência vista pelo lado de fora” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 406). A evidência de outrem é possível porque não sou transparente para mim mesmo, e porque minha subjetividade arrasta seu corpo atrás de si. Meu corpo é o que percebe o corpo de outrem como uma maneira familiar de tratar o mundo, ambos formam um todo, verso e reverso, e a existência anônima habita ambos. Para ele, ao contrário do que é para Husserl, o *estranhamento* me constitui e por isso me é familiar – retorna aqui o tema da passividade. A minha existência pessoal dura um tempo que não constituo, minhas percepções se perfilam sobre um fundo de natureza que também não é constituído por mim. Conforme supramencionado, minha percepção é um lançamento para um futuro que reencontra um passado, esse passado é justamente o mundo. Adivinho a presença de outrem quando reencontro o mundo da cultura e da linguagem, visto que neles o mundo que reencontro é aquele em que meus pensamentos e os de outrem, que a rigor seriam o que temos de mais íntimo, formam um terreno comum (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 406-411).

Esse *estranhamento* familiar é uma exigência que vinha se preparando desde SC e se traduz na demanda de substituir a noção de corpo como objeto e de consciência enquanto Ego puro pela noção de comportamento. Por ela aprendemos também, em PhP, que a linguagem é um comportamento, um gesto, e que na fala, portanto, os signos não são cindidos de um pensamento puro, mas constituem sua presença no mundo sensível, seu emblema, seu corpo. Afinal, para que a palavra possa ser a ‘fortaleza’ do pensamento e este possa procurar expressão, as falas devem por si mesmas ser um texto compreensível e possuir uma potência de significação que lhes seja própria.

Para Merleau-Ponty, as palavras trazem uma primeira camada de significação que oferece ao pensamento enquanto estilo, valor afetivo e mímica existencial, antes do que como um enunciado conceitual. É a isso que ele chamava de *significação existencial* e que não pode apenas ser traduzida pela conceitual, mas habita a fala e lhe é inseparável. O benefício da expressão não é consignar num escrito pensamentos que poderiam se perder, mas ela faz a significação existir como uma coisa

ma vie, même quand la connaissance que j'ai de lui est imparfaite.”

no coração do texto. Potência bem conhecida na arte e na música. A expressão estética confere àquilo que exprime uma existência em si, põe-no na natureza como coisa percebida e acessível. É por isso que no mundo da linguagem (e, por consequência, da cultura), a palavra enquanto gesto introduz o seu sentido, e então o pensamento de outrem pode ser retomado através da fala²⁸⁷.

Essa retomada, entretanto, nunca é completa. É que não se percebe outrem nivelando Eu e Tu, mas sim enquanto comportamentos que nunca se sobrepõe. Quer dizer, encontro um mundo comum, nele reconheço o outro por suas manifestações, seus comportamentos, que indicam para mim aquilo que eu mesmo já vivenciei, tal como o amor ou a cólera, mas há uma espécie de egoísmo intransponível da subjetividade, pois entre eu e os comportamentos que reconheço não há equivalência: a coexistência deve ser vivida por cada um. É nesse sentido que se pode interpretar a afirmação de Merleau-Ponty de que “[...] esse intermundo é ainda um projeto meu e seria hipocrisia crer que quero o bem de outrem *como o meu*, já que mesmo esse apego ao bem de outrem vem ainda de mim” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 414)²⁸⁸.

Isso indica que Merleau-Ponty contraiu com o solipsismo transcendental uma dívida que não foi capaz de pagar nos limites de PhP, e por isso também designaria mais tarde como má a ambiguidade que aí reconheceu. Apesar de criticar toda espécie de contato imediato consigo, ele se viu obrigado a reconhecer que somente por estar engajado num mundo e por ser de algum modo *dado a mim mesmo*, é que posso transcender em direção a esse mundo, assim como a outrem. Eis a ambiguidade radicada em meu corpo: ele pode ser apenas um espaço expressivo entre outros, mas é ao mesmo tempo a origem de todos os outros, o próprio movimento de expressão, o que projeta as significações no exterior e as faz existirem como coisas sob nosso corpo.

É nesse sentido que ele exprime a existência; mas que não se pense tratar de uma relação de expressão convencionalmente entendida como exterioridade entre o signo e a significação. No seu caso, o expresso não existe separado da expressão, a existência se realiza no

²⁸⁷ “Il y a donc une reprise de la pensée d’autrui à travers la porale, ue réflexion en autrui, un pouvoir de penser d’après autrui qui enrichit nos pensées propres.”

²⁸⁸ “Mais cet intermonde est encore un projet mien et il y aurait de l’hypocrisie à croire que je veux le bien d’autrui comme le mien, puisque même cete attachement au bien d’autrui vient encore de moi”

corpo. O sentido é encarnado em corpo e espírito, assim como signo e significação são para Merleau-Ponty momentos abstratos de um mesmo todo. Enquanto realiza e é a atualidade da existência, o corpo lhe permite sair de si mesma em direção ao seu anonimato e passividade. Ele se torna o “esconderijo da vida” e a existência pode esquivar-se de suas situações inter-humanas enquanto possui um corpo. Justamente porque pode fechar-se, meu corpo é também o que me abre para o mundo e me põe em situação. Embora não imponha ao humano, como ao animal, instintos definidos desde o nascimento, o corpo dá a nossa vida a forma da generalidade. O nosso corpo é, enfim, um meio geral de ter um mundo, que ora ele se limita aos gestos necessários à conservação da vida e me oferece um mundo biológico, ora brinca com meus gestos e cria para eles um sentido figurado, manifestando um novo núcleo de significação e construindo em torno de si um mundo de cultura.

A princípio, meu corpo objetivo me faz encontrar uma natureza que não precisa ser percebida para existir. Nesse mundo que se apresenta primeiramente como existente em si, independente de sua existência para mim, meus comportamentos são impessoais e ainda não reconheço minha própria existência. Por isso, é apenas quando se considera o meio afetivo que se pode fazer a gênese do ser para nós, isto é, quando se considera o setor da experiência que só tem sentido e realidade para nós e que, aparentemente, não teria uma ‘pré-existência’. É nele que reconhecemos as intenções de outrem e que somos colocados diante das nossas. O que reconheço no comportamento alheio, no entanto, é o seu olhar que me transforma em objeto visto tal como ele se apresenta para mim quando o visava apenas como um corpo dentre os demais. Quer dizer, reconheço minha própria capacidade de ser subjetividade, de me transcender. É então que Merleau-Ponty se trai:

Que se trate de meu corpo, do mundo natural, do passado, do nascimento ou da morte, a questão é sempre de saber como eu posso ser aberto aos fenômenos que me ultrapassam e que, entretanto, só existem na medida em que os retomo e os viso, como a presença a mim mesmo (*Urpräsenz*), que me define e condiciona toda presença estrangeira é ao mesmo tempo des-presença (*Entgegenwärtigung*) e me lança fora de mim (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 422)²⁸⁹.

²⁸⁹ “*Qu’il s’agisse de mon corps, du monde naturel, du passé, de la naissance ou de la mort, la question est toujours de savoir comment je peux être ouvert à*

É que a noção de corporeidade como termo da redução, justamente por colocar o *cogito* em situação no mundo, supõe uma subjetividade tácita que reúna as perspectivas imanentes (impostas pela condição corporal) à sua intimidade e as reencontre nesse passado transcendente. Por isso, aposta Müller-Granzotto, Merleau-Ponty sentiu a necessidade de revisar sua descrição da experiência da percepção do outro; segundo ele, a má ambiguidade aí presente é de reconhecer que “vivemos num mundo coletivo, disponível a todos, mas cujo acesso só pode se dar de modo parcelar, a partir de uma subjetividade individual” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2010, p. 324).

É como se, no final das contas, a reflexão radical encontrasse e assimilasse aquilo que ela mesma havia interditado, a saber, o irrefletido, pois do modo como as categorias operavam no seio de PhP, era como se o contato com o outro me devolvesse um reflexo de mim mesmo, ainda que pálido, ainda que parcial. Por isso, VI vai propor também uma revisão categorial, admitindo que é preciso rejeitar os prejuízos seculares que colocam o corpo no mundo e o vidente no corpo. É preciso abandonar de vez essa filosofia que se pretende coincidência, rejeitando-se os instrumentos da reflexão e da intuição onde ainda não se distinguem ‘sujeito’ e ‘objeto’ e ‘essência’ e ‘existência’. Ora, antes da distinção absoluta da reflexão, ver, falar e mesmo pensar são experiências desse gênero: irrecusáveis e enigmáticas (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 170).

Ora nesse tipo de interrogação, que se poderia designar aqui por sincera, haja vista que não pré-julga o que irá encontrar, percebe-se que o visível parece repousar em si mesmo, em volta de nós, e nos é tão estreitamente familiar quanto o são entre si o mar e a praia. Não é possível, apesar disso, que nos fundemos a ele sob pena do desaparecimento da nossa visão. Não há, portanto, coisas idênticas que se ofereceriam ao vidente, nem um vidente vazio que as espera, mas coisas das quais só nos aproximamos apalpando pelo olhar que as envolve e as veste com sua *carne* (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 171).

Já antes da redação de VI, era possível encontrar na obra de Merleau-Ponty, vestígios de que se encaminhava a superação da reflexão radical. Ela ainda pressupunha que o que encontraria como resultado de sua aplicação era qual reflexo no espelho — um espelho

des phénomènes qui me dépassent et qui, cependant, n’existent que dans la mesure où je les reprends et les vise, comment la présence à moi même (Urpräsenz) qui me d’init et conditionne toute présence étrangère est en même temps dé-présentation (Entgegenwärtigung) et me jette hors de moi”

opaco, é bem verdade — e que devolveria ao sujeito sua imagem como tacitamente suposta por sua própria visão. Na “Prosa do mundo” ele intuíra que não se pode olhar outrem de frente. Ele jamais se apresenta de face, mesmo numa calorosa discussão o adversário nunca é totalmente localizado; ele surge como uma resposta inesperada, ele é inconcebível caso se tente abordá-lo de frente. Eu não saberia localizar outrem nesse corpo que vejo. A impossibilidade de localizar a percepção alheia sobre o mundo e sobre mim põe em cheque essa noção de sujeito corporal de PHP, mais do que isso, põe em cheque o próprio *cogito*: eis que, se me pergunto, como posso ver algo que se põe a ver? Dou-me conta de que o *eu penso*, em verdade, acontece fora de mim: quando alguém apreende o olhar que lanço para o mundo, eu não apenas sinto, mas eu sinto que me sentem, que me sentem sentindo, sentindo não apenas coisas, mas também que sinto que me sentem.

Quer dizer, diante dessa circularidade do sentir, o que já começa a entrar em causa nesse texto é a exigência de uma *sobrerreflexão*, visto que a experiência de outrem me faz reconhecer que *há um outro que também é eu* e que me destitui de minha posição central. Encontra-se outrem quando se compreende que a sensibilidade ao mundo, o corpo enquanto relação de sincronização com ele, é uma tese subentendida por todas as experiências, e que tira da existência a densidade de um ato absoluto e único e faz da ‘corporeidade’ uma significação transferível, torna possível uma situação comum e a percepção de outro nós-mesmos.

Do fato de que, no limite, como Merleau-Ponty descobrira ainda em “Prose du monde”, “todo outro é um outro eu mesmo”, ele pode então asseverar que: “Eu e outrem somos como dois círculos *quase* concêntricos e que só se distinguem por um leve e misterioso deslocamento” (MERLEAU-PONTY, 2010, pp. 1528-1529)²⁹⁰. Por isso mesmo, a reflexão não pode mais retornar ao *cogito*, desde que vemos outros videntes, concluirá VI, não temos mais apenas nosso pálido reflexo nas coisas, mas nos tornamos plenamente visíveis. A lacuna daquilo que não podemos ver (nossos olhos, nossas costas, por exemplo) é preenchida por um olhar do qual não somos titulares. Ele deixa a reflexão sem local de regresso: se houver algum retorno não é mais em direção a um *cogito tácito*, mas um outro de mim mesmo que me fará reconhecer que meu próprio eu é também um outro e que não existimos portanto como duas mônadas incomunicáveis, mas sim como participantes da mesma *carne* do sensível.

²⁹⁰ “*Moi et autrui sommes comme deux cercles presque concentriques, et qui ne se distinguent que par un léger et mystérieux décalage.*”

4.2. *A sobrereflexão (surréflexion) e a redução fenomenológica*

Se a filosofia merleau-pontyana pode ser considerada como a passagem de um pensamento ainda submisso *ao cogito* a um pensamento do *Ser vertical* ou *Selvagem*, essa distinção de postura implica e/ou é implicada, entre outras razões, por uma autocrítica acerca da apropriação do método husserliano. No que tange ao escopo conceitual de PhP, esse acolhimento pode ser expressado pela famosa alegação do prefácio de que a essência é a rede que busca as relações vivas da experiência. Lá ele acolhia a redução eidética enquanto um meio de afastamento necessário para a compreensão do que nos afasta de nossa condição íntima. É porque não só “estamos no mundo”, mas somos essa relação de modo tão íntimo, que isso quase que nos passa despercebido. A *atitude naturalista* acaba por escamotear tal intimidade, colocando- nos enquanto *parte* do mundo para então perseguir incansavelmente nossa relação com ele, sem perceber que foi ela quem forjou o desligamento.

Note-se então que, no caso merleau-pontyano, a redução eidética trata-se de um *afastamento do afastamento*, portanto, de um pseudoafastamento, o que é o mesmo que um retorno. Agora a pergunta que se impõe é: se um *retorno* se faz necessário, então o afastar-se não seria uma exigência de nossa própria condição? Nesse sentido, o naturalismo pareceria nada mais que uma resposta a essa demanda; portanto, desde essa perspectiva, a redução eidética ou a atitude propriamente fenomenológica não diferiria dele. Quer dizer, ambos são uma tentativa, um artifício para dar conta da nossa condição.

Claro que, ainda que com isso se explique a origem do naturalismo (isto é, ainda que o retorno à intimidade ensine a necessidade do afastamento), não se justifica seu erro de ter postulado um essencial transcendente, não se subscreve com isso todos os equívocos gerados pelo dualismo das substâncias, pelas dicotomias, sujeito/objeto, essência/existência, linguagem/experiência, etc. Nesse sentido a redução eidética enquanto reflexão a partir do corpo encontraria seu diferencial. Por ser cíclica, ela sai do mundo para retornar a ele, tornando-se *reflexão radical*. No limite, o que Merleau-Ponty pretendia era que a própria reflexão se compreendesse enquanto afastamento.

Desde o projeto de PhP isso poderia significar entender que embora se possa expressar, numa fala falante, esta a relação ao mundo que nos define, inaugurando-se com isso um discurso atual sobre ela. É

preciso aceitar que tal discurso inevitavelmente cairá na tradição, tornar-se-á idealidade, fala falada tão antiga e distante quanto as demais – aquelas que criticou e para as quais quis ser alternativa.

Esse paradoxo parece nunca ter sido abandonado por Merleau-Ponty, no entanto, se a rede, ao ser jogada ao mar, traz consigo “do fundo do mar os peixes e as algas palpitantes”, a redução eidética lançada ao mundo traz do fundo de nossa experiência vestígios do mundo, e o que esse pseudoafastamento pode nos ensinar em verdade é uma falência, o malogro da própria fenomenologia como um tipo de naturalismo. É possível afirmar que também em função dessa constatação, de cunho metodológico, ele sentiu a necessidade de reformular o sentido de suas pretensões filosóficas. Se em PhP mantinha-se a redução como um afastamento, a má-ambiguidade suposta pelo *cogito tácito* lhe ensinara que, talvez, o melhor método seja o de uma *infiltração* no mundo, o de uma antirredução. É chegada a hora de entender como isso se vincula com a subversão proposta por VI em relação aos níveis da redução.

4.2.1. A revisão da noção de essência

*O mistério das cousas? Sei lá o que é mistério!
O único mistério é haver quem pense no mistério.
(Alberto Caeiro, O guardador de rebanhos)*

Embora em VI Merleau-Ponty reconheça haver, como já o fizera em PhP, uma primazia do mundo em relação à reflexão, não se trata de afirmar que se dispense agora a necessidade da essência para compreendê-la. Permanece ainda verdadeiro que há uma luta constante entre *expressão* e *exprimido*, na qual a *essência* é vencedora no ringue da reflexão, haja vista que para compreender o que é ver, o que é sentir, eu devo cessar de lhes acompanhar no visível, no sensível, para considerá-los num domínio em que eles se tornem compreensíveis. Quer dizer, da perspectiva da relação entre a reflexão e o irrefletido, a posição merleau-pontyana permanece inalterada: a nossa relação com o mundo está dada quando o retorno reflexivo intervém, e nós a perdemos quando o esforço reflexivo ensaia capturá-la.

O que mudou em verdade foi o próprio papel da reflexão na definição da filosofia. A explicitação filosófica do sensível não deve ser como um texto que o traduziria. Para Merleau-Ponty, ela deve ser mais do que isso, visto que somente ela poderia lhe explicitar, mas ela é também menos, visto que se torna inútil sem o texto. É como se ele

estivesse assumindo aqui que não há um original sensível intocável do qual não se pode fazer mais do que meras aproximações e, no segundo *round* da luta de outrora, no ringue da *sobrerreflexão*, a essência deixa de lutar contra – agora ela joga a favor. Não se trata mais de tomá-la como um meio, como uma rede *a ser lançada*, ela é em verdade uma rede que vem *junto com* a experiência. É nesse sentindo que, como afirma Sallis, o projeto de VI é uma radicalização das intuições de PhP: não se trata mais de “repor as essências na existência”, a questão agora é a de saber se é possível separar essência e existência²⁹¹. Todo o programa metodológico deve ser invertido, e por isso se fala em *infiltração* no lugar de afastamento, que é próprio da reflexão.

A reflexão é essencialmente infiel e o resultado de uma filosofia reflexiva é sempre recair em idealidades (tal como aconteceu com Merleau-Ponty ele mesmo e sua noção de *cogito tácito*). É porque, segundo o diagnóstico de VI, ela não só transforma o mundo em poema, mas desfigura também o sujeito, tornando-o pura imanência, origem das transcendências, e finalizando num solipsismo. Ela quer me colocar em consciência disso que eu sempre fui, ainda que distraidamente, o *eu perdido* dessas percepções. Ela quer especular o movimento de constituição e transfigura o mundo efetivo num campo transcendental, num espetáculo do qual eu seria espectador *desinteressado* por um lado, (da perspectiva do filósofo especulativo) e origem por outro (da perspectiva da consciência transcendental que ele descobre em sua especulação e com a qual deveria coincidir de modo inexplicável). Tudo isso porque a reflexão se esquece de sua infidelidade original, professa sua *fé perceptiva* de que o mundo é tal qual vê, e expõe seu credo como a verdade sobre essa visão. Ora, ela peca por omissão e deixa passar em brancas nuvens o fato de que só o elaborou porque foi procurar investigar isso que via e nesse mesmo momento o pôs em dúvida.

²⁹¹ “Merleau-Ponty’s final major critique is directed at Husserl and serves to lead almost directly into the positive problematic of The Visible and the Invisible. The critique has to do with the Husserlian notion of the intuition of essences. In this connection it should be recalled that in the Phenomenology of Perception Merleau-Ponty gave qualified assent to this element of the Husserlian method, granting that phenomenology is the study of essences but insisting also that phenomenology ‘puts essences back into existence’ (PP, vii). The critique of Husserl’s procedure which Merleau-Ponty gives in The Visible and the Invisible is an extension of his earlier qualification: what he now calls radically into question is the capacity of the subject ever totally to separate essence from existence.”

É justamente quando ela cessa de seguir ‘cegamente’ o sensível para se perguntar o que ele é que ela trai sua profissão de fé, e essa traição lhe é constitutiva. Ela quer se explicar enquanto fé, mas a *fé perceptiva* não pode ser explicada senão por métodos de *prova* e de *conhecimento*. Essa tentação é grande, afinal, o movimento reflexivo sempre parecerá evidente, à medida que é um dado que estou no mundo; logo, sei disso e posso, portanto, ter certeza desse saber, posso me atribuir com segurança essa capacidade de saber (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 51). O que Merleau-Ponty quis mostrar aqui é a tênue distorção que a análise reflexiva operou na sua profissão de fé: a certeza do mundo ela transforma em certeza do pensamento do mundo e, por fim, em certeza do pensamento apenas.

Ao se encontrar situada no mundo, a filosofia reflexiva pretende construir nosso vínculo natal com ele, *desfazendo-o* para em seguida *refazê-lo*. Sem dar-se conta, ela sai de nossa situação de fato e nos coloca aquém dela. Essa é a tese do sobrevoo, do espectador desinteressado em que Husserl acreditava poder o fenomenólogo se transformar. A pretensão da ausência de prejuízos dogmáticos que já não põe mais o mundo como existente, mas busca suas “condições de possibilidade”, visto que sua experiência é um dado. Ora, mas para explicar nossa condição parece evidente que é preciso ‘olhar de fora’, nesse sentido que reflexão aparece como uma posição filosófica irrepreensível. Merleau-Ponty entretanto se pergunta: é realmente preciso nela entrar?

A investigação das condições de possibilidade é por princípio posterior a uma experiência atual e, segue-se daí que, mesmo se em seguida se determine rigorosamente o “isto sem o que” dessa experiência, ela jamais poderá ser lavada dessa *mancha original*²⁹² de ter sido descoberta *post festum*, nem de tornar-se isso que positivamente funda esta experiência (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 68)²⁹³.

Não há penitência, por mais extrema que ela seja, capaz de

²⁹² Grifo nosso.

²⁹³ “*La recherche des conditions de possibilité est par principe postérieur à une expérience actuelle, et il suit de là que, même si ensuite on détermine rigoureusement le ‘ce sans quoi’ de cette expérience, il ne pourra jamais être lavé de cette souillure originelle d’avoir été découvert post festum, ni devenir ce que positivement fonde cette expérience.*”

libertar a reflexão de sua culpa original. Mesmo a filosofia mais rigorosa, que pretende o milagre de se fazer apenas desde a única certeza (aquela subvertida a partir da fé perceptiva) do *eu penso*, do *ego puro*, da *consciência transcendental* (e mesmo do *cogito tácito*, *pourquoi pas?*), de fazê-lo coincidir com a origem da certeza do mundo, da experiência, enfim, não pode ser perdoada por sua falta – qual seja, a de cometer o paradoxo de pretender coincidir com o fluxo da experiência desde a necessária distância que toma dele. Ela esquece que jamais refletir é coincidir. É aí que Merleau-Ponty encontra o argumento para revisar a própria noção de essência:

Para dizer a verdade nada nos garante que a reflexão que passa pelas essências possa cumprir sua tarefa propedêutica e manter seu papel de disciplina do entendimento; nada nos garante que toda experiência possa ser exprimida em invariantes essenciais, que certos seres, — por exemplo, o ser do tempo —, não escapem por princípio a esta fixação e não exijam, desde o início, se querem ser pensados por nós, a consideração do fato, a dimensão da facticidade [...] (MERLAU-PONTY, 2009, p. 69)²⁹⁴.

O que Merleau-Ponty constata, contra sua própria postura anterior, é que é tão equivocada definir a filosofia como busca de essências, quanto como fusão com as coisas. Tome-se aqui, como caracterização desse tipo de postura, a posição de Bréhier, já anteriormente mencionada, na pergunta dirigida ao autor de PhP, por ocasião da conferência sobre “O primado da percepção”:

A filosofia nasceu das dificuldades concernentes a percepção vulgar, é a partir da percepção vulgar e tomando suas distâncias relativamente a esta percepção, que primeiro se filosofou. O primeiro dos filósofos, Platão, nosso ancestral, filosofou desta forma. Longe de querer voltar a uma percepção imediata, a uma percepção vivida, para chegar a uma concepção inteligível que fosse

²⁹⁴ “À vrai dire, il n’est même pas sûr que la réflexion qui passe par les essences puisse accomplir sa tâche propédeutique et tenir son rôle de discipline de l’entendement ; rien ne nous garantit que tout l’expérience puisse être exprimée dans des invariants essentielles, que certains êtres, — par exemple l’être du temps —, ne se dérobent pas par principe à cette fixation, et n’exigent pas dès l’abord, s’ils doivent pouvoir être pensés par nous, la considération du fait, la dimension de facticité [...]”

coerente, que satisfizesse a razão, que supusesse outra faculdade de conhecer além da percepção ela mesma (BRÉHIER in: MERLEAU-PONTY, 1996, pp. 73-74)²⁹⁵.

Ela representa o limite a que a filosofia eidética pode chegar. Claro que nos moldes em que ela se formulou com Husserl, o problema não é tão facilmente explicitado (tenha-se em conta que, no caso de Bréhier, tratava-se de uma intervenção oral), mas ela explicita bem o que em VI Merleau-Ponty entende por positivismo, a saber, essa postura, explícita ou implícita, de que há que se escolher entre ir ao *imediat* ou ir à essência. Na sequência da discussão, Merleau-Ponty já enceta o caminho que o traria até aqui, afirmando que, na sua concepção, a descrição não é um retorno ao imediato, e nem poderia ser, mas apenas a busca por sua expressão (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 77)²⁹⁶. E, ainda que Husserl admitisse que “faz parte, certamente, da especificidade da intuição de essência que em sua base esteja uma parcela importante de intuição individual” (HUSSERL, 2006, p. 37), o método da variação eidética sacramentava o divórcio entre fato e essência proposto pela redução, fornecendo as *essências puras*²⁹⁷.

²⁹⁵ “*La philosophie est née des difficultés concernant la perception vulgaire; c’est à partir de la perception vulgaire et en prenant ses distances vis-à-vis de cette perception qu’on a d’abord philosophé. Le premier des philosophes, Platon, notre ancêtre à tous, a philosophé de cette façon. Loin de vouloir revenir à une perception immédiate, à une perception vécue, il partait des insuffisances de cette perception vécue pour arriver à une conception du monde intelligible qui fût cohérente, qui satisfît la raison, qui supposât une autre faculté de connaître que la perception elle-même.*”

²⁹⁶ “*Assurément une vie n’est pas une philosophie. Je croyais avoir indiqué en passant cette idée que la description n’est pas le retour à l’immédiat : on n’y revient pas. Il s’agit simplement de savoir si on se propose de le comprendre. Il me semble que chercher l’expression de l’immédiat ce n’est pas trahir la raison, c’est travailler au contraire à son agrandissement.*”

²⁹⁷ “*Essencialmente conectado a isso está que posição e, antes de tudo, apreensão intuitiva de essência não implicam minimamente a posição de algum existente individual; puras verdades de essência não contêm a mínima afirmação sobre fatos, portanto, delas tampouco se pode inferir a mais ínfima verdade factual. Assim como todo pensamento, toda enunciação acerca de fatos precisa ter sua fundação na experiência (já que esta é necessariamente requerida pela essência do acerto de tal pensamento), assim também o pensamento acerca de essências puras — pensamento sem mistura, que não vincula fatos e essências — precisa ter apreensão intuitiva de essência como seu alicerce de fundação (HUSSERL, 2006, p. 39).*”

Para passar da experiência à essência pura, deve-se intervir, fazer variar as coisas, sem as manipular: pô-las fora de circuito. O que a variação eidética adquire não é, portanto, um ser positivo; a essência, nesse caso, afirma o autor, é um in-variante, cuja ausência alteraria ou destruiria a coisa. Para que a noção de essência não caia numa arrogância subjetiva, numa loucura, diz Merleau-Ponty, é preciso que mesmo aquilo que foi desconsiderado para se chegar ao invariante seja considerado enquanto componente da experiência visada. É preciso, por outras palavras, considerar o *inessencial*. Ora, para reduzir uma experiência a uma essência, é preciso afastar-se dela e pô-la inteiramente sob o olhar, fazê-la passar à transparência da ideia e, no limite, pensá-la sem o apoio de nenhum solo, recuando ao fundo do nada (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 147).

É preciso atentar para o fato de que toda ideação se faz num espaço de existência, nesse caso, ela só é válida se puder garantir sua manutenção no tempo. Ela deseja estar além do tempo, mas deve ser reencontrada na duração do pensamento que a intui: ele deve poder voltar a si mesmo para aí encontrar a mesma ideia que pensava ter. A duração, assevera Merleau-Ponty, é a seiva ignorada que nutre secretamente a transparência da ideia, atrás dela há a unidade, a simultaneidade de todas as durações reais e possíveis. A essência é tecida de experiência com a *carne* do tempo. O mundo não é um invariante essencial; ele é uma variação, e a intuição eidética enquanto poder de tirar o possível do real não é capaz de dominar todas as implicações, todas as variantes inessenciais. O sobrevoos me priva justamente daquilo que não suprime minha experiência, dos variantes que compõem a coesão e a espessura do mundo e do ser.

Distância infinita ou proximidade absoluta, sobrevoos ou fusão, essas oposições todas são espécies de positivismos e o que eles deixam intacto, em verdade, é o problema da mediação, ou seja, se a distância é a garantia para o começo da reflexão, a filosofia não deve se ocupar da coincidência que a anularia, nem ser um afastamento que perderia de vista sua origem. Se ela deve coincidir com algo, é apenas com a própria distância, logo, não se trata de mais coincidência, mas sim de descentramento – de buscar não mais o *ser puro*, o *em-si*, tampouco o *conceito puro*, o *transcendental*, mas sim de encontrar essa *dobra* no ser em que a distância se cria.

Se o retorno ao imediato é impossível, a solução para este impasse é que a filosofia deve acompanhar essa não coincidência. Tudo isso demanda a revisão conceitual que o leitor das obras tardias de Merleau-Ponty não demora para reconhecer. Dentre elas, é preciso rever

o conceito chave da fenomenologia, a saber, o de *intuição*. Por fim, é preciso, alega Merleau-Ponty, “[...] voltar a esta ideia de proximidade por distância, da *intuição*²⁹⁸ como auscultação ou palpação em espessura, de uma vista que é vista de si, torsão de si sobre si, e que põe em questão a ‘coincidência’” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 168)²⁹⁹.

É porque para Merleau-Ponty existe uma clivagem do originário que a investigação que agora ele propõe é oposta àquela da intuição de essências puras. No final das contas, ela ocultava uma pretensão de retorno ao imediato, uma busca pelo segredo perdido que anularia as questões. Ele se dá conta de que a coincidência não se perde por acaso; isso compõe um traço do Ser e insiste na constatação de que a filosofia só vem ao mundo depois de mundo, natureza e vida estarem constituídos. O que ela pode é interrogar a este ser prévio e a si mesma na sua relação com ele, mas não pode retornar ao imediato, visto que ele se afasta à medida em que ela se aproxima. Mais uma vez, entretanto, os argumentos merleau-pontyanos levam a justificar essa tentativa. Ora, nessa vida constituída, o que encontro? As coisas visíveis estão em volta de nós, e seu ser natural é tão pleno que parece envolver seu ser percebido, como se nossa percepção delas se fizesse nelas. Por isso, muitas vezes, na história do pensamento, a percepção foi explicada como sendo coincidência com o percebido.

Há experiência da coisa visível, entretanto, ela é a experiência de um pré-existente e, por isso, não pode ser fusão como somos tentados a acreditar. Ainda que minha carne possa envolvê-la, há um *delay* nesse envolvimento, pois a percepção não é um movimento de um ser que é como *parte* do mundo sem *pertencer* a ele – como se, do seu ponto, a percepção fosse buscar as coisas, ou fosse atacada por elas. Em verdade, a percepção se origina do seio desse mesmo mundo que ela quer envolver, desde um ser que também é ele, num certo sentido. Por isso que, para Merleau-Ponty, cada paisagem de minha vida é um segmento da *carne durável* do mundo; o mundo enquanto visível não é um objeto sob minhas mãos e meus olhos e contra meu corpo, mas um ser do qual minha visão faz parte, uma visibilidade mais velha que minhas operações e meus atos. Uma sorte de deiscência abre meu corpo em dois, entre ele olhando e ele olhado há um recobrimento e uma imbricação: assim as coisas passam em nós tanto quanto passamos

²⁹⁸ Grifo nosso.

²⁹⁹ “*Il faudrait revenir à cette idée de la proximité par distance, de l’intuition comme auscultation ou palpation en épaisseur, d’une vue qui est une vue de soi, torsion de soi et qui met n question la ‘coïncidence’*”

nelas.

É porque a presença do mundo é presença de sua carne na minha carne que, por um lado, eu *o vivo*, mas, por outro lado, *vivo nele*. Num, não sou o mundo, mas o sou noutro. A metafísica permanece coincidência, pois se atém ao primeiro caso, sendo a busca desse contato perdido, ao passo que a proposta de nova concepção de intuição em VI quer considerar esses dois momentos, reiterando a impossibilidade de coincidência sem impor um abismo intransponível. É que a percepção é o advento de uma dobra no ser, é o ser vendo, mas sendo visto também. Nessa dobra se constituem os sujeitos. Somos essa abertura ao ser, desde o próprio ser. Nesse sentido, a percepção enquanto transcendência, enquanto sair de si é, em verdade, também um *voltar a si*, um *entrar em si*. Por isso a tarefa da *sobrerreflexão* é o da infiltração que não é uma volta ao imediato, mas um vasculhar essas dobras, esses furos no ser que configuram nossa abertura ao mundo. É isso que se perde com as filosofias reflexivas; por acreditarem que o segredo do ser está numa integridade atrás de nós, falta-lhes, segundo Merleau-Ponty, justamente essa dupla referência, essa identidade entre o entrar em si e o sair de si, entre o vivido e a distância (MERLAU-PONTY, 2009, p. 162).

É desse equívoco que se origina também a má-ambiguidade da qual o *cogito tácito* pagou seu tributo. A redução eidética pressupõe essa distância, na qual o ser seria de algum modo apreendido em conceitos e, para completá-la até o fim, o sujeito que a empreenderia seria sem latência – nada nele estaria oculto sob pena de não poder realizar a empreitada até fim. Porém, quando me pergunto o que é a coisa ou o mundo ou a coisa material, ainda não sou o espectador puro que serei na ideação, sou um campo de experiência³⁰⁰. É preciso descrever a subjetividade em termos de facticidade, e não de essências, pois ela é situada no espaço e no tempo e é a latência do passado que a constitui. Enfim, é preciso, assevera Merleau-Ponty, reconsiderar a experiência, a essência, o sujeito das essências e a reflexão como eidética, pois se há algo que a filosofia possa fazer, é pôr em evidência a distância entre os invariantes e a efetividade. “A essência é certamente dependente”, declara Merleau-Ponty. O inventário das necessidades de essência se faz sempre sob a suposição de se o mundo e as coisas existem, devem obedecer tais estruturas – porém sua autoridade, sua potência afirmativa

³⁰⁰ “*Une essence pure qui ne fût pas du tour contaminée et brouillée par les faits ne pourrait résulter que d’un essai de variation totale. Elle exigerait un spectateur lui-même sans secrets, sans latence, sin nous devons être certains que rien n’y fût subrepticement introduit*” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 147)

não é evidente. Não se pode, entretanto, reputar como impossível tudo que não obedece a suas leis, nem tratar o Ser e o mundo como suaconsequência — conforme o autor, elas são apenas a maneira ou estilo, o *Sosein*, e não o *Sein* (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 145). Se todo pensamento deve lhes respeitar é para que possam se comunicar, para que, enfim, todo pensamento e toda experiência possível se abra sobre o mesmo mundo.

Sem dúvida, para estabelecer e enunciar isto mesmo, nós usamos de essências, a necessidade desta conclusão é uma necessidade de essência, mas ela só supera os limites de um pensamento e se impõe a todos, só sobrevive inclusive à minha intuição do momento e só vale para mim como verdade durável, porque minha experiência se religa ela mesma e àquela dos outros se abrindo sobre um mundo único, se inscrevendo num único Ser. É, portanto, à experiência que pertence este poder ontológico último e as essências e as necessidades de essência tem, finalmente, sua força e sua eloquência apenas porque todos os meus pensamentos e os pensamentos dos outros estão presos no tecido de um único Ser (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 146)³⁰¹.

Por fim, um espectador puro só se asseguraria de tocar o Ser com as essências porque emergiria numa experiência atual. As possibilidades de essência podem envolver e dominar os *atos*, mas elas emergem de outra possibilidade mais fundamental, a de minha experiência. Ainda que a filosofia se desligue dos fatos pela dúvida, o campo que ela abre é o das significações, mas, para Merleau-Ponty, ele não basta, é preciso encontrar o estado selvagem a que ele corresponde (MERLEAU-PONTY, pp. 146-147).

³⁰¹ “*Sans doute, pour établir et énoncer cela même, nous usons des essences, la nécessité de cette conclusion est une nécessité d’essence, mais elle ne franchit les limites d’une pensée, et ne s’impose à toutes, elle ne survit même à mon intuition du moment et ne vaut pour moi comme vérité durable que parce que mon expérience se relie à elle-même, et se relie à celle des autres en ouvrant sur un seul monde, en s’inscrivant à un seul Être. C’est donc à l’expérience qu’appartient le pouvoir ontologique ultime, et les essences, les nécessités d’essence, la possibilité interne ou logique, toutes solides et incontestables qu’elles soient sous le regard de l’esprit, n’ont finalement leur force et leur éloquence que parce que toutes mes pensées et les pensées des autres sont prises dans le tissu d’un seul Être.*”

Como defende Sallis, em VI, sujeito não é mais definido como *ser-no-mundo* (*être-au-monde*) ou como transcendência, que sempre deixa espaço para o retorno a uma consciência pura desde onde se inicia essa transcendência. Agora o sujeito é *do-mundo*, o vê desde o meio dele³⁰². A sobre-reflexão não deve traduzir o domínio da experiência perceptiva em conceitos claramente definidos, mas expressar nosso contato mudo com as coisas. Assim, como meu corpo visível se vê a si mesmo realizando a milagrosa promoção do ser à consciência, ou a segregação do dentro e do fora, também a fala, sustentada pelas relações ideais da língua, é órgão amplificador das significações e coextensiva ao pensável. Ela é também relação ao Ser através de um ser. Há aqui, para Merleau-Ponty, *entrelaçamento*, a fala pode ser o asilo inteligível do mundo porque o prolonga no invisível, estende às operações semânticas, o pertencimento do corpo ao ser e a pertinência corporal de todo ser que me é atestado pelo visível. As essências não são mais objetos positivos ofertados aos nossos olhos espirituais, mas nervura do significante e do significado. O essencial é, portanto, o invisível que se anuncia no visível e que não pode ser *intuído* como se fosse algo dele separado. Ele é o estilo do visível, o que amarra as ausências que constituem a presença do sujeito do mundo, de modo que, a despeito delas, o mundo tenha sentido; as ideias são a textura da experiência, seu estilo, mudo primeiramente, mas proferido na sequência.

A *sobre-reflexão* se torna a própria filosofia, e não um grau mais radical da reflexão, na medida em que, abandonando a tentação da coincidência, ela se torna uma teoria da vista ou da visão filosófica, ela é o máximo de proximidade que se pode ter em relação a um Ser em deiscência (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 168). Ela se coloca em questão: o mistério a ser interrogado agora não é como a percepção pode alcançar as coisas, o que são coisas, ou o que é a própria percepção, mas como é possível essa dobra no ser em que a própria questão se manifesta. Isso porque, como explorado até agora, há uma distância, um descentramento do qual surgem as questões reflexivas a tentar superar esse hiato. Sua pergunta agora versará sobre o *quiasma*, isto é, a simultaneidade entre atividade e passividade, entre ver e ser visto, que instaura uma distância íntima desde onde surge a reflexão filosófica.

³⁰² “Now is to be Said not Just that subject is being-in-the-world (*être-au-monde*) or transcendence; to speak of transcendence is still to suggest that there is a recess of pure consciousness which is alloo from the world and out of which the transcending movement proceeds. Now the subject is said to be ‘of the world’, ‘of the visible’” (SALLIS, 2003, p. 70)

A profissão de fé de VI é não mais a da fé perceptiva, mas a da fé primordial, aquela em que nos achamos engajados no mundo antes de qualquer juízo ou obtenção de evidências. Crença e incredulidade, conclui Merleau-Ponty, estão estreitamente ligadas: uma é sempre encontrada na outra, e nossa presença perceptiva do mundo está aquém da afirmação e da negação, aquém do juízo; nossa experiência é mais velha que toda opinião, e não sou obrigada a escolher entre a segurança de ver o e a segurança de ver o verdadeiro — eles são em princípio o mesmo, e o mundo antes de ser afirmado é tomado como evidente, fé e não saber.

4.2.2. *O transcendental e o quiasma*

C'est faux de dire: Je pense: on devrait dire: On me pense. – Pardon du jeu de mots. – Je est un autre.

(Rimbaud, Arthur. *De la lettre dite "du Voyant" à Georges Izambard*)

O que desde PhP vem se anunciando na filosofia merleau-pontyana é que, se for o caso de se manter uma filosofia transcendental, então deve-se falar de um *transcendental encarnado*. Se lá ele aceitava a redução eidética como modo de buscar no mundo a origem de nossas transcendências, nessa nova concepção de filosofia não reflexiva e de intuição como descentramento, o transcendental pode ser compreendido como essa dobra, essa concavidade (para usar um termo presente já em SC) que surge no Ser e o faz ao mesmo tempo ver e ser visto – a ela, Merleau-Ponty chamou de quiasma.

Antes o que conferia ao *cogito* certa primazia era justamente o fato de ele não poder ser flagrado no momento em que percebe as coisas. O corpo, quando era visto, tornava-se objeto e nesse momento sua subjetividade lhe era roubada³⁰³. Ainda que lá essa participação na

³⁰³ Era isso que caracterizava a sexualidade com a efetuação da dialética do senhor o do escravo, o fato de que na relação afetiva com o outro meu corpo lhe permitia apreender-me como objeto. Em seu artigo “O realismo metafísico de Merleau-Ponty”, Ferraz mostra como essa concepção ainda, num certo sentido, dualista do corpo, já começara a mudar nos cursos que Merleau-Ponty proferira sobre “A natureza”. De acordo com ele, enquanto em PhP, “[...] o corpo fenomenal era o motor singular da relação com o mundo, e por isso não podia ser confundido com uma coisa, ser tratado como objeto. Em *A Natureza*, é justamente a comunidade sensível entre o corpo e as coisas (o fato de que o

mundaneidade enquanto sujeito corpóreo fosse responsável pelo *cogito* nunca ser coincidência absoluta consigo mesmo, mas apenas *cogito tácito*, mantinha-se, em todo caso, uma imanência. Como foi demonstrado anteriormente, isso acabava fazendo o discurso do transcendental permanecer no vocabulário das condições de possibilidade. O corpo, enquanto veículo do ser-no-mundo, era origem de todas as transcendências – por ele a percepção se lançava e nele reencontrava o mundo.

Para não recair nessa filosofia da imanência, Merleau-Ponty precisou prescindir desse vocabulário e de suas implicações. Antes o termo da redução era a corporeidade, mas ela ocultava um *cogito tácito* na medida em que, na PhP, procurava-se explorar a relação entre o sujeito e o mundo de modo que ela se fizesse desde uma transcendência ativa da consciência, isto é, desde o movimento pelo qual ela se lançaria em direção ao mundo. Esse movimento era efetuado por meio dos órgãos do corpo e de seus instrumentos. O que em VI se explora, em contrapartida, é que o corpo, estando preso no tecido das coisas, une-se diretamente a elas; sendo assim, esse movimento de transcendência que é percepção não se origina desde uma imanência latente, ela é, em verdade, originada numa clivagem do próprio Ser.

Agora o transcendental não é mais a condição de possibilidade da experiência, senão que ele é encarnado nela, é o seu avesso. Defende-se aqui que é por meio da redução pensada como infiltração que se poderá vislumbrá-lo, pois o Ser não está diante de mim, de modo que eu deva me afastar para compreendê-lo, tal como era o caso em PhP – ele me circunda, me atravessa, pois minha visão dele se faz do meio do Ser. Ora, como isso seria possível?

Para Merleau-Ponty, a resposta é que eu e mundo estamos um no outro, por isso, minha *carne*, embora envolva as coisas, o faz de dentro, pois o corpo que vê e toca as coisas pertence ao mesmo mundo que elas, podendo ser também visto e tocado, assim como, especialmente, ver-se e tocar-se. Pode-se dizer que por ter um corpo, o

primeiro possui uma camada sensível e de que nas últimas a sensibilidade seja uma “estrutura do ser” [MERLEAU-PONTY, 1995, p. 349]) o que funda a relação entre ambos. Mas é claro que *não* se trata de aceitar o que a *Fenomenologia da Percepção* rejeitava, a saber, que o corpo é um puro objeto desprovido de significação subjetiva, parte de um em-si inatingível para a consciência. Mais do que objetivar o corpo, trata-se de *tornar o ser sensível*, de modo que a relação entre ambos seja legitimada para além do puro exercício das potências corporais” (FERRAZ, 2007, p. 26).

sujeito é sensiente e sensível ao mesmo tempo e, por isso, vive uma experiência primordial do *quiasma*, ou antes, é ele um quiasma.

Agora a redução pensada como infiltração, tal como se propõe aqui, pode ser verdadeiramente radicada no corpo. Ele não oculta mais uma má-ambiguidade que faria remeter os movimentos do *corpo fenomenal* aos movimentos de transcendência de uma consciência que se descobre um *cogito tácito*. Ora, conclui Merleau-Ponty, se de fato existe, entre os dois “lados” do nosso corpo, um abismo que separa o Em-si do Para-si; se é possível pôr a pergunta “tenho ou não um corpo?”, tal como fez Descartes; se tenho mãos que tocam e, no limite, uma carne que sofre quando é ferida, é porque sua dupla referência à ordem do “objeto” e do “sujeito” desvela ordens de relações inesperadas. Ela ensina que o corpo é coisa entre coisas, mas num sentindo mais profundo que elas, ele não é simplesmente coisa *vista* de fato, mas visível de direito. Se ele toca e vê os visíveis, é unicamente porque é da sua família, visível e tangível ele mesmo.

Em verdade, então, o corpo não é feito de dois lados (*feuilletts*), ele não é fundamentalmente nem coisa vista somente, nem apenas vidente. Ele é a Visibilidade ora errante e ora reunida, ele não está no mundo como num recinto privado, ele vê o mundo sem ter que sair de “si”, porque suas mãos e seus olhos são um visível e um tangível padrão de todos os demais, dos quais ele recolhe o testemunho pela visão, pelo tocar. Seria melhor dizer, então, que o corpo sentido e o corpo sensiente são como o avesso e o direito, um só movimento em duas fases. Meu corpo enquanto visível está contido no grande espetáculo, mas enquanto vidente subentende este corpo visível e todos os visíveis com ele (MERLEAU-PONTY, 2009, pp. 178-179). Se, por um lado, o olhar envolve, esposa as coisas visíveis, esse casamento se dá, atenta o autor, como se houvesse uma harmonia pré-estabelecida, de modo que não se pode dizer quem está no comando (se ele, porque as organizaria – tese intelectualista – ou se elas, porque já organizadas – tese empirista). Não se sabe mais quem vê e quem é visto: a carne do mundo é, enfim, um anonimato inato em mim.

Entre esse anonimato e essa harmonia, teria Merleau-Ponty chegado a substituir o *cogito tácito* por um *cogito universal*, originado na *carne do mundo* em que se faz o quiasma originário do corpo? Se sim, sua noção de transcendental não diferiria da noção clássica que o remete a um constituinte universal. Não é o caso, entretanto; em verdade, o quiasma deve ser compreendido como uma sorte de *reversibilidade* entre atividade e passividade. Ele ensina que toda percepção é duplicada numa contrapercepção, em dois lados, e implica

circularidade (ver/ser visto, falar/ouvir, tocar/ser tocado)³⁰⁴ e exige, portanto, uma diferença. A experiência sensível não é uma intuição das coisas, tal como se fosse possível uma coincidência com elas. Se as coisas me tocam tal como as toco e tal como me toco, há uma dupla inscrição do dentro no fora de modo que é isso que impede fazer coincidir o tocante consigo mesmo. O sentir é sempre reversível em atividade e passividade, e quando ele volta sobre si só encontra essa espécie de descentramento. Não há lugar aqui para uma constituição originada num *nada transcendental*, só há lugar para diferenciação, e é apenas isso que a *infiltração* pode encontrar.

Se é possível falar ainda de uma investigação sobre “como a experiência é possível”, não se deve com isso pensar que se faz uso aqui do velho dicionário do transcendental. Esse “como” não é uma condição de possibilidade fora do sensível, mas é o sensível mesmo, enquanto *carne*, como condição de possibilidade da própria reflexão, do surgimento da interrogação que se deu como resposta todos os conceitos da história da idealidade filosófica. O corpo é sensível para si não no sentido de haver aí uma “auto-consciência constituinte”. Tal como defende Sallis, no escopo de VI, a reflexão enquanto autoconsciência é completamente integrada à transcendência³⁰⁵. Isso quer dizer, como já anunciado, que ao fim a análise dos encaminhamentos merleau-pontyanos leva a concluir que a reflexão não me devolve mais um reflexo da subjetividade que a empreenderia.

A filosofia transcendental aqui proposta pode ser assimilada a uma verdadeira reabilitação ontológica do sensível. A reflexividade corpórea ensina que o mundo se sabe através de meu corpo, portanto, eu não sou o autor, tampouco o organizador do fenômeno que faz aparecer mundo para mim. Não sou o sujeito do ato de perceber, seria mais apropriado falar que sou o *sujeito da percepção*. Isto é, essa ontologia do sensível é regida pelo princípio do *ser de indivisão* que dita, para Merleau-Ponty, que o visível, o tangível e, por fim, o invisível, o ideal nada mais constituem do que “carne respondendo carne”.

Com a reflexividade, a distinção sujeito-objeto é, no mínimo, anarquizada. A intencionalidade que religa os momentos de exploração

³⁰⁴ Cf. “*Acitivité: passivité – Téléologie*” in: *Notes de travail*. (MERLEAU-PONTY, 2009, pp. 312-313)

³⁰⁵ “*Here Merleau-Ponty is carrying through to its final consequence what was initiated in Phenomenology of Perception but left incomplete because of the retention of the tacit cogito — namely, the full integration of reflection (self-consciousness) into transcendence.*” (SALLIS, 2003, p. 88)

de meu corpo (se é que ainda pode ser mantida essa classificação) não é mais uma atividade de ligação do sujeito espiritual, mas uma transição que se efetua por um sujeito carnal. Supor que a matéria sensível seria apreendida segundo uma intuição exemplar de uma essência equivaleria a esquecer, tal como Merleau-Ponty já concluíra em “O filósofo e sua sombra”, que o ser é também “[...] *ser-à-distância*, a atestação fulgurante aqui e agora de uma riqueza inesgotável, que as coisas são somente abertas diante de nós, desvendadas e escondidas” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1276)³⁰⁶. De modo que, sendo *ser de indivisão*, ele se dobra numa lacuna em que o sujeito surgirá nessa distância necessária para se colocar a questão, para ser essa transcendência que não se identifica ao que vê. Ou por outras palavras, há no ser de indivisão uma distância necessária para o surgimento da percepção.

É preciso esclarecer que a carne, da qual se fala aqui, não é matéria³⁰⁷. O ser carnal é, em verdade, um ser de profundezas, de latência, de apresentação de certa ausência. Por isso ele pode ao mesmo tempo ser de *indivisão* e à distância. Nessa distância, nessas ausências está colocado o sujeito sensiente, e porque ele está no meio dos sensíveis e também é sensível, ele pode ser caracterizado como o retorno do sensível (do ser) sobre si. Por isso ele se sente emergir desde a carne de cada peso, de cada espessura, de cada cor, de cada som e de cada textura. É o que Merleau-Ponty chama de narcisismo fundamental de toda visão: o vidente está preso ao que vê e ainda vê-se a si mesmo; ele sofre por parte das coisas a mesma visão que ele exerce sobre elas – é por isto, segundo Merleau-Ponty, que os pintores costumam dizer que se sentem olhados pelas coisas, que sua atividade é identicamente passividade.

Enquanto, porém, o visível é de uma profundidade inesgotável, ele pode se abrir a outras visões além da minha, que ao se realizarem limitam minha visão de fato. É quando isso ocorre, quando sou visto não mais apenas pelas coisas, mas por um *outro olhar*, que o vidente que eu sou me é visível pela primeira vez. Se o mundo não é fechado sobre si,

³⁰⁶ “[...] être-à-distance, l’attestation fulgurante ici et maintenant d’une richesse inépuisable, que les choses ne sont qu’entre’ouvertes devant nous, dévoilées et cachées [...]”

³⁰⁷ “C’est cette Visibilité, cette généralité du Sensible en soi, cet anonymat inné de Moi-même que nous appelions chair tout à l’heure, et l’on sait qu’il n’y a pas de nome dans philosophie traditionnelle pour désigner cela. [...] La chair n’est pas matière, n’est pas esprit, n’est pas substance.”(MERLEAU-PONTY, 2009, p. 181)

as coisas percebidas são verdadeiramente Ser porque também são visadas por outros sujeitos sensientes. As ausências de minha percepção, aqueles perfis das coisas que se escondem quando as vejo, supõem que elas possam ser vistas de outros ângulos, por outros espectadores. Só com o advento de outrem, aliás, é que surge essa ideia do em si.

Mais radicalmente do que isso, em verdade, como explorado anteriormente, a própria ‘evidência’ de minha existência se dá pelo olhar do outro, e não por uma intuição do *cogito*. Só assim tenho a experiência do mundo: quando recebo o olhar alheio e sinto me ser devolvido mais do que aquilo que pus no mundo (MERLEAU-PONTY, 2009, pp. 186-187), posso enfim reconhecer a ausência d’onde brota minha percepção. Ausência que não é mais como um não-ser ou uma imanência, mas sim como uma distância, um hiato, um *outrem*. É porque a reflexão enfim só pode me devolver um outro vidente que me flagra vendo, que descubro que não sou *um eu* e sim *um outro*.

A própria fórmula “eu-outrem” é insuficiente, porque esse outro não é um outro *eu*. Desde o *descentramento* do visível-vidente, da não coincidência entre ver e ser visto, que o *eu* se tornou inencontrável. O que o vidente vê ao se ver, não é exatamente a si mesmo como vidente. Ora, pergunta-se Merleau-Ponty, seria o vidente para o olhar alheio visto como tal, isso é, como vidente (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 309)? Ele nunca está *onde* o outro olha. Não se pode identificar o vidente a esse corpo, nem atrás, nem diante dele. Está sempre *um pouco mais além* de onde o outro olha, *colocado* no visível também em *quiasma* com ele. Por isso, aquela harmonia pré-estabelecida, da qual se falou anteriormente, é na verdade um laço profundo, *não-diferença*, em que os avessos e os direitos unificados estão em via de *diferenciação*. Por fim, afirma Merleau-Ponty, quiasma “vidente-visível (para mim, para os outros) é, aliás, não algo psíquico, nem um comportamento de visão, mas uma perspectiva, *ou melhor*: o mundo mesmo como uma certa deformação coerente” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 310).

Merleau-Ponty concluiu então, no final de “Interrogação e intuição”, que a interrogação filosófica não pode mais se basear na ironia da fórmula socrática, “só sei que nada sei”, d’onde, no final das contas, acaba por florescer a certeza absoluta das ideias. Trata-se agora, segundo ele, de um verdadeiro “que sei eu?” não enquanto uma questão de conhecimento, mas enquanto a pergunta pelo nascimento da própria questão. O que nossas questões encontram não é mais uma resposta, um refletido, imagem da atividade reflexiva, mas sim o desvelamento de um ser que não é posto por não precisar sê-lo, que está silenciosamente atrás de nossos juízos, de nossas questões, sendo “a filosofia a reconversão do

silêncio e da fala um no outro” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 169).

O que se procura aqui é esse misterioso lugar, não bem determinado, onde os fatos e as ideias podem se encontrar. Dado que a experiência é muda, a interrogação talvez seja o nosso modo próprio de relação com o Ser, como se ele fosse o interlocutor reticente de nossas questões. Ora, o embate merleau-pontyano contra a redução eidética implica que, para ele, a filosofia, antes de se voltar à significação “ser”, deve se perguntar pelo Ser da significação, visto que nenhuma questão vai até o ser, mas todas vêm dele. O que ele queria, entretanto, com isso, era afastar apenas aquele positivismo absoluto, em que se faz a passagem para uma esfera de certeza total, império onde reinariam as significações ou as essências. Mais fundamentalmente que isso, o que está em jogo nessa crítica é antes a tese de que há uma ruptura entre real e ideal operado por um olhar absolutamente puro sobre uma experiência reduzida a sua significação.

Por fim, a dimensão da questão filosófica é também aquela do cruzamento entre essência e fato. Ambos não podem mais ser distinguidos: o que existe, desde o horizonte explorado por VI, é uma arquitetura dos fenômenos que se diferenciam por um enovelamento do visível e do universal. Assim, nem fatos nem essências serão as resposta que a filosofia demanda, mais acima deles e mais abaixo delas, a resposta está “[...] no Ser selvagem em que eles eram indivisos e onde, por trás ou por baixo das clivagens de nossa cultura adquirida, eles continuam a ser” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 160)³⁰⁸. Não basta explorar o quiasma fundamental pelo qual a carne se faz vidente e visível, pois há que se explicar também como ela se faz *interrogação* e *interrogado* — por outras palavras, há que se explicar o *invisível*.

É preciso tomar a linguagem em seu estado nascente para compreender como ela religa as coisas mudas fazendo surgir o mundo das coisas ditas. Começa a se desenhar com mais nitidez o campo do verdadeiro transcendental ao qual o VI planeja voltar. Numa de suas notas de trabalho³⁰⁹, Merleau-Ponty afirma que o mundo percebido é o mundo do silêncio, uma ordem onde há significações, mas que ainda não são languageiras. Descrever o campo transcendental, ele afirma, seria descrever os existenciais que fazem sua armadura e que “são sempre uma relação do agente (eu posso) e do campo sensorial ou ideal.

³⁰⁸ “[...] *dans l’Être sauvage ou ils étaient indivis, et ou, par-derrrière ou par-dessous les clivages de notre culture acquise, ils continuent de l’être*”

³⁰⁹ A mesma sobre o *cogito tácito* na qual Merleau-Ponty alega sua impossibilidade.

O agente sensorial = o corpo — O agente ideal = a fala” e, de acordo com ele, “tudo isso pertence a ordem do ‘transcendental’ do *Lebenswelt* [...]” (MERLEAU-PONTY, 2009, 223)³¹⁰.

A descrição desse campo foi ensaiada em “O entrelaçamento e o quiasma” e, também, é desde o corpo, da reflexividade corpórea, que se testemunha a emergência da carne como expressão. É que para Merleau-Ponty assim como há uma reflexividade entre o visível e o tangível (desde uma vez que toda visão ocorre num espaço tátil e que todo visível é talhado no tangível), pela qual se pode dizer que toda visão é apalpação pelo olhar (MERLEAU-PONTY, 2009, p 175), há também uma reflexividade dos movimentos de fonação e de audição pela qual eu executo gestos que acabam em som e aos quais eu ouço. Desde a primeira, a corporeidade é inscrita na ordem do mundo, pois o duplo sentido de ver, que o considera como uma sorte de apalpação do mundo, implica que aquele que vê não seja estranho ao mundo que olha, ao passo que, na segunda reflexividade, encontrar-se-ia o ponto de intersecção do pensar e do falar no mundo do silêncio, na medida em que os movimentos corpóreos da boca e da garganta ultrapassam o visível e o tangível, acabando em som. Eles parecem com isso sublimar a carne e supor um espírito ou um pensamento para quem a intuição ou a ideia perfaria um sentido figurado do que é a visão para o corpo encarnado (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 188).

É só aparentemente, no entanto, que se sublima a carne, pois não se trata de fazer uma gênese empirista do pensamento; ao contrário, é o caso de mostrar que para ver, sentir, assim como para pensar, é preciso antes ter uma carne. Quer dizer então que isso a que posteriormente ele chama de “agente ideal” da “fala” é literalmente encarnado no “agente sensorial” que é corpo. Ao final, afirma Merleau-Ponty:

é como se a visibilidade que anima o mundo emigrasse, não para fora de todo corpo, mas para um outro corpo menos pesado, mais transparente, como se ela mudasse de carne, abandonando aquela da aquela do corpo por aquela da linguagem, e superasse por isso, sem estar liberta, toda condição (MERLEAU-PONTY, 2009, p.

³¹⁰ “*Décrire les existentiels qui font l’armature du champ transcendantal — Et qui sont tjrs un rapport de l’agent (je peux) et du champ sensoriel ou idéal. L’agente sensoriel = le corps — L’agent idéal = la parole — Tout cela appartient à l’ordre du ‘transcendantal’ de Lebenswelt [...]*”

198)³¹¹.

Desde a PhP a análise da linguagem preparava a compreensão de que fala é um gesto que não está a serviço de exprimir um pensamento puro, mas é um comportamento. Ou, como Merleau-Ponty elaborou posteriormente, em “Sobre a fenomenologia da linguagem”, a ação da linguagem é um caso eminente da *intencionalidade corporal* que reúne as significações sem as tocar. Isso porque a significação anima a fala, assim como o mundo anima o corpo. Ora, afirma o autor, tenho consciência do alcance de meus gestos ou da espacialidade do meu corpo, de tal modo que me movo no mundo sem me representar os objetos a minha volta. Sem refletir sobre ele, a consciência de meu corpo é significativa de uma certa paisagem em volta de mim.

Do mesmo modo, a fala que profiro ou que ouço é prene de uma significação que é legível na textura mesma do gesto lingüístico que, entretanto, ela jamais contém. É o que lá Merleau-Ponty chamava de *quase-corporeidade* do significante. Enquanto a ideia me é dada numa transparência, a expressão me é sempre dada como um traço. O esforço para fechar a mão sobre um pensamento que habita a fala, não deixa nos dedos mais do que um pouco do material verbal (MERLEAU-PONTY, 2010, 1193). Quer dizer que para empreender, como quis Husserl, uma *intuição de essências* — considerando que a essência, enquanto conceito, é uma expressão, e que a linguagem é, enquanto comportamento, uma intencionalidade corporal —, deve-se compreender, então, a intuição eidética como um verdadeiro ato de perceber que toca de alguma forma *a carne do sensível*. A reflexão é, portanto, carnal, descentrada e desorientada, por isso sua sobrevivência na filosofia se ela se assume enquanto *sobrerreflexão*, enquanto infiltração no Ser. Ela jamais coincidirá com ele, mas também nunca o perdeu.

³¹¹ “*C’est comme si la visibilité qui anime le monde sensible émigrerait, non pas hors de tout corps, mais dans un autre corps moins lourd, plus transparent, comme si elle changeait de chair, abandonnant celle du corps pour celle du langage, et affranchie par là, mais non délivrée, de toute condition.*”

CONCLUSÃO

O “método fenomenológico”, tal como surge com Edmund Husserl, é, da perspectiva da *epoché* — isto é, da suspensão de juízo — uma abstenção quanto ao “real”. Por um lado, estão abandonadas as aspirações a validade dos juízos e agora se refere de modo prioritário à significação; por outro lado, a temática da objetividade não foi deixada de lado, ela apenas foi deslocada e passa-se a consultar a essência enquanto “modo de apreensão do objetivo” o que supõe um sujeito dessa apreensão. A pergunta capital da fenomenologia para o autor de “Investigações lógicas” era: como é possível a conciliação entre o objetivo e a subjetividade de sua apreensão, questão que visava primordialmente desvincular-se do *psicologismo*, isto é, da tese de que a objetividade dependeria da constituição da atividade de um sujeito psicologicamente considerado. Seu conceito fundamental era o de *intencionalidade da consciência*, a partir do qual se deveria ficar claro que as perspectivas “objetiva” e “subjetiva” se exigem de modo recíproco, sem radicar numa consciência empírica que as constitua.

Na primeira fase do pensamento husserliano, período considerado realista, a essencialidade da perspectiva subjetiva se manifesta como “apreensão”, quer dizer, dependia de uma constituição da perspectiva objetiva, ou *noemática*. Num segundo período, entretanto, com a publicação do primeiro tomo de “Idéias” ela é pensada desde a tese da “constituição” sendo reconduzida à consciência transcendental.

De todo modo, quando se atenta para o método fenomenológico, fica evidente que se está diante de um tipo de investigação que conduz ao problema da subjetividade. Mesmo na fase realista, quando Husserl pensava da perspectiva da apreensão das objetividades, já se tratava de conciliá-la com a subjetividade daquele apreende. Ainda que a questão motivadora da elaboração de tal método possa passar por uma questão epistemológica e se vincule mais com a possibilidade de “como é possível” conhecer, ela radica por fim no *conhece-te a ti mesmo* socrático, nem que seja para saber *como podes conhecer* os demais objetos.

É por esse limite último que se procurou conduzir as investigações aqui empreendidas. Por isso se vinculou o problema da reflexão ao problema do conceito de subjetividade. O *espanto* que traduziria a *epoché*, para usar o termo de Fink que tanto agradou a Merleau-Ponty, não é com o fato de que *haja mundo* — a *existência* é

irrelevante, como já ensinou o argumento dos sonhos de Descartes, e por isso pode ser *suspensa* —, o espantoso é que o mundo tenha sentido, que a percepção seja o encontro de um percebido. O método nos conduz ao problema do *sujeito filosofante*. Ao fim a conclusão merleau-pontyana é a de que, se mesmo as questões de fato mais cotidianas podem ser colocadas — tais como *onde estou? Que horas são?* — é porque, segundo ele, *somos uma questão contínua*.

Estas *questões de fato* vão muito além do que aparentam: querer saber que horas são e a localidade em que se encontra é, para o sujeito, segundo Merleau-Ponty, querer saber no fim das contas qual é o vínculo indestrutível que o unifica no passar do tempo e nos locais em que já se encontrou. Por isto, tais perguntas são inesgotáveis e o que as respostas positivas encontram, nada mais é do que leis positivas que já supõem tal vínculo como dado. Se pudéssemos, ele constata, chegar ao motivo último destas questões, encontraríamos sob elas um conhecimento secreto do espaço e do tempo como seres a interrogar e da interrogação como relação última com o ser. (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 159-160)

É assim que a filosofia se torna *sobrerreflexão*, em não sendo ela quem põe as questões, tampouco obterá respostas que preencheriam as lacunas da dispersão espaço-temporal, elas são interiores à vida e a história, lhe cabe então, segundo o filósofo, investigar o sentido e a origem das próprias questões e mesmo das respostas que ao longo da história lhe foram dadas (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 140). Isso incluirá, portanto, a investigação de sua própria origem (não por acaso, o título de VI foi previsto como “A origem da verdade”). Se todas as questões remontam, para Merleau-Ponty, na pergunta pela identidade daquele que questiona, de modo mais radical o fará esta pela origem. É possível perguntar, entretanto, se tal como ele concluiu, “toda questão, mesmo aquela do conhecimento simples, faz parte da questão central que é nós-mesmos” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 140)³¹², o que acontece então que nessa volta sobre si, não se encontra mais o sujeito que começou a perguntar, mas sim *outrem*?

Na história do desenvolvimento de seu pensamento, viu-se que o ponto de partida da filosofia merleau-pontyana foi, em SC, a “perspectiva do espectador estrangeiro”. Apesar da necessidade constada de superação desse ponto de vista no desenrolar da investigação, é por ele que se pode fingir não saber nada do homem ou

³¹² “*Toute question, même celle de la simple connaissance, fait partie de la question central qui est nous-mêmes [...]*”

da consciência pela reflexão e considerar o comportamento como nascendo no mundo físico e num organismo. Embora isso limitasse as investigações das primeiras partes de SC a desenvolver isto que estava implicado nas *representações* científicas do comportamento, em contrapartida, essa “objetividade” lhe permitia não reduzir a ordem humana à vida interior da consciência, ficando para além da falsa alternativa entre “realismo mental” ou “materialismo”. Se ela não conseguia interditar a introspecção, ao menos lhe confiscava o papel de meio de acesso privilegiado. Nesse sentido, a superação da perspectiva do *espectador estrangeiro* não configurava a passagem ao ponto de vista da subjetividade imanente, versão oposta do ponto de partida. Tal superação nunca é total e o que se supõe aqui, é que talvez o que SC já reconhecia era a inexorabilidade do olhar alheio. O que nessa obra Merleau-Ponty pressupunha (talvez sem sequer ainda formular mesmo para si), é que a volta sobre si — a reflexão do *conhece-te a ti mesmo* — sequer pode ter como ponto de partida outro lugar que o da alteridade. O que ele descobre em suas obras tardias, é que tampouco ela tenha outro ponto de chegada, que não *outrem*.

A luta pela objetividade científica, que se encontra na motivação de tentativas como a do *Behaviorismo*, implica que se recuse toda a perspectiva subjetiva sob pena de perder o rigor e não se deixar jamais o registro da *doxa*. Não seria possível pensar então que essa implicância faz com que a ciência do comportamento — assim como toda questão científica de um modo geral — seja colocada no mundo como um olhar alheio? Curiosamente, para garantir objetividade, o investigador, aquele que questiona, recusa, ou ao menos pretende recusar, tudo aquilo que diz respeito a *sua própria* perspectiva em relação ao objeto inquirido. É ele quem habita o mundo natural, bem como o mundo histórico e da cultura, no entanto, combate as convicções quando se dá conta de que são *suas*. Ele precisa então, assumir o lugar do outro. A despeito de todas as críticas que Merleau-Ponty corretamente dirigiu a essa perspectiva do espectador estrangeiro, — mostrando como ela acaba na tentativa de empreender um *sobrevôo*, na suposição de que um *alguém transcendental* pudesse ter a experiência na sua totalidade, vista pelo lado de fora, o que é impossível — o que se quer ressaltar aqui é que no próprio mecanismo da fé ingênua, do sobrevôo absoluto, que guia o ideal da objetividade, já se supõe a *alteridade* do eu.

É por isto que afirmar que toda questão, no fundo não é outra que aquela sobre *nós-mesmos*, implica em dizer que toda questão versa sobre *outrem*. Por outro lado, como Merleau-Ponty conclui em “A prosa

do mundo”, inversamente, “o mistério de outrem não é outro que o mistério de mim mesmo (*moi-même*).”³¹³ Assim, o problema já não radica em saber como *outrem* aparece para *mim*, mas sim como *eu* me descentro e me duplico. Se ele é uma réplica minha é o mais secreto em mim que faz essa estranha articulação com outrem.

Outrem, afirma o filósofo, é uma possibilidade dada pelos meus próprios paradoxos, já no campo de *minha* percepção, que vale para *mim* como meio universal de ser, aparece *seu* corpo como um dentre os demais objetos, e, embora isso, a primeira vista, interdite de concebê-lo (visto que é como objeto que ele aparece primeiramente e não como sujeito), é paradoxalmente o que me convence que somos dois a perceber o mundo. Onde, entretanto, colocar essa percepção que o visa? Ele “não está nas coisas, não está no seu corpo e não é eu.” Não se pode nem se o coloca em parte alguma, só há um lugar pare ele: *meu campo*. Minha experiência do mundo me torna capaz de reconhecer um outro eu-mesmo quando, no mundo, se esboça um gesto semelhante de modo que minha propriedade fundamental de *me* sentir se difunde a tal ponto que chega a colocar *outro eu*, dotado por sua vez dessa mesma capacidade.³¹⁴

O fato de não poder jamais localizar o outro, de nunca poder olhá-lo de frente, indica que também nunca posso responder cabalmente à pergunta: onde estou? Não se deve mais falar em *outro* como um *outro eu*, assim como não se pode mais falar num *eu* centrado e localizado num corpo. Esta fórmula, *moi-autrui*, já foi dito aqui, é para Merleau-Ponty insuficiente. Ele alega numa nota de trabalho de VI que tal relação deverá ser concebida com a infinidade de substituições desses papéis complementares nos quais nenhum deles (nem eu, nem outro) pode ser tido sem que o outro o seja também. É o que ele chama de “*polimorfismo* fundamental que faz com que não tenha que constituir o outro *diante* do Ego: ele já está aí, e o Ego é conquistado sobre ele.” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 270)³¹⁵

Qual seria então, a origem da *tese* do *cogito*? Como foi que este *eu* que é um *outro* chegou a se *exprimir* dessa maneira na história da filosofia? No limite, a pergunta que se coloca aqui é: como foi possível

³¹³ “[...] *le mystère d’autrui n’est pas outre que le mustère de moi-même.*” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1530)

³¹⁴ Cf. “*Perception d’autrui et le dialogue*”. In: “*La prose du monde*” (MERLEAU-PONTY, 2010, pp. 1529-1530)

³¹⁵ “*Polymorphisme fondamental qui fait que je n’ai pas à constituer l’autre devant l’Ego: il est déjà là, et l’Ego est conquis sur lui.*”

a história daquilo que, na esteira de Husserl, Merleau-Ponty chamou de *atitude naturalista*? Aquela que postulou junto com a interioridade e imanência da subjetividade para si mesmo, todas as dualidades fundadas, no fim das contas, naquela entre *res cogitans* e *res extensa*. Se a *tese naturalista* é equivocada — e ela de fato parece sê-lo haja vista a luta contra a metafísica que permeia os diferentes segmentos da filosofia contemporânea —, a pergunta que permeava secretamente o fio condutor das investigações que se seguiram até aqui versava sobre como esse equívoco foi possível.

Retome-se agora então, a questão da reflexão pensada da perspectiva da *atitude reflexiva*. No percurso que se realizou nessa tese, a fim de se investigar a relação existente entre reflexão e irrefletido, procurou-se, de início, mostrar qual é a implicação da postura reflexiva na *atitude* ou *orientação* em que se está no mundo. Uma concepção básica da fenomenologia é que para empreender o processo reflexivo é preciso estar-se em *atitude fenomenológica* e de Husserl à Merleau-Ponty a configuração dessa atitude sofre modificações. Como visto, ambos concordam que *atitude naturalista* — que já é uma tentativa de resposta à reflexão — não se confunde com a *atitude natural*, ou *atitude personalista*, na qual o sujeito se encontra no mundo sem refletir sobre ele. Ao propor-se aqui uma *fenomenologia da atitude natural* visou-se mostrar que a própria compreensão da atitude natural como contraposta a uma atitude teórica, seja naturalista, seja transcendental, depende para ser elaborada, dessa intervenção teórica. Nesse sentido, a volta ao *pré-teórico* parece sempre mais distante.

O problema da reflexão na fenomenologia caminha lado a lado com seu método descritivo. Ele se resolve a partir da possibilidade ou não de uma descrição fiel, pura, simples. Seja a partir da redução fenomenológica de Husserl, ou na fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty, ambas devem crer que ele é possível (fielmente no caso husserliano e infielmente no caso merleau-pontyano). No contexto de sua obra inicial, mostrou-se aqui porque o filósofo francês ainda mantinha a redução eidética, enquanto um afastamento da *atitude naturalista*, que por sua vez tratava-se de um afastamento da intimidade entre consciência e mundo. Isso implicava que o método se configurava como um *afastamento do afastamento*, logo, num *pseudo-afastamento*. Em verdade, ele é um artifício, uma ficção necessária porquanto da intimidade e do imediato não se pode refletir. Entretanto, aí reside o paradoxo da radicalização da reflexão, se um afastamento é sempre necessário, então, nisto em nada se diferem as *atitudes naturalista* e *fenomenológica*.

Acompanhando-se os encaminhamentos merleau-pontyanos a solução para esse impasse pode ser pensado em dois registros, quais sejam: o do *visível* e o do *invisível*. O primeiro diz respeito ao modo de apresentação e apreensão do sensível, da constituição da percepção e se aposta aqui que ele é o responsável pela *tese*, ao passo que o segundo diz respeito à ordem da idealidade, da linguagem em que a tese se consolida e se cristaliza tomando ares — ou ao menos pretendo — de definitiva.

Se a percepção, nosso modo primordial de inserção no mundo, já é um êxtase em relação a si mesma. Ou seja, se para ter-se *um* percebido já se faz necessário transcender a fugacidade da doação dos perfis, ainda que Merleau-Ponty tenha logrado êxito em desfazer-se da tese de que essa *unidade* é da ordem de uma constituição transcendental, poderia ele propor uma filosofia sem qualquer tese?

Com efeito, mesmo nos seus escritos tardios, ele não recusou que a percepção ultrapassa aquilo que se acredita constituírem suas condições ou suas partes. A coisa percebida é dada a partir de certo ponto de vista, de uma perspectiva. Os movimentos corpóreos a fazem vibrar, mas o corpo não as recobre, não coincide com elas. Cada percepção é mutável e o real aparece então como um tecido frágil, pois o que se pode esperar é apenas provável. Cada experiência não é mais que um *possível*. Essa fragilidade da percepção é atestada justamente pela sua explosão e seqüente substituição por outra que logo se esvaiará também. Platão estava certo, o campo da experiência é o campo da opinião, pois, a despeito disso não se furta ao percebido o índice de “real”, ao contrário, lembra Merleau-Ponty, se é impelido a lhe fazer acordar todas essas percepções perdidas, ausentes e as reconhecer todas como variantes do mesmo, enfim, a considerá-la todas como “verdadeiras”.

Essa *doxa* que as toma por *verdadeiras* é originária, ela se funda numa espera secreta da totalidade para onde, marcha a adequação das percepções. Merleau-Ponty ainda subscreve a descrição fenomenológica da percepção reconhecendo que cada percepção envolve a possibilidade de sua substituição por uma outra, como se a *coisa mesma* percebida de algum modo se retratasse pela explosão de seus perfis. Se, como entende Husserl, cada percepção antiga é barrada pela nova, isso não quer dizer que ela caia num nada absoluto — visto que se conta com ela ainda, de algum modo —, tampouco fica retida na memória de uma subjetividade. Para Merleau-Ponty essa espera por adequação é garantida não por um *pensamento adequado* que retorna sobre si, mas pela pré-posses de uma

totalidade que está aí sem que se saiba como e por que. (MERLEAU-PONTY, 2009, pp. 61-64)

Essa certeza injustificável de um mundo sensível, essa fé primordial é em nós, constatou Merleau-Ponty, a primeira camada de verdade, nela nós estamos instalados e o pensamento não pode ignorar sua história: o mundo sensível é mais velho que seu universo, ele é visível e contínuo, ao passo que o domínio do pensamento é invisível e lacunar. Ora, não se pode ignorar, por exemplo, lembra o autor, que uma criança percebe antes de pensar. Caso se quera reconstituir então o pensamento, não se deve mais tomá-lo como imanência, ele é na verdade distância, é uma abertura no campo da visão. O espírito e a verdade repousam sobre essa camada do mundo sensível e a segurança de se estar na verdade, acaba sendo a mesma de se estar no mundo. Por conta dessa certeza mais antiga do que o pensamento, que finda na sua própria condensação, encontra-se um sistema de verdades já constituídas e tão antigas que parecem eternas. O sujeito se situa então numa língua que ele compreende e fala desde muito antes de aprender os princípios inteligíveis sobre os quais repousa toda língua.

Desde esse seu primeiro contato com o mundo, entretanto, o sujeito não coincide consigo numa imanência, nem com as coisas numa transcendência. Já o fato de ele ser num corpo destrói sua possibilidade de coincidir com as coisas mesmas. Paradoxalmente, o corpo não é o *agente* da percepção, é como se ele se apagasse no momento em que ela ocorre e jamais ela pode se apreender em curso. Em contrapartida, ele pode interditar a percepção, motivo pelo qual, nada destrói, para *mim*, o pressentimento que tenho o poder de me tocar tocando e a experiência de minha carne, como meio de minha percepção, insiste em ensinar que ela emerge de um corpo. A percepção, entretanto, não está na minha cabeça, não está em parte alguma, não se pode, por isso, permanecer na certeza íntima daquele que percebe.

Para Merleau-Ponty, é aí que a subjetividade já nasce aberta para um *Outro*, ou sobre o outro, conforme viu-se há pouco. Em não sendo identidade imóvel consigo, ela deve sair de si. *Eu*, contudo, não reúno a vida de outrem se não pelo “exterior”, pelo lado de fora, isto é, no mundo em que *nos* comunicamos. É a coisa mesma com a qual jamais *coincido* que *me* abre o acesso ao mundo privado de outrem. Assim, mais um enigma se acrescenta ao paradoxo interno da percepção, como ela pode ser a propagação no alheio da *minha* vida mais secreta? Isto é, como *posso* atribuir à percepção do outro o acesso ao mundo que *recusei* à *minha*? Em todo caso, reconhece Merleau-Ponty, mesmo que *eu* nunca coincida com a coisa é porque a vejo “fora” do corpo do outro

que a chamo de verdadeira e vice-versa. (Eis aqui porque, toda investigação científica deve começar e quiçá se manter, na perspectiva do espectador estrangeiro)

Essa relação inicialmente muda com outrem é prolongada pela fala, para que ela o encontre, assim como no caso da percepção, é preciso que pertençamos a um mundo comum, a uma língua comum. Essa língua, afirmou Merleau-Ponty em “A prosa do mundo”, é algo como uma corporeidade anônima que os organismos partilham entre si. A operação expressiva da fala estabelece entre nós uma comunidade que não mais de *ser* (de pertencimento ao mesmo mundo sensível), mas de *fazer*. Seu uso, a exemplo da percepção, não me dá um “*outro mesmo*”, mas apenas o outro em geral, antes uma noção que uma presença, difundindo no meu campo um espaço antropológico ou cultural. É porque a linguagem remonta ao mundo sedimentado da cultura, trata-se aqui do âmbito da fala falada. A exemplo do mundo natural, ele também constitui uma “pré-história” da qual o sujeito participa. Nele, entretanto, os sujeitos não se comunicam verdadeiramente porque vivem nele tal como vivem no mundo natural, isto é, apenas *são* nele, mas nada *fazem* e nada *instituem*. É preciso a fala falante, a operação de instituição de sentido e de comunicação presente na própria retomada da fala falada. A rigor, inclusive para que houvesse esse mundo comum sedimentado na cultura, foi preciso primeiro essa fala falante, que verdadeiramente rompesse o silêncio. É ela que, sendo anterior a todas as línguas, as sustenta, sua operação é o ato único pelo qual o homem falante se dá um auditor e uma cultura que lhe seja comum.³¹⁶

Se por um lado a fugacidade da percepção exige dela que ela seja sempre um êxtase que retoma mais do que se doa, que ela reúna um passado — motivo pelo qual, afirmou-se a pouco que ela é a origem da tese. Por outro lado, agora já se tem elementos para afirmar que toda tese se consagra justamente nessa sedimentação que constitui o mundo da fala falada. Se é possível dizer confusamente que o que é considerado verdadeiro, é assim e sempre o foi, é porque a fala é uma antecipação e uma retomada, ela é esse poder que o sujeito tem de lançar-se para uma significação que ele não possui. A significação está fundada na fala e é próprio dela aparecer apenas como sequência de um discurso já iniciado, numa língua já instituída. Por isso, a fala é, no fim das contas, para Merleau-Ponty, uma profunda convivência do tempo consigo mesmo. Isso se deve ao fato de que a tese da verdade está no tempo, na abertura

³¹⁶ Cf. “*Perception d’autrui et le dialogue*”. In: “*La prose du monde*” (MERLEAU-PONTY, 2010, pp. 1533-1534)

de cada momento de conhecimento aos outros momentos que ele retoma e altera.

Nesse esquema, o filósofo é para Merleau-Ponty, um perpétuo iniciante e sua reflexão não é capaz de dominar o tempo. Mesmo as reflexões mais puras aparecem retrospectivamente no tempo. Não se pode, ele conclui, sonhar em voltar ao ponto 0 d'onde se partiu e coincidir com ele, a linguagem é, decreta VI, uma potência de erro que corta o tecido contínuo que nos une vitalmente às coisas e ao passado e que se instala entre ele e nós como um anteparo. Com efeito, para ele, “o filósofo fala, mas isto é uma fraqueza nele, e uma fraqueza inexplicável: ele deveria calar-se, coincidir em silêncio e reunir-se no ser a uma filosofia que já está aí feita.” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 164)³¹⁷. Ele quer por em palavras certo silêncio que ele escuta. Sua obra é este esforço absurdo e irrealizável de dizer o silêncio. Ele deve acreditar então numa linguagem que faça falar as coisas mesmas, mas, “se a linguagem não é necessariamente enganosa” por outro lado, “a verdade não é coincidência muda.” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 164)³¹⁸

A sobre-reflexão é a proposta de não se tentar mais “dominar” o tempo, afastando-se dele numa reflexão ‘a-temporal’. Por isso se propôs pensá-la como infiltração nos quismas abertos pela carnalidade do tempo, por apostar que Pessoa estivesse certo ao afirmar que:

*Não basta abrir a janela
Para ver os campos e o rio.
Não é bastante não ser cego
Para ver as árvores e as flores.
É preciso também não ter filosofia nenhuma.
Com filosofia não há árvores: há idéias apenas.
Há só cada um de nós, como uma cave.
Há só uma janela fechada, e todo o mundo lá
fora;
E um sonho do que se poderia ver se a janela se
abrisse,
Que nunca é o que se vê quando se abre a janela.
(Alberto Caetano, in "Poemas Inconjuntos"
Heterônimo de Fernando Pessoa)*

³¹⁷ “Le philosophe parle, mais c’est une faiblesse en lui, et une faiblesse inexplicable: il devrait se taire, coïncider en silence, et rejoindre dans l’Être une philosophie qui y est déjà faite.”

³¹⁸ “[...] si le langage n’est pas nécessairement trompeur, la vérité n’est pas coïncidence, muette.”

Que tipo de atitude, entretanto, resta na reformulação teórica do método reconhecida na obra merleau-pontyana? Certamente, não se deve falar mais em *atitude natural*, não em se pensando que haveria um modo de acesso privilegiado, um contato direto com o imediato. Se não é possível “ver as árvores” com a filosofia, em contrapartida, o mundo já é abertura às questões que a originam. No homem, tudo é natural, mas tudo é fabricado, concluiu Merleau-Ponty. Então que à Pessoa deva se responder que nada basta para ver os campos e os rios, só resta *infiltrar-se* nesse descentramento em que somos postos em contato com o mundo.

REFERÊNCIAS

- ALLOA, Emmanuel. *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*. Paris: Éditions Kimé, 2008.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução Marcelo Perine. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- BARBARAS, Renaud. *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2001.
- _____. *Introduction à la philosophie de Husserl*. Chatou: Les Éditions de La Transparence, 2004.
- _____. *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris : Vrin, 2008.
- _____. *La perception essai sur le sensible*. Paris : Vrin, 2009.
- _____. *Merleau-Ponty*. Paris :Ellipses, 1997.
- _____. *Merleau-Ponty et la psychologie de la forme. Les études philosophiques*. [s.l], n. 57, p. 151-163. 2001/2.
- BIMBENET, Étienne. *La structure du comportement. "L'ordre humain" (chap. III, 3). Merleau-Ponty*. Paris: Éllipses, 2000.
- CARMAN, Taylor. The body in Husserl and Merleau-Ponty. *Philosophical Topics*. Vol. 27, No. 2 (Fall 1999): 205–226.
- _____. *Introduction à la philosophie de Husserl*. Chatou: Les Éditions de La Transparence, 2004.
- CHAUÍ, Marilena. *Experiência do pensamento*. Ensaio sobre a obra de Merleau-Ponty. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *Regras para a orientação do espírito*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- DIAS, Isabel Matos. *O elogio do sensível*. Corpo e reflexão. Lisboa: Litoral Edições, 1989.
- DUPOND, Pascal. A razão encarnada: pensamento e sensibilidade em Merleau-Ponty. In: VALVERDE, Monclar (org.). *Merleau-Ponty em Salvador*. Salvador : Arcadia, 2008. (pp. 82-106)
- _____. *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses, 2001.
- _____. *La Réflexion Charnelle. La question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*. Grèce: Éditions OUSIA, 2004.
- FERRAZ, Marcus Sacrini A. O Realismo Metafísico de Merleau-Ponty. *Cadernos de Hisótira e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 17, n. 1, p. 7-30, jan.-jun. 2007.
- FICHTE, J. G. *Science of Knowledge*. Edited and translated by Peter Heath, Jonh Lachs. New York: Cambridge University Press, [s.d].

- FLYNN, Bernard. Maurice Merleau-Ponty in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Consultado em 24/8/2011 às 16h31min em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/merleau-ponty/>>.
- FRAGATA, Júlio, S. J. **A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia**. Braga: Livraria Cruz, 1959.
- GERAETS, THEODORE F. *Vers une nouvelle philosophie transcendentale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*. Netherlands : Martinus Nijhoff, 1971.
- HOUSSET, Emmanuel. **Husserl et l'énigme du monde**. Paris: Éditions du Seuil, 2000.
- HUME, David. **Tratado da natureza humana**. Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução: Débora Danowski. São Paulo: Editora Unesp, 2001.
- HUSSERL, Edmund. *De la réduction phénoménologique. Texts posthumes* (1926 – 1935). Traduit de l'allemand par Jean-François Pestureau. Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2007.
- _____. **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**: introdução geral à fenomenologia pura. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Idéias & Letras, 2006.
- _____. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre Second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Traduit de l'allemand par Éliane Escoubas. Paris : Presses Universitaires de France, 1982.
- _____. **Investigaciones Lógicas**. Versión española de Manuel G. Morente y José Gaos. 2 ed. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- _____. **L' arche-originaire Terre ne se meut pas**. Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la spatialité de la nature. Traduction de l'allemand par D. Franck, D. Pradelle et J. –F. Lavigne. Paris: Éditions de Minuit, 1989.
- _____. **La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale**. Traduit de l'allemand et préface par Gérard Granel. França: Éditions Gallimard, [s.d].
- _____. **L'idée de la phénoménologie**. Cinq leçons. Traduit de l'allemand par Alexandre Lowit. 8 ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
- _____. **Méditations cartésiennes**. Introduction à la phénoménologie. Traduit par G. Peiffer et E. Levinas. Paris: Vrin, 2001.
- _____. *Fichte's ideal of humanity – Three Lectures*. **Husserl Studies** 12: 111-133, 1995.

- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. – RJ: Forense, 1993
- KOFFKA, K. *Principles of gestalt psychology*. New York: Harcourt, Brance and company, 1935.
- LAWLOR, Leonard. *Essence and Language: The Rupture in Merleau-Ponty's Philosophy*. In: **Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations**. Ed. CHEUNG, Chan-Fai, Ivan Chvatik, Ion Copoeru, Lester Embree, Julia Iribarne, & Hans Rainer Sepp. Web-Published at www.o-p-o.net, 2003.
- LEMINSKI, Paulo. **Agora é que são elas**. São Paulo: Editora Brasiliense. 2ed, 1984
- LYOTARD, Jean-François. **A fenomenologia**. Tradução de Armando Rodrigues. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1954.
- LUFT, Sebastian. Husserl's theory of the phenomenological reduction: between life-world and cartesianism. **Research in phenomenology**, Netherlands, v. 34, p. 198-234, 2004.
- MARTIN, Javier San. Epojé y ensimismamiento. El comienzo de la filosofía. **Phainomenon**. Boletim Ibérico de Fenomenologia. Número 7, 2003.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **A estrutura do comportamento**: precedido de uma filosofia da ambigüidade de Alphonse de Waelhens. Tradução Marica Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. **Fenomenologia da percepção**. Tradução Carlos Alberto Riberio de Moura. 3ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.
- _____. *La structure du comportement Précède de Une philosophie de l'ambigüité par Aphonse de Waelhens*. 3ed. Presses Universitaires de France, Paris, 2009.
- _____. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques précédé de Projet de travail sur la nature de la perception 1933 La Nature de la perception 1934*. Lonrai: Verdier, 1996.
- _____. *Le visible et l'invisible*. Gallimard: Mesnil-sur-l'Estrée, 2009a.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Maurice Merleau-Ponty Oeuvres**. Édition établie et préfacée par Claude Lefort. Éditions Gallimard :Malesherbes, 2010.
- _____. *Phénoménologie de la percetion*. [s.l.]: Éditions Gallimard, 2005.
- _____. **O visível e o invisível**. Tradução: José Artur Gianotti e

- Armando Mora d'Oliveira. 4ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- MORELAND, John M. *For-Itself and In-Itself in Sartre and Merleau-Ponty*. In: STEWART, Jon (ed), **The debate between Sartre and Merleau-Ponty**. Northwestern University Press: Evanston, Illinois, 1988. (pp. 1-15)
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. **A crítica da razão na fenomenologia**. São Paulo: Nova Stella Editorial, 1989.
- _____. Husserl: significação e fenômeno. **Dois pontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n.1, p. 37-61, 2006.
- _____. **Racionalidade e crise**. Ensaios de história de filosofia moderna e contemporânea. São Paulo: Discurso editorial e Editora da UFPR, 2001.
- MOUTINHO, Luiz Damon Santos. O dualismo fundamental na fenomenologia sartreana. In: GONÇALVES, Anderson [et, al.]. **Questões de filosofia contemporânea**. São Paulo, Discurso Editorial; Curitiba: Universidade Federal do Paraná – UFPR, 2006. (pp. 89-95)
- _____. O sensível e o inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade. **Kriterion**, Belo Horizonte, v.XLV, n. 110, p.264-293, 2004.
- _____. Tempo e sujeito – O transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty. In: **Dois pontos**, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 11-58, 2004.
- MÜLLER, Marcos José. Comportamento, expressão e subjetividade: Merleau-Ponty e a psicanálise. In: VALVERDE, Monclar (org.). **Merleau-Ponty em Salvador**. Salvador : Arcadia, 2008. (pp. 131-152)
- _____. Privilégio e astúcia da fala na consecução da reflexão crítica segundo Merleau-Ponty. In: **Filosofia**. Pré-publicações.[s.l.] ano VII, n. 54, abril de 2002.
- _____. **Merleau-Ponty: acerca da expressão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- _____. **Merleau-Ponty, uma ontologia indireta**. Porto Alegre: UFRS, 1991 [mestrado].
- _____. Outrem em Husserl e Merleau-Ponty. In. BATTISTI, César A. (org). **Às voltas com a questão do sujeito** posições e perspectivas. Ijuí: Ed Unijuí; Cascavel: Edunioeste, 2010. (pp. 315-333).
- _____. Reflexão estética e intencionalidade operante. In: **Manuscrito**. Campinas, SP, v. xxiv, nº 2, 2001a, p. 125-145.
- _____. Típica ou criação: o problema da universalidade à luz da teoria merleau-pontyana da expressão. In: GONÇALVES, Anderson [et, al.]. **Questões de filosofia contemporânea**. São Paulo, Discurso Editorial; Curitiba: Universidade Federal do Paraná – UFPR, 2006. (pp. 157-170)

MÜLLER-GRANZOTTO, Marcos José e MÜLLER-GRANZOTTO, Rosane Lorena. **Clínicas Gestálticas** – sentido ético, político e antropológico da teoria do *self*. No prelo.

_____. **Fenomenologia e gestalt-terapia**. São Paulo: Summus Editorial, 2007.

ONATE, Alberto Marcos. A noção husserliana de eu puro: originalidade e impasses. **Percursos na história da filosofia**, Cascavel, Paraná: Edunioste, p. 155-168, 2006.

SALANSKIS, Jean-Michel. **Husserl**. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Estação Liberdade, 2006.

PATOČKA, Jan. [Épochè *et réduction* – *manuscrit de travail*]. p. 163-210. In : _____. **Papiers phénoménologiques**. Texte établie et traduit de l'allemand et du tchèque par Erika Abrams. Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1995.

PUECH, Christian. *Merleau-Ponty. La langue, le sujet et l'institué : la linguistique dans la philosophie*. In: **Langages**, 19e année, n°77, 1985. pp. 21-32.

PROUST, Marcel. **À sombra das raparigas em flor**. Tradução de Mário Quintana. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

RATCLIFFE, Matthew. *Phenomenology, neuroscience, and Intersubjectivity*. In: DREYFUS, Hubert L. e WRATHALL, Mark A. (ed.). **A companion to phenomenology and existentialism**. Malden: Blackwell Publishing, 2006. (pp. 329-345)

RAUCH, Leo. *Sartre, Merleau-Ponty and the "Hole in Being"*. In: STEWART, Jon (ed), **The debate between Sartre and Merleau-Ponty**. Northwestern University Press: Evanston, Illinois, 1988. (pp. 1-15)

ROUSE, Joseph. *Merleau-Ponty's existential conception of science*. In: CARMAN, Taylor and HANSEN, Mark B. N. (ed.). **The Cambridge companion to Merleau-Ponty**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. (pp. 265-290)

SALLIS, Jonh. **Phenomenology and the return to beginnings**. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2003.

SARTRE, Jean-Paul. **La transcendance de l'ego**. Paris: Librarie philosophique J. Vrin, 2003.

_____. **L'être et le néant**. Mesnil-sur-l'Estrée: Gallimard, 2010.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas da. **A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.

_____. O transcendental e o empírico: Merleau-Ponty e a *nouvelle ontologie*. In: **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 123, p. 159-176, 2011.

WAELEHENS, A. de. *La phénoménologie du corps*. In: **Revue**

Philosophique de Louvain. Louvain, Troisième série, Tome 48, N°19, 1950. pp. 371-397.

_____. ***Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty.*** Louvain: Editions Nauwelaerts, 1978.

ZAHAVI, Dan. ***Phenomenology and the project of naturalization.***

Phenomenology and the Cognitive Sciences. Netherlands, n. 3, p. 331–347, 2004.