

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

A AMBIGÜIDADE NA  
*FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO* DE  
MAURICE MERLEAU-PONTY

Leandro Neves Cardim

Tese a ser apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção de título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva

SÃO PAULO  
2007

Le philosophe se reconnaît à ce qu'il a  
*inséparablement* le goût de l'évidence et le  
sens de l'ambiguïté.  
Merleau-Ponty

Para Sylvia, não só este, mas todo o trabalho.

## AGRADECIMENTOS

Para que esta pesquisa fosse realizada, contei com a ajuda e a colaboração de muitas pessoas que jamais esquecerei. Aos meus pais, o meu reconhecimento de que sem eles eu jamais teria conseguido realizar meu sonho de estudar em São Paulo. À Sylvia, eu agradeço de coração por todo tipo de ajuda e interesses polarizados em minha direção. Aos meus amigos gostaria de agradecer a presença subliminar e ao sadio combate do dia-a-dia. Aos funcionários do Departamento de Filosofia da USP – em especial a Marie Pedroso – agradeço a amizade, a atenção e a eficiência nos momentos mais difíceis e burocráticos. Ao professor Carlos Alberto Ribeiro de Moura, agradeço a oportunidade de ter tomado conhecimento pela primeira vez, durante os seus cursos na USP, da obra de Merleau-Ponty. À professora Marilena Chaui agradeço pela mediação junto ao professor Renaud Barbaras que me recebeu sempre de maneira amigável e interessada durante minha estadia na França. A ele meus sinceros agradecimentos. Agradeço também ao CNPq pela bolsa de estudos concedida para o estágio de doutorado sanduíche na Université Paris I – Panthéon Sorbonne. Também agradeço à FAPESP pelo apoio concedido durante toda esta pesquisa. Em especial, agradeço de coração ao meu orientador professor Franklin Leopoldo e Silva pela acolhida na USP. Sua intervenção junto ao processo de finalização desta tese foi, definitivamente, decisiva. Sua confiança dedicada a esta pesquisa será motivo para agradecimentos durante toda a minha vida. A ele todo meu respeito e admiração, não só pelo incentivo intelectual, mas também pela convivência.

## RESUMO

Este trabalho retoma de alguns tópicos da *Fenomenologia da percepção* de Maurice Merleau-Ponty. O rastreamento da ambigüidade fecunda da percepção (inerência vital e intenção racional) permite a avaliação precisa dos limites da primeira fase desta filosofia. Ela retoma os métodos clássicos de investigação – explicativo e reflexivo – em uma espécie de oscilação ritmada do interior destes dois pólos. Ao fazer isto, o filósofo se inscreve no interior da tradição que ele procura criticar, herdando, assim, os seus pressupostos dicotômicos permanecendo, portanto, no interior de uma filosofia da consciência que estabelece uma correlação estrita entre o sujeito e o objeto. Na verdade, a prometida relação do interior termina por se revelar uma espécie de justaposição. Mas, uma vez advertidos pelo próprio filósofo de que o livro em questão não é uma psicologia, e sim ontologia, vale a pena retomar alguns tópicos que nos ajudem a vislumbrar aquilo que desde 1945 permanecia válido em relação ao ser: a percepção nos inicia em um estudo de algo que está aquém da relação de conhecimento. São precisamente estes pontos que tentamos matizar com o intuito de retificar minimamente a ótica da filosofia da consciência e chamar a atenção para uma espécie de pensamento que nos ensina certas formulações que em princípio poderiam ser entendidas como simplesmente abstratas, mas que, desde que as aproximemos das experiências concretas, na verdade, não o são. Em outras palavras, as descrições empreendidas por Merleau-Ponty devem ser retomadas e recolocadas no horizonte de uma investigação ontológica que se preocupe com a verdadeira situação do homem, mas também com o sentido que elas guardam para um leitor atual já prevenido da excessiva centralidade do sujeito ou da consciência que predomina na *Fenomenologia da percepção*.

Palavras-chave: percepção, ambigüidade, fenomenologia, ontologia, Merleau-Ponty

## ABSTRACT

The present work considers some topics of Maurice Merleau-Ponty's *Phenomenology of perception*. The search for the fecund ambiguity of perception (vital inherence and rational intention) contributes to the precise evaluation of the limits of the first moment of that philosophy. It resumes the classical methods of investigation – explicative and reflexive – in a sort of rhythmic oscillation inside those two poles. Doing that, the philosopher turns to be part of the tradition he was to criticize, retaking the dichotomous assumptions of it. Thus, he continues to be inside of a philosophy of consciousness which establishes a strict correlation between subject and object. Actually, the so-called interior relation turns to be a sort of juxtaposition. However, once we are prevented by the author that the book considered is not a work of psychology, but rather an ontology one, it is worth reconsidering some topics that help us understand what since 1945 has been valid to the being: perception takes us to something that is before the relation of knowledge. That are the points we wanted to consider aiming to correct the view of the philosophy of consciousness and to draw attention to a sort of thinking which inform us of some formulations which at first could be taken merely as abstract ones, but in fact they are not, as long as we get close to concrete experiences. That is to say that the descriptions carried on by Merleau-Ponty must be reconsidered and replaced in an ontological investigation which is concerned with the actual situation of man, but also with sense for a present reader who is aware of the excessive centrality of the subject or the consciousness in the *Phenomenology of perception*.

Keywords: perception, ambiguity, phenomenology, ontology, Merleau-Ponty

# ABREVIACÕES

**PhP** – Phénoménologie de la perception \*

**SC** – La structure du comportement

**PM** – Prose du monde

**S** – Signes

**SNS** – Sens et non-sens

**VI** – Le visible et l’invisible

**N** – La nature

**RC** – Résumé de cours

**P** – Parcours

**P II** – Parcours deux

**HT** – Humanisme et terreur

**AD** – Les aventures de la dialectique

**PPE** – Psychologie et pédagogie de l’enfant

**UAC** – L’union de l’âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson

**PPCP** – Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques

**C** – Causeries

**Pens** – Obras escolhidas de Merleau-Ponty in Coleção “Os pensadores”

\* Todas as citações da *Phénoménologie de la perception* são seguidas da paginação equivalente da tradução brasileira de Carlos Alberto Ribeiro de Moura publicada pela Editora Martins Fontes.

# ÍNDICE

INTRODUÇÃO \_\_\_\_\_ p.08

CAPÍTULO I – O CORPO \_\_\_\_\_ p.17

*- O corpo como sujeito da percepção. É pelo corpo que o sujeito está situado. O membro fantasma. A motricidade enquanto intencionalidade original. O esquema corporal. O hábito.*

CAPÍTULO II – O MUNDO \_\_\_\_\_ p.55

*- Exclusão do prejuízo do mundo na análise do sentir. A inserção da qualidade sensível na conduta. A percepção da coisa intersensorial.*

CAPÍTULO III – O ESPAÇO \_\_\_\_\_ p.81

*- Exclusão do prejuízo objetivista. O alto e o baixo. A profundidade. O movimento. Os espaços antropológicos ou os espaços vividos. Nota crítica.*

CAPÍTULO IV – O TEMPO \_\_\_\_\_ p.124

*- Exclusão do tempo objetivo. Tempo como uma relação de ser. A dialética do tempo constituído e do tempo constituinte. Tempo como matriz do sentido. Nota crítica.*

CAPÍTULO V – A LIBERDADE \_\_\_\_\_ p.157

*- Apresentação. A liberdade deve ter um campo. É preciso situarmo-nos no ser. A ambigüidade da liberdade. Perspectiva crítica.*

CONCLUSÃO \_\_\_\_\_ p.184

BIBLIOGRAFIA \_\_\_\_\_ p.195

# INTRODUÇÃO



Em uma comunicação apresentada na Sociedade Francesa de Filosofia em 1946, Merleau-Ponty nos diz que “o primado da percepção – o reconhecimento, no próprio coração da experiência individual, de uma contradição fecunda que a submete ao olhar do outro – é o remédio para o ceticismo e o pessimismo” (PPCP, 70). O leitor da obra merleau-pontiana sabe que logo depois de publicação da sua obra principal, *Fenomenologia da percepção* (1945), muita coisa irá mudar no sentido da retificação do sentido deste “primado da percepção”. Assim, esta tese não se apresenta exclusivamente como uma colocação em questão deste “remédio” que em 1946 o filósofo previa como saída para o ceticismo e para o pessimismo. Ao contrário, trata-se de retrair os pontos fortes do livro de 1945, e nos quais “a contradição fecunda” vinha com o objetivo de sanar os problemas do filósofo. Nosso objetivo aqui é retomar os pontos vivos da discussão que ainda hoje podem ser freqüentados no sentido de explicitar aquilo que em tal livro já apontava para um problema relativo à ontologia.

Para empreender um questionamento em torno da “contradição fecunda” ou da “ambigüidade”, procederemos de acordo com o método de Merleau-Ponty. Nossa discussão se encarregará de rastrear a ambigüidade e revelar o seu procedimento, mas para isto será preciso retomar as teses do intelectualismo e do realismo, com o objetivo explícito de encontrar, sob o discurso da tradição, a percepção em seu sentido originário – nossa abertura e nossa iniciação ao mundo. Mais ainda, a percepção nos insere em um corpo e em um mundo que precede todo e qualquer juízo sobre o corpo e sobre o mundo. Através dela, o sujeito se reencontra em uma dimensão sensível através da qual ele vive sua existência efetiva. O primado da percepção é, em suma, a colocação em relevo de nossa maneira primordial de nos relacionarmos com o mundo. Ele privilegia, ao contrário da tradição que se atém na *relação de conhecimento* entre o sujeito e o objeto, uma “*relação de ser* segundo a qual paradoxalmente o sujeito *é* seu corpo, seu mundo e sua situação, e, de algum modo, *sua permuta*” (SNS, 125).

O primado da percepção evidencia a importância desta “relação de ser” que revela a “ambigüidade” fundamental da percepção: contra a corrente que pensa que perceber é inspeção do espírito, e contra a corrente que reduz pura e simplesmente a percepção a um acontecimento objetivo que se passa em uma natureza considerada como em si, Merleau-Ponty quer encontrar na percepção ao mesmo tempo sua “inerência vital” e sua “intenção racional” (PhP, 65, 85). Ora, como compreender que a percepção possa ao mesmo tempo nos dar algo a ser percebido e que este ser só possa

ser percebido de maneira perspectiva? Como compreender que a coisa ou o mundo percebido se oferece ao sujeito da percepção se ele só o apreende à distância através de seus perfis sempre parciais e inesgotáveis?

Assim, nossa abordagem da ambigüidade não parte do ponto de vista do livro *A estrutura do comportamento* (1942), o qual chega à ambigüidade a partir dos resultados da ciência, ou seja, do exterior (cf. P II, 13). Este primeiro livro de Merleau-Ponty aponta em seu último capítulo para a ambigüidade própria à consciência perceptiva, que pode ser considerada como ao mesmo tempo espírito autônomo e existência contingente. Este trabalho pretende abordar a ambigüidade a partir da *Fenomenologia da percepção*, ou seja, “do interior da percepção” (PhP, 291, 339). Ele pretende matizar a ambigüidade fundamental da percepção – ao mesmo tempo projeção do sujeito, do interior, do que se constrói como subjetivo (imanência) e abertura para o mundo exterior, para o diverso, para o que se objetiviza (transcendência). Há relação de circularidade entre estes extremos e é, aliás, precisamente isto que constitui a ambigüidade enquanto mistura ou implicação entre corpo e mundo. A filosofia da ambigüidade é a assunção deste paradoxo, da dialética entre esta dupla polaridade (cf. P II, 333).

“Há pois na percepção um paradoxo da imanência e da transcendência. Imanência, posto que o percebido não poderia ser estranho àquele que percebe; transcendência, posto que comporta sempre um além do que está imediatamente dado. E esses dois elementos da percepção não são contraditórios propriamente falando porque se refletirmos sobre essa noção de perspectiva, se reproduzirmos em pensamento a experiência perspectiva, veremos que a evidência própria do percebido, a aparição de ‘alguma coisa’, exige indivisivelmente essa presença e essa ausência” (PPCP, 49-50).

A percepção ocupa ao mesmo tempo o lugar de uma *arché* (inerência vital) e de um *telos* (intenção racional). Não havendo nada que escape ao campo de ação da percepção, é preciso compreender que tudo que se passa no mundo se passa sob o fundo perceptivo, inclusive o conhecimento. Daí a importância designada ao corpo como “fenomenal”, afinal, a percepção já é compreensão, e enquanto correlato do corpo fenomenal, o mundo natural é irreduzível ao mundo em si – objeto da ciência. Assim, por um lado, ligada à existência, ou melhor, enraizada nela, a percepção é a experiência de um sujeito em contato com a facticidade do mundo. Por outro, a experiência perceptiva é, propriamente falando, constatação da existência, no sentido de que toda existência reenvia a uma experiência perceptiva; correlativamente, a própria essência deve ser pensada em sua relação com a existência, já que está ligada a uma experiência

perceptiva. Ora, isto nos leva a compreender que se por um lado a percepção precede a reflexão, por outro, a própria reflexão se ancora no mundo perceptivo.

Não é o objetivo desta tese interrogar o itinerário filosófico de Merleau-Ponty, pois o “remédio” preconizado pelo filósofo em 1946 se revelará ineficaz para uma certa filosofia da consciência de tipo cartesiano-sartreano.<sup>1</sup> A análise pendular da percepção que procura descobrir, ao mesmo tempo, sua inerência vital e sua intenção racional revelar-se-á bem comprometida, afinal, Merleau-Ponty procura criticar a tradição que ele conserva sub-repticiamente. Assim, é o próprio filósofo que nos diz em um texto datado de 1951 que “o estudo da percepção só pode nos ensinar uma ‘má ambigüidade’, a mistura da finitude e da universalidade, a interioridade e da exterioridade” (P II, 48), ou, ainda, entre o ser e o nada ou entre o ser e o fenômeno. O leitor poderá, então, se perguntar: qual é a pertinência de se retomar um estudo da ambigüidade da percepção, uma vez que tal como foi concebido, ele está comprometido com uma radicalização da oposição ontológica como Descartes e Sartre a pensavam?

Trata-se, então, de encontrar a justificativa desta retomada nos próprios textos do filósofo. Afinal, dizer que é preciso reler a *Fenomenologia da percepção* em uma perspectiva ontológica significa que se trata de considerar a existência de uma articulação e de um envolvimento recíproco entre o homem e sua situação, e que todo o livro de 1945 leva em conta aquela dimensão do “ser” anterior ao pensamento e que se assenta no solo comum do mundo percebido. Em *O visível e o invisível*, o filósofo nos diz que a *Fenomenologia da percepção* não é “psicologia”, mas, “é, na realidade, ontologia” (VI, 228). Ora, para nós, não se trata de retomar a análise do livro de 1945 sob a ótica do livro inacabado e póstumo, tampouco nosso interesse é exatamente o que

---

<sup>1</sup> Esta expressão deve remeter o leitor a uma espécie de filosofia que mantém o dualismo ontológico e uma filosofia da consciência para a qual a própria consciência é responsável por um ato que anima uma matéria opaca que, considerada em si mesma, é desprovida de sentido. No decorrer deste trabalho, teremos oportunidade de insistir em uma espécie de ambigüidade própria à filosofia de Merleau-Ponty, na qual ele é impulsionado a superar um ponto de vista como este, mas, na verdade, está estreitamente ligado a ele. Seja como for, uma vez estabelecido o dualismo ontológico da tradição cartesiana, resta que Sartre, por exemplo, nunca abandonará a posição da consciência, já que para ele não há outra maneira de começar a filosofia. Não há dúvidas que Sartre procure superar a filosofia cartesiana, mas o mesmo não acontece com a figura do cogito. Ele mesmo nos diz que “não pode haver outra verdade, no ponto de partida, do que esta: *penso logo sou*, está aí a verdade absoluta da consciência atingindo a si mesma. Toda teoria que toma o homem fora deste momento em que ele se alcança a si mesmo é, em princípio, uma teoria que suprime a verdade, porque, fora deste *cogito* cartesiano, todos os objetos são somente prováveis, e uma doutrina da probabilidade, que não é suspensa a uma verdade, se afunda no nada; para definir o provável é preciso possuir o verdadeiro. Então, para que exista uma verdade qualquer, é preciso uma verdade absoluta; e esta é simples, fácil de alcançar, ela está ao alcance de todo mundo; ela consiste em apreender-se sem intermediário” (Sartre, J.-P. *L’existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1970).

se propõe Merleau-Ponty, ou seja, ele reconhece a “necessidade de conduzir à explicitação ontológica” (VI, 234), ou seja, abordar a experiência sem prejuízos preconcebidos, os resultados a que chegou em 1945. O que gostaríamos de fazer é retomar alguns pontos – o corpo, o mundo percebido, o espaço, o tempo e a liberdade – explicitando o horizonte teórico do próprio livro e apontar para aquilo que ali permanece válido ao fazer a crítica da filosofia da consciência aí implícita. “Os problemas postos na *Fenomenologia da percepção* são insolúveis”, diz Merleau-Ponty, “porque eu partia aí, da distinção ‘consciência’ – ‘objeto’ ” (VI, 250).<sup>2</sup>

O nosso objetivo consiste em reencontrar nas páginas da *Fenomenologia da percepção* a situação concreta do homem e extrair algumas consequências a propósito do próprio ser daquilo que se apresenta em tais descrições. Ou melhor, pretendemos investigar a camada na qual as descrições do livro em questão apresentam uma certa significação ontológica e não apenas psicológica. E para tal empreitada, pretendemos fazer do estudo da ambigüidade, núcleo deste trabalho, o nosso fio condutor. Pode-se dizer, então, que este trabalho pretende retomar a ambigüidade como ainda tendo algo a nos ensinar. Mas não se trata, bem entendido, de seguir a passagem da “má ambigüidade” para o “fenômeno da expressão”, isto é, a “boa ambigüidade”.<sup>3</sup> O filósofo nunca disse expressamente querer fazer uma filosofia da ambigüidade. Partindo sempre das coisas particulares para as mais essenciais, a idéia da ambigüidade não lhe ocorreu como que do nada, mas, sim, a propósito das coisas com que se ocupava (cf. P II, 333). Resta, portanto, que a ambigüidade guarda um valor heurístico inestimável. Afinal, as descrições que retomaremos aqui, se nos levam para bem longe da tradição que a filosofia de Merleau-Ponty pretende criticar, o mesmo não acontece com a teoria que pretende compreendê-la. Como compreender que haja uma relação entre a ambigüidade ressaltada pelas preciosas descrições empreendidas pelo filósofo e a não-superação da filosofia da consciência? Podemos dizer que as descrições em questão desmontam a tradição e nos dão uma iniciação ao fenômeno. Mas isto não é tudo, já que a descrição que revela a ambigüidade acaba por não ser suficiente para se superar a

---

<sup>2</sup> Vale insistir que não temos a intenção, aqui, de fazer o trabalho que o filósofo, em uma nota inédita de 28.10.1959 (transcrita por Renaud Barbaras), assumia como sua “introdução à ontologia”: “retomar os resultados da *Fenomenologia da percepção* e mostrar em que sentido é preciso interpretá-los para ir além”; ou ainda, em uma outra nota de 07.10.1958: “partir dos resultados da *Fenomenologia da percepção* e mostrar que é preciso transformá-los em ontologia: 1) passar da afirmação do ‘percebido’ à do ser bruto, 2) passar da idéia de corpo como sujeito à de ser indiviso”.

<sup>3</sup> Merleau-Ponty define a “boa ambigüidade” como uma “espontaneidade que realiza o que parecia impossível, ao considerar os elementos separados, que reúne em um só tecido a pluralidade das mônadas, o passado e o presente, a natureza e a cultura” (P II, 48).

filosofia da consciência. Veremos que a manutenção desta filosofia que afirma a tese do *a priori* da correlação é que torna o projeto ainda muito pesado.

Trata-se, para nós, da tentativa de aplicar a alguns tópicos do texto de 1945 o método que o próprio filósofo aplicava aos trabalhos da ciência e da filosofia tradicional: acompanhar a explicação causal e filosófica de Merleau-Ponty a propósito dos temas que nos interessam, precisar seu sentido e colocá-la em seu verdadeiro lugar, tendo em vista o horizonte do ser e da superação de uma filosofia da consciência. Não se trata de refutar as teses merleau-pontianas, mas compreender as dificuldades próprias que a ontologia de feição cartesiana-sartreana lhe impõem (cf. PhP, 13, 61 – nota). Na verdade, sem prejudicar nada, nossa tentativa consiste em tomar seu pensamento “ao pé da letra” e não lhe colocar nenhuma questão que ele próprio não se coloca: “se somos conduzidos a reencontrar a experiência atrás dele, essa passagem só será motivada por seus próprios embaraços” (PhP, 86, 110). Dito de outro modo, trata-se de deixar que os próprios embaraços do filósofo nos levem a circunscrever os limites que nos impõe uma filosofia da consciência, e compreender em que é preciso retomar suas próprias descrições naquilo que elas ainda guardam alguma validade para um leitor atual.

Para dar conta deste propósito, empreenderemos uma análise detida do texto da *Fenomenologia da percepção*. Com efeito, nosso propósito de iluminar a ambigüidade fundamental revelada por Merleau-Ponty deve seguir o seu procedimento: tal livro segue uma análise “ritmada imutável”<sup>4</sup> que denuncia de maneira simétrica tanto o empirismo quanto o intelectualismo, mas ao fazer isto, ela se situa no próprio terreno das doutrinas da tradição, herdando, assim, seus pressupostos dualistas. Não resta dúvida que os avanços descritivos são grandes, mas a maneira como procede Merleau-Ponty é que se revelará problemática, ponto, aliás, que tentaremos explicitar ao fim de cada capítulo. Assim, procuramos deixar claro que entre as descrições fenomenológicas e os conceitos mobilizados para tematizar tais descrições há uma distância que é devida à manutenção radical de uma filosofia da consciência ou, simplesmente, da “má ambigüidade”.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Barbaras, R. *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Paris, Jérôme Millon, 1991, p.24.

<sup>5</sup> Renaud Barbaras nos diz que “a negação de cada uma das posições reconduz implicitamente à posição adversária, de modo que a descrição que se segue à crítica simétrica das duas perspectivas, longe de propor alguma coisa de novo, retorna a um tipo de síntese ou de mistura do que foi afastado. Ao se constituir inteiramente *contra* o empirismo e o intelectualismo, a análise da percepção se constrói assim

Este trabalho tem, portanto, um duplo horizonte: um interno e outro externo. O interno poderia ser circunscrito no desenvolvimento da relação entre a ciência e a filosofia na obra de Merleau-Ponty.<sup>6</sup> O externo visa a necessidade da retomada de alguns pontos da *Fenomenologia da percepção* contra uma certa linha de pensamento muito difundida nos nossos dias e que prega a “compressão espaço-temporal” da nossa experiência do mundo. Ora, nosso objetivo não é nem apresentar, nem contestar, nem contra-argumentar com a linha de pensamento chamada de “pós-modernismo”. Para isto seria preciso retomar alguns aspectos econômicos e sociais da “nova forma do capital” (fase pós-industrial do capitalismo). Na verdade, o ponto a que visamos anda junto com este primeiro, a saber, a transformação que esta forma do capital operou na nossa experiência do espaço e do tempo. Aqui, sub-escrevemos a análise feita por Marilena Chaui.<sup>7</sup> Ela nos mostra que em nossa vivência social (sob o signo da telepreseça e da

---

sobre eles: o modo de conceitualização destas duas tradições é reinvestido no próprio movimento pelo qual eles são criticados” (*Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses, 1997, p.19-20).

<sup>6</sup> Todavia, não tratarei deste tema neste trabalho, mas reenvio o leitor a um artigo meu (“Science et philosophie chez Maurice Merleau-Ponty”) que será publicado no número 08 da revista *Chiasmi International* (no prelo). O núcleo deste artigo retoma o texto apresentado no exame de qualificação. Em primeiro lugar, ele se encarrega de situar a filosofia de Merleau-Ponty historicamente. Para isto, cuidamos de circunscrever a crítica do filósofo ao “pequeno racionalismo”, discutir a primeira formulação da crise e apresentar a hipótese que governa a geração de Merleau-Ponty (*vers le concret*). Mas também apresentamos a maneira com que ele trabalha com o pano de fundo teórico herdado de Husserl. O essencial deste artigo consiste na apresentação e na discussão da ontologia indireta elaborada por Merleau-Ponty. Portanto, interrogar a natureza do recurso merleaupontiano aos resultados das ciências nos permite compreender que a ciência não é a medida, a regra ou o cânon da ontologia (atitude do “pequeno racionalista”), mas também que a filosofia precisa da ciência e que é somente com seu apoio que se pode fazer ontologia hoje. Momento em que fica clara a inspiração merleaupontiana advinda do “grande racionalismo”: “no exato momento em que criava a ciência da natureza, no mesmo movimento, mostrou que esta não era a medida do ser e elevou a consciência filosófica do problema ontológico ao seu ponto mais alto. Nisto, não é *passado*. Como ele, procuramos não restringir ou desacreditar as iniciativas da ciência, mas situá-la como sistema intencional no campo total de nossas relações com o Ser e se a passagem ao infinitamente infinito não nos parece ser a solução, é somente porque tomamos mais radicalmente a tarefa que aquele século intrépido acreditara ter cumprido para sempre” (Pens, 230-31).

<sup>7</sup> Cf. “A condição pós-moderna”, in *Simulacro e poder. Uma análise da mídia*, Editora Fundação Perseu Abramo, 2006. Que nos seja permitido sintetizar suas análises no sentido de deixar claro ao leitor, para onde, exatamente, estamos apontando. A autora nos ensina que a fragmentação e a globalização da produção econômica engendram dois fenômenos contraditórios e simultâneos: 1) a fragmentação e a dispersão espacial e temporal; 2) [sob o efeito das tecnologias eletrônicas e de informação] a compressão do espaço (tudo se passa “aqui”, sem distâncias, diferenças e fronteiras) e a compressão do tempo (tudo se passa “agora”, sem passado e futuro). As conseqüências são desastrosas, afinal, o espaço passa a aparecer como indiferenciado (plano e cheio de imagens fulgazes) e o tempo como efêmero e desprovido de profundidade. Chaui se apóia, neste ponto, nas análises de David Harvey (cf. *Condição pós-moderna. Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*, trad. Adail Sobral e Maria Gonçalves, São Paulo, Loyola, 1992). Ela ainda desdobra tais análises, só que desta vez apoiando-se no trabalho de Paul Virílio (*O espaço crítico*, trad. Paulo Pires, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1993). A partir daí, ela nos mostra que com a desaparecimento das unidades sensíveis do espaço e do tempo vividos sob o efeito da revolução informática estamos suscetíveis a uma vivência chamada da “atopia” e “acronia”, ou seja, a ausência de referenciais concretos de lugar e tempo. E isto porque o espaço perde a profundidade do campo que é a própria definição do espaço da percepção (poder de uma localidade sem lugar e das tecnologias de sobrevôo), e o tempo perde sua profundidade e poder diferenciador (sob o poder do instantâneo).

teleobservação) estamos impossibilitados de empreender uma diferenciação entre a aparência e o sentido, entre o virtual e o real. E isto, porque

“tudo nos é imediatamente dado sob a forma da transparência temporal e espacial das aparências, apresentadas como evidências. Volátil e efêmera, hoje nossa experiência desconhece qualquer tipo de continuidade e se esgota em um presente sentido como instante fulgaz. Ao perdermos a diferenciação temporal, ou a ausência da profundidade do espaço, [...] também perdemos a diferenciação do futuro como possibilidade inscrita na ação humana enquanto poder para determinar o indeterminado e para ultrapassar situações dadas, compreendendo e transformando o sentido delas”.<sup>8</sup>

Penso que este trabalho poderia ser lido como uma intenção de retomar os trabalhos de Merleau-Ponty com o intuito de discutir as teses deste filósofo contra o comportamento ideológico pós-moderno. Merleau-Ponty nos ajuda a pensar algumas das questões levantadas pela “pós-modernidade”. Mas não resta a menor dúvida de que a direção interpretativa tomada por esta escola está muito longe da “experiência de pensamento” proposta por Merleau-Ponty. Se tal escola trata de temas que estão próximos àqueles abordados pela filosofia merleau-pontiana, resta que a solução proposta pelo nosso filósofo está nos antípodas daquela ideologia. Ora, não se trata nem de uma adesão ao nível reflexivo proposto pela “pós-modernidade”, nem de uma recusa total da temática, como, por exemplo, é o caso dos temas comuns do espaço e do tempo. Ao tratar de tais temas, Merleau-Ponty visa a superação da dicotomia tradicional. Mas os impasses da filosofia não significam ruptura radical com a tradição. A crise não é o abandono completo da tradição, mas, sim, sua retomada que suscita uma criação. Pode ser que tal ideologia se valha das análises do filósofo para extrair algumas conseqüências a propósito de alguns temas comuns. Mas o contrário não pode ser verdadeiro. Afinal, a “pós-modernidade” pretende romper completamente com certas questões que a modernidade consolidou como dogmática. Já Merleau-Ponty, quando aborda temas como os da percepção, da linguagem e da história, quer refazer o questionamento clássico elaborando novas respostas. Não se trata para ele de afirmar de maneira leviana que “tudo já era”. Mas não se trata, também, de “restaurar a humanidade estreita dos clássicos” (C, 70). Quando, ainda em 1948, ele dizia que “a perda da qualidade [de vida] é manifesta”, é porque se tratava, sim, de enfrentar o difícil

<sup>8</sup> Chauí, M. *Simulacro e poder*, op. cit., p.32 e 33. Em um outro texto, Chauí nos diz que a ideologia pós-moderna “comemora o que designa de ‘fim da narrativa’, ou seja, dos fundamentos do conhecimento moderno ou a afirmação moderna de idéias como as de racionalidade, identidade, causalidade, finalidade, necessidade, totalidade e verdade, e afirma ser um mito a idéia da história como movimento de contradições e de mediações em direção à emancipação. Em outras palavras, toma a fragmentação econômica e social como dado positivo e último; toma a ausência de sentido temporal como elogio da contingência e do acaso; transforma a privatização da existência em elogio da intimidade e do desejo e reforça a despolitização da sociedade” (*Leituras da crise: diálogos sobre o PT, a democracia brasileira e o socialismo*, Chauí, M [et al.], São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 2006, p.77).

problema de “fazer no nosso tempo, e através da nossa própria experiência, o que os clássicos fizeram no seu” (C, 70).<sup>9</sup> Poderíamos dizer que se Merleau-Ponty pudesse, hoje, proferir algum juízo sobre a ideologia pós-moderna, ele diria que ela é pura e simplesmente mais uma figura do “pequeno racionalismo”. Ou melhor, ela retoma um grande problema tornando-o pequeno. Ora, para o nosso filósofo trata-se, justamente, de retomar de maneira mais radical a tarefa dos clássicos.

A relação proposta por Merleau-Ponty entre a existência e a história é “íntima e constitutiva”.<sup>10</sup> Com efeito, o que está em jogo é a articulação entre “o filósofo com seu tempo” e a articulação do “presente filosófico com seu passado”. Mas isto exige um esclarecimento, já que, se por um lado, não podemos cortar as raízes de uma obra com a contingência – afinal, é exatamente daí que ela nasce enquanto interrogação – por outro,

“interrogação e resposta são, a cada momento, determinadas pela maneira como cada filósofo vive a apreensão do passado e do presente, e manifesta suas inquietações. A unidade reside em que podemos encontrar sempre, através da maneira como os filósofos manifestaram e responderam às suas inquietações, a maneira como manifestamos e respondemos às nossas”.<sup>11</sup>

Ao tratar de temas como o corpo, o mundo percebido, o espaço, o tempo e a liberdade, pretendemos chamar a atenção, a partir das devidas retificações e aprofundamento que tal filosofia suscita, para uma “experiência do pensamento” que nos ensina a ver o mundo no extremo oposto daquela ideologia, ou seja, que pretende re-valorizar a experiência e sua relação com o pensamento. É neste sentido que abordamos a obra de Merleau-Ponty. Enfim, gostaríamos de ler este filósofo tal como ele lê, por exemplo, Descartes, Espinosa ou Leibniz.

“Se Descartes está presente é porque, rodeado de circunstâncias hoje abolidas, atormentado com preocupações e com algumas ilusões de seu tempo, respondeu a esses acasos de tal maneira que nos ensina a responder aos nossos, embora diferentes, e diferentes nossas respostas. [...] Os filósofos de amanhã não terão mais a ‘linha anaclástica’, a ‘mônada’, o ‘conatus’, a ‘substância’, os ‘atributos’, o ‘modo infinito’, mas continuarão a aprender com Leibniz e Espinosa como os séculos felizes pensaram domar a esfinge, dando à sua maneira, menos figurada e mais abrupta, uma resposta aos enigmas multiplicados que ela lhes propõe” (Pens, 210 e 236-37).

---

<sup>9</sup> Dizer que uma obra é “clássica” não deve suscitar a idéia de imobilidade, algo para além do tempo. A propósito de Rousseau, Bento Prado Junior nos diz que “ler os clássicos é também reconhecer a historicidade que não deixa de trabalhá-los, saber que o sentido inscrito em suas páginas permanece sempre aberto às sucessivas leituras que o reanimam incessantemente” (“O ‘Emílio’ e o otimismo pedagógico”, in *Leia livros*, ano II, n.16, 1979).

<sup>10</sup> Silva, F.L. e “A história da filosofia em Heidegger e Merleau-Ponty”, in *Educação e filosofia*, Uberlândia, v.5 e 6, n.10 e 11, 1991, p.85,

<sup>11</sup> Id., *ibid.*, p.86.



# **CAPÍTULO I**

## **O CORPO**

## O corpo como sujeito da percepção

Este capítulo deve necessariamente partir da afirmação de que o sujeito da percepção é o corpo. É o corpo que percebe – e não a alma, o ego ou o cogito. E aqui já marcamos a diferença fundamental com a filosofia de Descartes, para quem o sentir é apenas um modo da substância pensante e quem percebia era a alma e não o corpo.<sup>12</sup> O filósofo tradicional é um sujeito principalmente contemplativo, uma vez que, pensante, se retira da percepção. Para este sujeito pensante que se retirou do corpo em que habita, o mundo torna-se indiferente, enquanto o corpo não passa de um objeto do mundo. A tradição que Merleau-Ponty critica acreditava que era do interior e não da exterioridade que nascia a percepção; para a tradição cartesiana, perceber era pensamento de perceber. Para esta tradição, existe plena assimilação entre a consciência e o sujeito. O cogito, em seu caráter atemporal, tornava-se o reino da verdade, já que se apresentava como uma abstração que se libertava completamente de tudo o que é mundano e corpóreo. Para Descartes, o objeto se torna idéia.

A novidade de Merleau-Ponty não está meramente em trazer para o corpo – o em si – os privilégios que eram da alma – o para si. Revela-se, então, o nosso objetivo. Para compreender a dimensão da reforma de “nossa idéia de sujeito” (PhP, 470, 550) que se efetua na capítulo sobre o tempo da *Fenomenologia da percepção*, devemos retomar o significado do fato de que o sujeito da percepção é o corpo e não a alma. Mas é preciso, correlativamente, compreender o que vem a ser este corpo e por qual motivo não se trata do corpo tal como Descartes o compreende.<sup>13</sup>

Para dar toda envergadura à tese de que é o corpo o sujeito da percepção, seria preciso avaliar dois eixos: a tradição e a subjetividade. A tradição remonta, segundo sugestões de Merleau-Ponty, a pensadores como Montaigne, passando por Pascal,

---

<sup>12</sup> O que o sujeito percebe e a maneira como ele percebe são plenamente dependentes do sujeito que conhece, a coisa exterior é simplesmente uma ocasião. “É a alma que sente, e não o corpo”; “é a alma que vê, e não o olho”, diz Descartes (Descartes, R. “La dioptrique”, in *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 1966). O sujeito é absolutamente ativo e a coisa é passiva. Sentir e perceber são fenômenos que dependem da capacidade do sujeito de decompor o objeto em qualidades simples (sensações) e pô-lo como um todo, ato que organiza e atribui significação aos materiais da percepção.

<sup>13</sup> Quando tivermos passado pela análise do corpo como sujeito da percepção e do mundo percebido, teremos mais condições de compreender qual é a natureza do sujeito concebido por Merleau-Ponty, o qual não passa ileso de tais descrições. Mas vale adiantar que o sujeito merleau-pontiano percebe sob o fundo do mundo, que ele percebe de um certo ponto de vista, através de uma certa perspectiva e sempre sob um de seus perfis. O homem, tal como o filósofo o compreende concretamente deve ser considerado no vai-e-vem da existência entre o ser corporal e os atos pessoais. Veremos que Merleau-Ponty elabora uma doutrina onde o sujeito e o tempo se comunicam do interior. A relação entre o sujeito e o tempo nos dá acesso à estrutura concreta do homem.

Descartes, os filósofos ingleses, Rousseau, Kant, Maine de Biran, até chegar em Kierkegaard, Husserl e Sartre (cf. Pens, 231-32). Resumindo, a subjetividade é compreendida pela tradição como sendo o contato de si consigo ou o próprio sentimento de si. Para Merleau-Ponty, a subjetividade não foi uma “descoberta”. Mas é certo que a idéia de subjetividade foi “construída”. Qual é o sentido desta “descoberta” de que fala Husserl? Para o filósofo francês, a subjetividade foi construída “de mais de uma maneira”. “O verdadeiro, por mais construído que seja [...] torna-se, em seguida, tão sólido quanto um fato, e o pensamento do subjetivo é um destes sólidos que a filosofia deverá digerir” (Pens, 232). Ora, para Merleau-Ponty, existe uma idéia comum que perpassa todos os modernos: a idéia de que “o Ser da alma ou o ser-sujeito não é um Ser menor, que talvez seja a forma absoluta do ser”. Aqui, ao contrário do que acontecia para os gregos, é o ser do sujeito que é a “forma canônica do Ser”, o sujeito é o negativo que está no centro da filosofia, ele é encarregado de fazer aparecer o positivo, de “assumi-lo, e transformá-lo”. Assim, emprega-se a expressão “descoberta da subjetividade” toda vez que, introduzido o conceito de subjetividade, “o pensamento subjetivo não mais se deixa ignorar”. Este conceito é uma aquisição, é um dado instituído. E ainda, “uma vez ‘infetada’ por certos pensamentos, não pode mais anulá-los; precisa curvar-se inventando outros melhores. [...] A subjetividade é um desses pensamentos aquém dos quais não se regressa, mesmo e sobretudo se se os ultrapassam”.

O que se desenha a partir daí é que, para Merleau-Ponty, a subjetividade é um construto cultural, um fato da civilização construída de diferentes maneiras. Ao assumir a solidez de um fato, esse conceito ganha a consistência de uma verdade positiva. O cogito será entendido, a partir de então, como “ser cultural em direção ao qual meu pensamento antes se dirige do que o abarca, como meu corpo em um ambiente familiar se orienta e caminha entre os objetos sem que eu precise representá-los expressamente (PhP, 423, 493). Na *Fenomenologia da percepção*, o filósofo censura a figura clássica da subjetividade por estabelecer-se fora do tempo ou da historicidade. E como sempre, o alvo das críticas é o neo-kantismo francês. Quando Merleau-Ponty critica o sujeito da filosofia moderna, o que ele põe em questão é a hipótese de que todo pensamento de algo é ao mesmo tempo consciência de si. Na raiz de tudo – da experiência e da reflexão – encontra-se a subjetividade, ou melhor, um ser que reconhece a si mesmo. Aliás, este reconhecimento é imediato, já que é saber de si e das coisas. Em suma, tal ato precisa

ser causa de si mesmo. Sob esta perspectiva, trata-se de um sistema de pensamento que não deve absolutamente nada ao acontecimento: não há nenhum contato com o mundo, afinal, a subjetividade o apreende à distância – intemporalidade do espírito. Também para Husserl a subjetividade está fora do tempo, ela é a instância encarregada de fazer aparecer os objetos. O que Merleau-Ponty critica é justamente esta idéia absolutista de subjetividade. É o “espectador absoluto”, ponto de vista de todos os outros pontos de vistas que por princípio não está situado. Ele é a contrapartida do “grande objeto” passível de ser dominado por inteiro sem resíduos pelo espectador. Para o nosso filósofo, a verdade não se obtém contra, mas graças à inerência histórica. Espírito absoluto e conhecimento sem ponto de vista, logo, a inerência histórica é um erro. É esse o ideal clássico que a tradição espontaneamente cartesiana repete subrepticiamente, na verdade, não passa de um mito: mito do acesso à coisa mesma sem ponto de vista (*partes intra partes*). E é esse mito que deve ser abandonado se quisermos abordar a verdade no mundo, na situação. A consciência não é uma coisa e é sempre limitada a um ponto de vista particular: difícil é pensar as duas coisas ao mesmo tempo.

### **É pelo corpo que o sujeito está situado**

O sujeito só deixa de ser sujeito de sobrevôo quando está situado em seu corpo. Portanto, o que é próprio ao sujeito tal como Merleau-Ponty o compreende é “se descobrir já em trânsito de pensar alguma coisa, engajado por seu corpo em um mundo com o qual ele está em simpatia, em razão de um liame mais velho que sua história pessoal, enfim, de um ser no mundo como em relação à sua tarefa e a sua vocação” (P II, 21). Merleau-Ponty retoma, neste contexto, a importantíssima distinção entre o corpo como coisa (*Körper*) e o corpo como corpo próprio (*Leib*). O corpo para Descartes não apresenta nenhuma diferença dos “corpos em geral”, ele sofre a mesma espécie de redução que a natureza como um todo. Não passa de um objeto físico no qual a compreensão mecânica impera, fazendo parte do modelo do corpo como animal máquina (*partes extra partes*). O seu modo de ser é o de uma coisa que pode ser decomponível em elementos. É esta compreensão clássica do corpo de que é preciso nos

afastar. Afinal, o sujeito não pode ser mais considerado tal como chegou até nós a partir da tradição cartesiana. Ele é um sujeito encarnado e não um pensador absoluto.<sup>14</sup>

Dada essa conjuntura, também para a ciência o corpo é reduzido a um objeto que tem sua existência garantida no puro modelo mecânico no qual as partes são exteriores entre si e em que as únicas relações possíveis são de pura exterioridade, compreendidas mecanicamente. Portanto, o corpo é compreendido como um objeto entre outros objetos, consequência da ciência de origem cartesiana.

O que se pretende afastar aqui é, justamente, a idéia de subjetividade como cogito e a idéia de corpo como objeto. Para o pensamento objetivo que opera a determinação e que está longe de ser apropriado para tratar o fenômeno, o corpo está situado no tempo e no espaço objetivo; para tal pensamento, portanto, o corpo é extensão. Ou, como diz Merleau-Ponty, “eu considero meu corpo, que é meu ponto de vista sobre o mundo, como um dos objetos deste mundo” (PhP, 85, 108). Meu corpo, minha história perceptiva, minha duração pessoal, são compreendidas como “um resultado de minhas relações com o mundo objetivo” ou, simplesmente, passam a ser modos do espaço objetivo. Mas, se mesmo os objetos que nos circundam estão sujeitos a uma certa perspectiva, um único objeto no sentido pleno exige que as experiências sejam compostas em um “único ato politético”. Ora, a transcendência de um objeto não pode se esgotar em um ato deste gênero, já que não alcançamos a coisa em si, uma vez que o mundo é essencialmente inacabado.

“Nisso [a posição de um objeto no sentido pleno] excede a experiência perceptiva e a síntese de horizontes – assim como a noção de um *universo*, quer dizer, de uma totalidade acabada, explícita, em que as relações sejam de determinação recíproca, excede a noção de um *mundo*, quer dizer, de uma multiplicidade aberta e indefinida em que as relações são de implicação recíproca. Eu decolo de minha experiência e passo à *idéia*. [...] Não me ocupo mais de meu corpo, nem do tempo, nem do mundo, tais como os vivo no saber antepredicativo, na comunicação interior que tenho com eles” (PhP p.85, 109).

O pensamento objetivo que se forma a partir de um ponto de vista como esse compreende tudo o que existe enquanto idéia, ou seja, representação. O pensamento

---

<sup>14</sup> Para Descartes, “cada substância tem um atributo principal; e o da alma é o pensamento, assim como a extensão o é do corpo” (*Os princípios da filosofia*, trad. Alberto Ferreira, Lisboa, Guimarães Editores, 1998, § 53, p.89). Em outras palavras, a alma é inextensa e o corpo extenso. Para este filósofo, há autonomia integral concedida ao domínio do corpo em relação à alma. Ele trata o corpo de um ponto de vista estritamente mecanicista, ou seja, sem referência a qualquer outra coisa que não seja o próprio corpo. Como diz Ramond, o essencial do mecanicismo “consiste na explicação das propriedades ou características de todo objeto, por referência não a um fim ou a uma função (como em Aristóteles), mas unicamente à disposição ou configuração das suas partes” (Ramond, C. “Sur quelques problèmes poses par la conception mécaniste du corps humain au XVII siècle”, in *Le corps*, org. J.-C. Goddard, Vrin, 2005, p.104).

objetivo é exatamente aquele do senso comum e da ciência. Ora, ele é, na verdade, o resultado e a consequência natural da experiência perceptiva. Aqui, Merleau-Ponty quer escapar à alternativa “entre não compreender nada do sujeito ou não compreender nada do objeto. É preciso que reencontremos a origem do objeto no próprio coração da experiência” (PhP, 86, 110). Trata-se, ao contrário do que gostaria o pensamento objetivo, de atermo-nos à experiência, de descrevê-la, e compreender o seguinte paradoxo: “há, *para nós*, o *em si*”. Mas como Merleau-Ponty pretende realizar tal tarefa? Ele está simplesmente colocando em prática seu método: a atitude natural deve levar à atitude transcendental (cf. PhP, 86, 110), e isto, em circularidade com necessidade radical.

Nesse ponto, a *Fenomenologia da percepção* procede com uma análise do corpo como objeto na fisiologia e na psicologia e afirma que é a própria ciência que destrói o modelo de objeto ao qual ela se fia. Como a ciência desfaz a imagem do corpo como objeto? Uma das ambições de Merleau-Ponty é resolver a oposição clássica entre o corpo e a alma tal como aparece em Descartes. Lebrun nos diz que a própria *Fenomenologia da percepção* “constitui, em certo sentido, um comentário” da seguinte passagem da Sexta Meditação de Descartes: “A natureza me ensina, também, por esses ensinamentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo”.<sup>15</sup> Ora, sabemos que para Descartes, nas *Meditações*, a substância pensante e a substância extensa são integralmente opostas, e são, propriamente falando, contraditórias da mesma maneira que visível e invisível são contraditórios. Ele opõe sistematicamente as duas substâncias que são independentes e diferentes, mas há, além disto, a união substancial – o que é atestado por nossa existência. A união substancial supõe a comunicação e a mistura e não uma mera justaposição. Elas se interpenetram. Assim, por um lado, há a independência e a separação das substâncias e, por outro, a união substancial.

---

<sup>15</sup> Cf. Gérard Lebrun em suas notas ao volume dedicado a Descartes da coleção *Os pensadores (Meditações)*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr., Ed. Abril, 1973, p.144). Lebrun diz ainda que esta frase é “capital”. Afinal, Descartes não “estabeleceu que eu sou um entendimento + um corpo, porém que em mim há, além do mais, uma ‘mistura’ dessas duas substâncias. Esta mistura de fato corrige o dualismo de direito. A idéia de que sou totalmente corpo e totalmente espírito anuncia um tema fundamental da Antropologia moderna”.

Merleau-Ponty, por sua vez, vai retomar a discussão da relação da alma e do corpo aberta por Descartes, mas fará isso a partir de uma problemática relativamente deslocada. Para ele o que está em questão é o problema da relação entre o fisiológico e o psicológico. Onde estaria o ponto comum no qual ambos se encontram? Para o filósofo, o que pode efetuar a junção entre o fisiológico e o psicológico é a existência. Não o corpo objeto (*Körper*), mas o corpo que é o meu corpo pessoal (*Leib*). Sendo assim, é uma ambição de nossa época superar a tradicional dicotomia estabelecida pelo dualismo substancial de estilo cartesiano. Na verdade, o filósofo pretende avançar a interpretação do “nosso século” como aquele que superou a antítese entre o materialismo e o espiritualismo. “Nosso século apagou a linha divisória entre o ‘corpo’ e o ‘espírito’ e vê a vida humana como espiritual e corporal de parte a parte, sempre apoiada no corpo, sempre associada, até nos seus modos mais carnisais, às relações entre as pessoas” (S, 287).

Para entender a insuficiência das oposições do em si e do para si, do mecanismo físico e da finalidade consciente, vale a pena observar mais atentamente a maneira como Merleau-Ponty analisa os fenômenos patológicos. Veremos que, com as oposições tradicionais, tal fenômeno não pode ser compreendido. Trata-se, sim, de pôr fim às oposições radicais e reencontrar uma terceira dimensão onde a alternativa da existência ou como coisa ou como consciência não se impõe.

### **O membro fantasma**

A chamada patologia do membro fantasma é uma ilusão ou uma alucinação que aparece logo após a amputação de um membro. Trata-se de um fato conhecido que os amputados experimentam frequentemente sensações desagradáveis ou dolorosas que parecem residir na parte do corpo que foi perdida: eles sentem o membro amputado. O membro fantasma acompanha, assim, tais pacientes por toda parte.<sup>16</sup>

Em seu procedimento de compreensão do fenômeno em questão, Merleau-Ponty estabelece, em primeiro lugar, a insuficiência da explicação puramente fisiológica, em segundo, a insuficiência da explicação puramente psicológica. Enfim, não se trata da

---

<sup>16</sup> Cf. Lhermitte, J. “L’illusion ou l’hallucination des amputés. Le membre fantôme”, in *L’image de notre corps*, Paris, Nouvelle Revue Critique, 1939. É interessante notar que este fenômeno aparece na proporção de 70 a 80 % dos casos de amputações posteriores à idade de seis anos. E, ainda, a técnica cirúrgica mais avançada não consegue extirpar tal fenômeno (cf. Gantheret, F. “Historique et position actuelle de la notion de schéma corporel”, in *Bulletin de psychologie*, Paris, 1961, tome XV, p.42).

mera justaposição das duas primeiras ordens. O que ele quer é encontrar um terreno comum para estabelecer a comunicação entre o corpo e o espírito.<sup>17</sup> Mas quais são os argumentos para que ele possa chegar a esta conclusão?

Para começar, vale observar que o filósofo se pauta nas pesquisas científicas com a estratégia de flagrar o objetivismo e desvendar uma camada mais profunda da experiência corporal. Por um lado, é enganoso afirmar que o fenômeno do membro fantasma pode ser inteiramente explicado pela fisiologia. “Um conjunto de traços cerebrais não poderia representar as relações de consciência que intervêm no fenômeno” (PhP, 91, 115). Na verdade, é a própria fisiologia que coloca dificuldades, desmentindo a pretensão da análise mecânica. Não há como aplicarmos ao fenômeno do membro fantasma a explicação fisiológica que prega a supressão ou a simples persistência de estímulos interoceptivos. Mas também a explicação psicológica não é suficiente para tratar desse fenômeno. Seria por uma espécie de recordação ou “vontade” ou por “crença” que o paciente experimenta o membro fantasma? Também não se trata de compreender tal fenômeno a partir do esquecimento, da alteração do juízo ou da presença da representação da parte que falta no corpo objetivo. “É preciso compreender então como os determinantes psíquicos e as condições fisiológicas engrenam-se uns aos outros: não se concebe como o membro fantasma, se depende de condições fisiológicas e se a este título é o efeito de uma causalidade em terceira pessoa, pode *por outro lado* depender da história pessoal do doente, de suas recordações, de suas emoções ou de suas vontades” (PhP, 91, 116). Para que estas duas séries de fenômenos pudessem em conjunto determinar a experiência do membro fantasma, seria preciso um terreno comum. Como conciliar “fatos fisiológicos” que se encontram no espaço e “fatos psíquicos” que não existem em parte alguma? Como conciliar “processos objetivos como influxos nervosos que pertencem à ordem do em si” e as *cogitationes*, como, por

---

<sup>17</sup> Merleau-Ponty analisa, também, a patologia inversa da “ilusão do membro fantasma”, ou seja, a anosognosia. Ela também não pode ser explicada nem pela simples supressão dos estímulos interoceptivos, nem pela ausência de um fragmento da representação do corpo que deveria ser dado. A perspectiva do ser-no-mundo será evocada para compreender tal fenômeno, que se explica por um saber pré-consciente. Tudo se passa como se o paciente ignorasse completamente seu membro paralisado para não ter que assumir sua dificuldade. Ora, é a consciência engajada no mundo inter-humano que faz essa recusa, ela recusa aceitar ou nega o que se opõe ao movimento natural e familiar. O que o filósofo visa, agora, é o ensinamento da experiência do corpo próprio: o enraizamento do espaço na existência. Vale adiantar que sob o espaço objetivo existe uma “espacialidade primordial”. “Ser corpo é estar atado a um certo mundo, e nosso corpo não está primeiramente no espaço: ele é no espaço” (PhP, 173, 205). Aqui, o paciente sente o espaço do seu corpo como estranho a despeito do testemunho dos sentidos. Mas isto acontece “porque existe uma presença e uma extensão afetivas das quais a espacialidade objeto não é condição suficiente, como o mostra a anosognosia, e nem mesmo condição necessária, como o mostra o braço fantasma” (PhP, 173, 206).



exemplo, “a aceitação e a recusa, a consciência do passado e a emoção, que são da ordem do para si”?

“Uma teoria mista do membro fantasma, que admitiria as duas séries de condições, pode ser válida então enquanto enunciado de fatos conhecidos: mas ela é fundamentalmente obscura. O membro fantasma não é o simples efeito de uma causalidade objetiva em uma cogitatio a mais. Ele só poderia ser uma mistura dos dois se encontrássemos o meio de articular um ao outro o ‘psíquico’ e o ‘fisiológico’, o ‘para si’ e o ‘em si’ e de preparar entre eles um encontro, se os processos em terceira pessoa e os atos pessoais pudessem ser integrados em um meio que lhes fosse comum” (PhP, 92, 116).

Mas como compreender esta engrenagem? O que está em questão? Na verdade, nos marcos da filosofia cartesiana, não conseguimos encontrar um mesmo “ponto de aplicação” ou “terreno comum” (que será o corpo pré-objetivo) para as duas séries de condições.

O que se trata de delimitar é este meio comum entre o fisiológico e o psicológico, esta terceira dimensão que Merleau-Ponty chama de existência ou, na esteira de Heidegger, ser-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*). Este operador, que só ganha seu preenchimento quando considerado como temporal, está encarregado de fazer a união, a articulação ou a engrenagem entre o fisiológico e o psicológico, ele é o meio no qual se realiza a integração dos contrários. Na perspectiva do ser-no-mundo, é ainda a consciência engajada que guarda o campo prático que o paciente possuía antes da amputação. Trata-se de um “saber latente” que consiste na experiência de um antigo presente que não decidiu tornar-se verdadeiramente passado, mas que permanece “quase-presente”. E isto, porque nosso corpo comporta “duas camadas distintas” (cf. PhP, 97, 112-23): o corpo atual (onde os gestos de manejo dos objetos desapareceram com o membro amputado) e o corpo habitual (onde o paciente ainda sente o antigo membro, corpo no qual os gestos do membro em questão ainda figuram como que em uma espécie de psiquismo latente). Só assim podemos compreender que as excitações provenientes do coto mantêm o membro desaparecido no circuito da existência e aí encontram um lugar. Uma vez reintegrados à existência, o fisiológico e o psicológico não se distinguem mais como as ordens do em si e do para si. Podemos dizer que, agora, elas se encontram em direção a um pólo intencional ou em direção ao mundo.

Mas o que quer dizer o conceito de ser-no-mundo? Ao que ele nos reenvia? Não se trata de uma relação conteúdo/continente como, por exemplo, a relação de um objeto em uma caixa. A expressão ser-no-mundo designa a transcendência originária de um existente que vive sempre no exterior, ou melhor, no mundo (relação primeira e constitutiva). A existência humana não é uma interioridade presa em representações que

não têm relação com o mundo. Heidegger diz que somente podemos compreender o *Dasein* “sobre a base da constituição do ser que nós chamamos *ser-no-mundo*”. Dito de outro modo, a realização humana como presença (*Dasein*) só se dá sob a forma de *ser-no-mundo*.<sup>18</sup>

Isto implica um distanciamento em relação a Descartes e à teoria do conhecimento. Por um lado, a transcendência do existente que vive no mundo expressa uma relação originária do sujeito com o mundo, o que exclui a possibilidade do sujeito ser o produtor de representações. Por outro, fica a questão de saber se tais representações realmente concordam o com o mundo. Ora, o que importa é a relação originária e primeira do sujeito com o mundo – que Descartes supõe dado desde a Primeira Meditação, comércio ou elo com mundo que a dúvida rompe para instaurar a idéia. A dúvida rompe a ligação do sujeito com o mundo e dá lugar a uma interioridade que é a região das representações ou da vida interior.

Mas dizer que temos um comércio originário com o mundo e que vivemos ou habitamos no seu interior, implica que tal comércio e tal vida sejam inteiramente anteriores a toda espécie de relação de conhecimento entre o sujeito e o objeto. Aqui, a subjetividade ganha outra consistência e nos encontramos em união com o mundo. Em suma, o *ser-no-mundo* é de ordem prática. Trata-se de considerar o corpo no seu lado ativo, ou melhor, o corpo enquanto a própria existência em seu movimento de transcendência que faz com que o corpo seja um “modo de existência irreduzível: o *ser-no-mundo* deve ser pensado como uma relação ativa indilacerável que precede os termos que ele articula”.<sup>19</sup>

“Há portanto uma certa consistência de nosso ‘mundo’, relativamente independente dos estímulos, que proíbe tratar o ser no mundo como uma soma de reflexos – uma certa energia da pulsação de existência, relativamente independente de nossos pensamentos voluntários, que proíbe tratá-lo como um *ato* de consciência. É por ser uma visão pré-objetiva que o ser no mundo pode distinguir-se de todo processo em terceira pessoa, de toda modalidade da *res*

<sup>18</sup> Heidegger, M. *Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985, § 12, p.61. O *ser-no-mundo* é o primeiro “existencial” que se oferece a nós quando nos voltamos em direção à existência humana. No parágrafo 13 de *Sein und Zeit*, Heidegger diz que o “modo de ser original” do *Dasein* é ser “sempre já ‘fora’, perto de um ente que lhe vem ao encontro no mundo descoberto a cada vez”. O *ser-no-mundo* revela um “‘*comercium*’ do sujeito com o mundo”. Estar fora de si é *ser-no-mundo*. Não existe sujeito separado do mundo. Está aí o engano da filosofia moderna segundo Heidegger, afinal, ela colocou de um lado o sujeito e de outro o conjunto do que não é o sujeito. Ao contrário de Descartes que coloca em dúvida a realidade do mundo (mas também Kant que colocava em dúvida o conceito de mundo e o via como uma idéia em direção a qual nós tendemos), para Heidegger, nós estamos sempre abertos ao mundo. Assim, este *ser-no-mundo* pode ser distinguido segundo uma estrutura triádica: no sentido de que há relação com as coisas, relação com o outro e relação do sujeito com ele mesmo.

<sup>19</sup> Barbaras, R. *Merleau-Ponty*, op. cit., p.20.

*extensa*, assim como de toda *cogitatio*, de todo conhecimento em primeira pessoa – e que ele poderá realizar a junção do ‘psíquico’ e do ‘fisiológico’” (PhP p.95,119).

Podemos, agora, tirar algumas conseqüências relativas ao problema do membro fantasma. Tal fenômeno não admite a explicação fisiológica, nem a explicação psicológica, nem a explicação mista, apesar das duas séries estarem de certa forma relacionadas. Do lado da explicação fisiológica, o membro fantasma seria considerado apenas como “a simples persistência das estimulações interoceptivas”. Do lado da explicação psicológica, o membro fantasma seria “uma recordação, um juízo positivo ou uma percepção”. Por um lado, ele é “a presença efetiva de uma representação”. Por outro, ele é “a representação de uma presença efetiva”. “Nos dois casos nós não saímos das categorias do mundo objetivo, em que não há meio-termo entre a presença e a ausência” (PhP, 95-96, 120). O fenômeno do membro fantasma é a presença ambivalente do braço, a recusa da mutilação não é uma decisão deliberada, ela não se dá no “plano da consciência tética que toma posição explicitamente após ter considerado diferentes possíveis”. O fenômeno em questão é vivido na ambigüidade fundamental da presença-ausência. O que significa dizer que o corpo guarda uma ambigüidade fundamental, ou seja, ele é ativo e passivo ao mesmo tempo. Mas o importante, por enquanto, é frisar que a experiência da presença do braço ausente não é da ordem do “eu penso que...”. “Esse fenômeno que as explicações fisiológicas e psicológicas igualmente desfiguram, é compreensível ao contrário na perspectiva do ser no mundo. [...] O corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles” (PhP, 96-97, 121-22).

O paradoxo do ser-no-mundo consiste nisto: “dirigindo-me para um mundo, esmago minhas intenções perceptivas e minhas intenções práticas em objetos que finalmente me aparecem como anteriores e exteriores a elas, e que todavia só existem para mim enquanto suscitam pensamentos e vontades em mim” (PhP, 97, 122). Pode-se dizer que o objetivismo não tem categorias para compreender tal paradoxo. Ele não consegue compreender esta correlação que é a ambigüidade do fenômeno. O pensamento objetivo interpreta o fenômeno inserindo-o em uma das alternativas contraditórias. Ou melhor, onde o pensamento objetivo vê contradição, Merleau-Ponty vê ambigüidade. Afinal, como compreender que o corpo ao mesmo tempo guarda um campo prático ou mundo habitual e se engaje em uma situação atual? Como compreender que o paciente queira pegar um objeto sem ter o braço? Para entender isso

devemos explicitar as duas camadas distintas do nosso corpo: o corpo habitual e o corpo atual. É na primeira camada que figuram os gestos feitos pelo membro que não existe mais na segunda camada. Então, como posso saber que “o corpo habitual pode aparecer como fiador do corpo atual”? Como posso perceber um membro presente se ele está ausente? O paradoxo consiste em que o braço tenha se tornado um móvel em si, enquanto o corpo é apreendido sob o aspecto de generalidade e como um ser impessoal. Dito de outro modo, há um corpo que me é dado na “experiência instantânea, singular, plena”, e um corpo que me é dado segundo um “aspecto de generalidade e como um ser impessoal” (PhP, 98, 123) em uma “estrutura estabilizada” (PhP, 369, 429). O advento deste ser impessoal faz com que compreendamos nossa condição de seres encarnados ligados à estrutura temporal do mundo.<sup>20</sup>

“Em torno de nossa existência pessoal aparece uma margem de existência *quase* impessoal, que é por assim dizer evidente, e à qual eu reporto o zelo de me manter em vida, em torno do mundo humano que cada um de nós se faz, aparece um mundo em geral ao qual é preciso pertencer em primeiro lugar para encerra-se no ambiente particular. Assim como se fala de um recalque no sentido estrito quando, através do tempo, mantenho um dos mundos momentâneos pelos quais passei e faço dele a forma de toda a minha vida – da mesma maneira pode-se dizer que meu organismo, como adesão pré-pessoal à forma geral do mundo, como existência anônima e geral, desempenha, abaixo de minha vida pessoal, o papel de um *complexo inato*. Ele não existe como uma coisa inerte, mas esboça, ele também, o movimento da existência” (PhP, 99, 124-25).

Trata-se de compreender que a conciliação dos contrários – ou do que poderia aparecer como contraditório, isto é, o fisiológico e o psicológico – é proporcionada por intermédio da idéia de pré-objetividade. É a visão pré-objetiva que realiza tal junção ou

---

<sup>20</sup> Merleau-Ponty compara o membro fantasma ao recalque freudiano presente de uma certa maneira na consciência. Os estímulos provenientes do coto administram um vazio que a história do paciente vem preencher. No caso do recalque, o sujeito que “se empenha numa certa via – relação amorosa, carreira, obra –, encontra uma barreira nessa via e, não tendo força nem para transpor o obstáculo nem para renunciar ao empreendimento, permanece bloqueado nessa tentativa e emprega indefinidamente suas forças em renová-lo no espírito” (PhP, 98, 123). A presença de uma “forma típica” de recordação é o recalque. Da mesma forma que existe um recalque na vida psíquica do sujeito, também há na vida orgânica um recalque orgânico. O membro fantasma é o “mesmo” membro que foi amputado, ele “vem assombrar o corpo sem se confundir com ele”. “Ora, como advento do impessoal, o recalque é um fenômeno universal, ele faz compreender nossa condição de seres encarnados ligando-a à estrutura temporal do ser no mundo. [...] O braço fantasma é portanto, como a experiência recalçada, um antigo presente que não se decide a tornar-se passado” (PhP, 99-101, 124-27). Esta concepção do “recalque orgânico”, tal como Merleau-Ponty a compreende, tem sua origem nos trabalhos de P. Schilder, para quem existe uma “repressão orgânica” e um “recalque orgânico”. O raciocínio é feito à maneira psicanalítica: se a amputação é ignorada é porque existe um desejo inconsciente de o ignorar. O que significa dizer que a mesma lei se exerce sobre as duas ordens de fatos. Schilder fala de “recalque orgânico ou de efeitos do inconsciente orgânico”. Para ele, “esta atitude é similar – sem ser idêntica – às atitudes ‘inconscientes’, ditas de características puramente psíquica. [...] A expressão ‘recalque orgânico diz o suficientemente que se trata de um fenômeno que, no nível orgânico, reproduz o que se passa em outros recalques no nível dito puramente psíquico. [...] É uma ilustração da profunda comunidade entre a vida psíquica e a função orgânica. Toda mudança na função orgânica pode desencadear mecanismos psíquicos que são aparentados a esta função” (Schilder, P. *L’image du corps, Étude des forces constructives de la psyché*, Paris, Gallimard, 2004, p.55-56). Para este autor, as necessidades orgânicas e o recalque orgânico são estruturados em múltiplos níveis.

engrenagem. Mas perceber esta pré-objetividade aquém da objetividade é reconhecer que existe uma correlação entre o ser determinado e o pensamento objetivo. Mas também, e principalmente, entre o campo fenomenal (cuja realidade está aquém da percepção completa e esquemática) e a maneira de tratar o fenômeno. Para Merleau-Ponty, o ser-no-mundo encontra-se em um mundo circundante, ele é essencialmente prático. Ponto que nos lembra a distinção estabelecida por Husserl entre a atitude natural e atitude personalista. É no domínio desta última que estão as motivações, ou seja, as coisas conservam seus predicados de significações e suscitam comportamentos no sujeito prático. O sentido que é oferecido na experiência fenomenal encontra-se no mundo circundante que é essencialmente prático, mundo do ser-no-mundo. Ele é pré-cognitivo ou pré-naturalista. Aqui, encontramos entrecruzados a pré-objetividade e os comportamentos motivados no interior do mundo circundante. Portanto, nesta região não há determinação por atos de consciência. Como não podemos compreender o fenômeno do membro fantasma nem como soma de reflexos (fisiologia), nem como atos da consciência (psicologia), como não há paralelismo pontual entre os estímulos objetivos e os reflexos, é a própria situação que dá sentido ao estímulo e faz com que ela seja para o sujeito. Logo, esta consciência não é teórica ou tética, ela é pré-tética e não domina o mundo. A existência ou o ser-no-mundo torna-se o operador responsável pela junção entre a alma e o corpo. Por quê? O que garante que estas oposições desapareceram?

A resposta a estas questões e tantas outras aparentemente sem saída só virão “mais tarde” quando, no capítulo sobre a temporalidade, o tempo tornar-se a medida do ser. Mas “por agora” o importante é notar que

“o que nos permite centrar nossa existência é também o que nos impede de centrá-la absolutamente, e o anonimato de nosso corpo é inseparavelmente liberdade e servidão. Assim, para nos resumir, a ambigüidade do ser no mundo se traduz pela ambigüidade do corpo, e esta se compreende por aquela do tempo. [...] A partir deste fenômeno central as relações entre o ‘psíquico’ e o ‘fisiológico’ tornam-se possíveis” (PhP, 101, 126).

Não é pela idéia, nem pela causalidade fisiológica que o doente tem a experiência do membro fantasma. Vimos que para compreender tal doença é preciso que nos coloquemos na ordem da vida prática, e quando o fazemos, descobrimos que a doença é o momento em que “os acontecimentos do corpo se tornam acontecimentos da

jornada diária” (PhP, 101, 126).<sup>21</sup> Em outras palavras, o que choca na patologia “é o sentimento que [o paciente] exprime de não viver mais no ‘ritmo do mundo’”.<sup>22</sup>

Do ponto de vista do pensamento objetivo, as duas linhas de fatos estão, se não opostas, no máximo justapostas. Mas do ponto de vista da existência ou do ser-no-mundo (meio da união ou da mistura entre o fisiológico e o psicológico ou do corpo e da alma), elas se ligam “interiormente e compreendem-se sob uma mesma idéia”. Mas isto somente “sob a condição de recolocar na ordem da existência até mesmo a tomada de consciência de um mundo objetivo”. Ora, é a orientação em direção a um só pólo, o mundo, que não permite mais a distinção entre as ordens do em si e do para si. Elas foram reintegradas à existência. Acontece que não podemos mais admitir a interpretação cartesiana do acontecimento psicofísico (“contigüidade entre um processo em si e uma *cogitatio*”). Mais ainda: a união da alma e do corpo não pode ser “selada por um decreto arbitrário entre dois termos exteriores”, “ela se realiza a cada instante no movimento da existência” (PhP, 105, 131).

O corpo é apresentado por Merleau-Ponty como “veículo do ser-no-mundo”; mas também se revelará como que habitado por uma “potência de ir além e de niilizar” (PhP, 489, 573) ou ainda como conservando um “vazio absoluto” (PPCP, 101) ou um “centro da consciência através do qual ‘nós não estamos no mundo’” (PPCP, 1001). Ora, trata-se aí do tempo que revela a “natureza enigmática do corpo próprio”, já que “ele não está ali onde está, ele não é aquilo que é” (PhP, 230, 267). Sua realidade não é mecânica (*partes extra partes*), mas também não é intelectual (*partes intra partes*). Para a fisiologia moderna, é a existência que encontramos no corpo. Mas também para a

---

<sup>21</sup> A compreensão da natureza do recurso merleau-pontiano para a análise das doenças merece uma atenção especial. Ao que nos parece, Moutinho compreendeu muito bem que não basta revelar o encobrimento do corpo habitual no funcionamento normal da estrutura, “isso não explica por que é necessário recorrer à análise da doença para no-lo revelar, em detrimento de uma reflexão direta”. O que, afinal, está em questão? Moutinho nos ensina em vários pontos de seu livro que neste momento o filósofo pratica a reflexão radical, ou seja, uma reflexão que revela sua dependência em relação a um irrefletido. “É essencial [à reflexão] conhecer-se como ‘reflexão-sobre-um-irrefletido’ – em vez de ultrapassá-lo e dissolvê-lo, que é o que ocorre na reflexão direita objetivista. Daí por que a análise da doença: esta é aqui o recurso que nos coloca diante do *irrefletido*, ou, se se quiser, diante do pré-objetivo. E ela o faz justamente porque, ao implicar a cristalização de um momento passado, nos adverte para a *história* encoberta, como se detivesse nosso olhar que, de modo irresistível, se dirige *diretamente ao termo* dessa história, isto é, à objetividade plenamente constituída e determinada” (p.123-24). Assim compreendido, o recurso à doença deve “nos aproximar de algo mais ‘fundamental’, algo a que eles apenas ‘aludem’ sem que dele possamos ter uma imagem direta e por isso nos obriga a essa reflexão de dois pólos” (p.131). “Toda a estratégia da análise da doença não era senão um meio de apreensão indireta do irrefletido” (p.172) (cf. Moutinho, L.D.S. *Razão e experiência. Ensaios sobre Merleau-Ponty*, Rio de Janeiro, Ed. UNESP, 2006).

<sup>22</sup> Hécaen, H. “La notion de schema corporel et ses applications en psychiatrie”, in *L’évolution psychiatrique*, 1948, janeiro-fevereiro, p.114.

psicologia há a proibição de compreender o corpo como objeto. A análise pela fisiologia foi “a primeira via de acesso” através da qual Merleau-Ponty encontrou, no corpo, a existência. Mas também a psicologia permite ao filósofo “cotejar e precisar este primeiro resultado interrogando agora a existência sobre ela mesma, quer dizer, dirigindo-nos à psicologia” (PhP, 105, 131).<sup>23</sup> Ora, é o corpo o sujeito da percepção e é através dele que se dá o movimento de transcendência ativa pelo qual o interior vive no exterior; ou melhor, o meio através do qual a consciência se relaciona com o mundo. O corpo habita um mundo que lhe é familiar orientando-se e caminhando nele com uma consciência que não é propriamente cognitiva. Trata-se de um movimento intencional. A direção da consciência a um objeto ou ao mundo é, finalmente, radical. A intencionalidade da consciência perceptiva é que habita o sujeito perceptivo. Mas a intencionalidade de que agora deveremos tratar não nasce em uma teoria do conhecimento – o que não seria compatível com o ser-no-mundo que é prático e tem um comportamento. Ela não diz respeito a uma consciência, a um “eu penso”, mas ao sujeito da motivação, a um “eu posso”.<sup>24</sup> Enquanto o modelo do “eu penso” separa o sensível da significação, o modelo do “eu posso” descobre um pré-saber, uma

---

<sup>23</sup> Barbaras chama a atenção para o fato de que a psicologia e a fisiologia revelam uma “subjetividade encarnada” cuja “atividade perceptiva tem por condição sua inscrição em um corpo”. Estas disciplinas descrevem o ser-no-mundo como uma realidade que “se dá como pólo não temático de minhas iniciativas. [...] Esse desvio pela psicologia e pela fisiologia, que representam todas duas um certo modo de tematização em exterioridade da vida irrefletida, permite à reflexão filosófica manter-se em contato com o irrefletido, ao invés dela se conduzir a si mesma a posição de um sujeito universal e faltar, assim, a diferença da percepção face ao conhecimento” (Barbaras, R. *Merleau-Ponty*, op. cit., p.19).

<sup>24</sup> O conceito de motivação deve ser concebido a partir da oposição feita por Husserl entre a atitude naturalista e a atitude personalista. Tal oposição se traduz em uma outra: a oposição entre o mundo da ciência da natureza e o mundo das ciências do espírito, ou seja, as ciências humanas do século XIX na Alemanha. A atitude do naturalista é teórica por oposição à atitude valorativa ou prática do cotidiano. Já o mundo do naturalista é o correlato da ciência natural (o naturalista faz abstração dos predicados de significação das coisas do mundo circundante para alcançar as puras coisas). Vale insistir que é na atitude personalista que aparece a motivação. É nas relações entre as pessoas e o mundo circundante que as relações de motivação se dão, as quais não têm nenhum parentesco com a causalidade física. Para Husserl, a motivação é puramente intencional. Pela motivação, um fenômeno suscita outro não pela eficácia objetiva que liga os acontecimentos da natureza, mas pelo sentido que o fenômeno oferece (sobre a motivação em Husserl conferir, em particular, “La motivation en tant que loi fondamentale du monde de l’esprit”, in *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure. Tome deux. Recherches phénoménologique pour la constitution*, trad. Eliane Escoubas, Paris, Puf, 1982). Todavia, é de se perguntar se Merleau-Ponty não traz com este conceito de origem husserliana aquela oposição radical entre a natureza e o espírito e se este conceito faz sentido fora do marco espiritualista. Pelo que tudo indica, se ele traz o conceito de motivação e o mundo ambiente, certamente ele abre mão do modelo da intencionalidade de ato que costurava tais conceitos no interior da filosofia de Husserl. Mas quem é o sujeito das motivações? Para Husserl, este sujeito estava fora do mundo, uma vez que se trata de considerar a consciência absoluta do tempo, que é atemporal. Para Merleau-Ponty, não há prioridade ontológica entre aquilo que motiva o sujeito da motivação (o fato motivante) e o resultado da motivação. Entre estes momentos há, sim, uma reciprocidade: “à medida que o fenômeno motivado se realiza, sua relação interna com o fenômeno motivante aparece, e, em lugar de apenas sucedê-lo ele o explicita e o faz compreender, de maneira que ele parece ter preexistido ao seu próprio motivo” (PhP, 61, 81).

intencionalidade latente, o próprio mundo percebido e, em princípio, o corpo que é o sujeito do comportamento. Para Merleau-Ponty da *Fenomenologia da percepção*, “a originalidade de Husserl está para além da noção de intencionalidade; ela se encontra na elaboração dessa noção e na descoberta, sob a intencionalidade das representações, de uma intencionalidade mais profunda, que outros chamaram de existência” (PhP, 141, 627 – nota).

A motricidade é a “intencionalidade original” que fornece o primeiro exemplo de uma intencionalidade que diz respeito a um sujeito prático (sujeito da motivação) e não a um sujeito que quer conhecer o mundo (o sujeito epistemológico quer conhecer o mundo para dominá-lo). Com relação ao fenômeno do membro fantasma, vimos que não há como compreendê-lo a partir do registro do ser determinado e do pensamento objetivo: nem fisiologia (o estímulo por si só não se explica, mas é a situação que dá sentido ao estímulo), nem psicologia (a explicação pela psique não é suficiente), nem justaposição das duas séries causais ou por uma teoria mista. O que fazer para compreender o fenômeno do membro fantasma? A proposta de Merleau-Ponty é compreendê-la através da análise existencial que está nos antípodas do pensamento objetivo que só conhece noções alternativas.<sup>25</sup> É preciso recuar aquém das categorias do mundo objetivo, abandonar as categorias de presença ou ausência, a persistência do estímulo interoceptivo ou recordação. Há uma equivocidade própria à consciência do membro fantasma, afinal, ela não é representação, mas presença-ausência ambivalente do membro. Quando o paciente se recusa a perceber a ausência de seu braço, isto não é um ato deliberado de uma consciência tética, o que desfiguraria tal fenômeno. Todavia, o mesmo não se dá quando nos valem da categoria do ser-no-mundo.

### **A motricidade enquanto intencionalidade original**

Agora, aquém da fisiologia e da psicologia, a análise do corpo próprio é revalorizada pela idéia de intencionalidade. Descobre-se, então, que o corpo é transcendência ativa, ou seja, ele está sempre no exterior, mas também ele é passividade, já que é um “espírito cativo ou natural” (PhP, 294, 342). Mas a quê

---

<sup>25</sup> Para compreender tal fenômeno é preciso aproximá-lo de uma “imagem total ou a um esquema global do corpo em seu meio, que teria por função ajustar o corpo aos objetos, aquém de toda percepção expressa do corpo e dos objetos. É somente por intermédio desta função pré-cognitiva que as lesões do corpo repercutem sobre a consciência que temos dele ou sobre nossa percepção das coisas externas” (P II, 18).



Merleau-Ponty se propõe? “Nossa tarefa é pôr em evidência a função primordial pela qual fazemos existir para nós, pela qual assumimos o espaço, o objeto ou o instrumento, e descrever o corpo enquanto lugar dessa apropriação” (PhP, 180, 213). Longe do “puro comércio entre o sujeito epistemológico e o objeto”, trata-se, agora, de dirigirmo-nos à difícil relação entre o sujeito encarnado e seu mundo comum, relação ambígua, já que entre corpo e mundo há distância e proximidade. O que está em foco, agora, é aquela relação de ser.

A motricidade não é a consciência enquanto potência de significação, a qual seria supostamente responsável pela doação de sentido. Esta noese é pura e simplesmente um “eu penso”. Vimos que a dimensão do ser-no-mundo ou da existência ganha significação quando a opomos a esta intencionalidade de ato. A relação entre a consciência e o objeto é, no intelectualismo, uma pura intenção cognitiva. Já para Merleau-Ponty, não se trata de definir, como Husserl, a consciência ou a imposição de um sentido pelo esquema forma-conteúdo. O ponto está em que desde suas lições sobre o tempo, Husserl “deu um passo decisivo reconhecendo [que] essa operação pressupõe outra mais profunda, pela qual o próprio conteúdo é preparado para a apreensão” (PhP, 178, 632 – nota). Para Merleau-Ponty é no nível da descrição do corpo próprio e da percepção – e não somente no nível de consciência originária do tempo como em Husserl – que é preciso abandonar o esquema forma-conteúdo.

Mas o que uma função como a motricidade pode nos revelar? Em princípio, ela nos revela o que ela não é ou o que não pode ser: ela não pode ser uma decomposição das representações do movimento, nem decomposição dos fenômenos nervosos. Ela é “indissolúvelmente perceptiva e motora” (P II, 19). A análise negativa da motricidade revela a derivação da consciência teórica em face à prática e chama a atenção para a intencionalidade operante. Ora, a censura à intencionalidade de ato se resume no fato de que ela é orientada a partir de um sujeito que se pensa como um sujeito de conhecimento. Ele é teórico, tético, ele põe as coisas a partir de um ato de pensamento. Isto significa que esta consciência é derivada em face de um existente que não é, em princípio, um sujeito de conhecimento. Se prestarmos atenção no movimento geral da filosofia de Merleau-Ponty, compreenderemos que desde o início de seus trabalhos seu interesse era aprofundar sensivelmente a relação do homem com seu mundo natural, orgânico e social. A filosofia de Husserl deve, neste contexto, ser ultrapassada. Afinal, não há, no homem, uma “liberdade acósmica” (SNS, 124) ou pura, liberdade espiritual

construtiva (consciência constituinte do mundo – potência de significação que caracteriza a subjetividade transcendental). Mas um outro caminho a se ultrapassar é o que faz do homem um ser completamente determinado que não reconhece sua diferença para com as coisas. É esta alternativa que deve ser rejeitada. Em suma, se tradicionalmente havia o predomínio da relação de conhecimento entre sujeito e objeto, agora, trata-se de reconhecer aquela relação de ser segundo a qual as duas idealizações (sujeito e objeto) encontram seus direitos relativos.

“O mérito da nova filosofia é justamente procurar na noção de existência o meio de pensar [a condição humana, isto é, nossos vínculos corporais e sociais, nossa inserção no mundo]. A existência no sentido moderno é o movimento através do qual o homem está no mundo, se engaja em uma situação física e social que torna-se seu ponto de vista sobre o mundo” (SNS, 125).

Por sua vez, a intencionalidade operante se opõe à intencionalidade de ato, ela é um “eu posso” e não um “eu penso”. O que significa dizer que ela é a intencionalidade da existência e não da consciência. A intencionalidade que configura o “eu posso” é compatível com a consciência de um mundo fenomenal. Assim, se o ser-no-mundo era, de início, o operador da comunicação entre o fisiológico e o psicológico, agora, ele é tematizado como trazendo uma intencionalidade que não é objetivante, que não é de conhecimento, mas onde o ser da consciência teórica passa a ser secundário em relação a ela. Esta intencionalidade originária mais antiga do que a cognitiva é a intencionalidade corporal ou a motricidade que, por sua vez, é compreendida como uma “intencionalidade original” (PhP, 160, 192).

Como funciona esta intencionalidade? Para responder tal questão, Merleau-Ponty lança mão da análise da motricidade no contexto do estudo da espacialidade do corpo próprio. A análise da patologia revela-se, então, como passagem ao limite que pode nos informar positivamente sobre aquilo que é o fundamental.<sup>26</sup> Como se dá a

---

<sup>26</sup> As teorias clássicas se situam de chofre no horizonte da consciência normal. Com a análise das patologias, abordamos uma dimensão nova da consciência que a coloca à parte de sua normalidade habitual. Tal método consiste em trazer à luz experiências limites que permitam, por contraste, como que através de uma *via negativa*, nos conduzir ao fundamental, ou seja, ao coração da questão. Aqui, aproveitaremos a oportunidade para esclarecer uma questão que sempre nos intrigou: como compreender o recurso merleau-pontiano as análises da consciência infantil? Como compreender este recurso em contraste com a experiência patológica? Já sabemos que a análise da doença tem o objetivo de nos colocar em presença do irrefletido. Ela faz isto nos revelando a história sedimentada do sujeito pondo às claras a direção do olhar que vai rumo ao resultado teleológico da percepção, o objeto constituído. Ela nos revela o “processo” na negativa, ela nos dá o irrefletido através daquilo que ele “não é” (comportamento humano desestruturado – processo de constituição do objeto da percepção no momento em que ele falha). Trata-se do método de recondução – através de experiências limites e por contraste com a experiência normal – ao ponto principal: a relação entre o empírico e o transcendental. Na vida normal do sujeito, estes extremos se comunicam ou se relacionam de modo que não se coloca a questão de sua relação a não ser no processo de formação do sujeito. Esta via, em contraste com a outra, poderia ser chamar de *via positiva*,

relação do corpo com o espaço no campo da motricidade mórbida? Merleau-Ponty retoma a distinção entre dois tipos de movimentos: o movimento concreto (*Greifen* – apreender) e o movimento abstrato (*Zeigen* – mostrar). É o que acontece no célebre caso Schneider descrito por Gelb e Goldstein e que Merleau-Ponty retoma. Schneider é um paciente ferido na região occipital pela explosão de uma granada. Schneider é incapaz de realizar movimentos abstratos, ou seja, “movimentos que não estão orientados para uma situação efetiva, tais como mover os braços sob comando, esticar ou flexionar um dedo” (sobre a descrição do privilégio dos movimentos concretos e dos movimentos de apreensão neste paciente cf. PhP, 119-20, 149-50). Algumas lesões podem afetar a consciência em seu conjunto ao fazer repercutir suas conseqüências sobre um certo aspecto que predomina na sintomatologia.

Em princípio, é preciso reconhecer que a consciência de lugar, ou melhor, “o saber de um lugar se entende em vários sentidos”. A psicologia clássica, por sua vez,

---

já que ela revela o processo em ato na relação do tipo circular, fluido e sem barreiras intransponíveis. Trata-se de investigar a organização espontânea do campo perceptivo e a constituição positiva do objeto da percepção em estado nascente. Mas isto também não basta para explicar a razão do recurso à experiência infantil. Trata-se, em princípio, de apreender a gênese da experiência infantil em estado nascente. Merleau-Ponty procura se colocar em um nível pré-lógico para apreender “uma atividade prévia ao conhecimento propriamente dito, uma função de organização da experiência que impõe a certos conjuntos a configuração e o tipo de equilíbrio possíveis nas condições corporais e sociais que são a da criança” (P, 151). O que está em foco é a constituição de uma forma com tudo o que isto implica (lei de equilíbrio interno e lei de auto-organização). Ao tentar apreender a especificidade da consciência infantil ele está convencido de que a criança é “capaz de certas condutas espontâneas tornadas impossíveis ao adulto” (PPE, 173). Ainda em consonância com uma certa interpretação da teoria da forma, é preciso compreender o desenvolvimento infantil como “caracterizado por uma emergência de formas novas motivadas pelas fases anteriores” (PPE, 249). Para Merleau-Ponty, que se situa no nível pré-lógico para descrever a formação do sentido em estado nascente, quando se trata de descrever a experiência infantil já aponta uma curiosa relação entre a anterioridade lógica e a anterioridade cronológica. Neste ponto, Bimbenet nos ajuda a compreender um pouco mais esta estratégia: “a experiência ‘em estado nascente’ pode ser uma experiência que ainda não foi objetivada. É o caso da experiência infantil: nela coincidem, sob a forma de uma redução espontânea (dada de fato, e não simplesmente construída pelo discurso filosófico) o retorno fenomenológico às coisas mesmas, e o retorno cronológico ao passado do pensamento objetivo. Uma tal experiência se revela infinitamente preciosa para Merleau-Ponty, porque ela descobre, em um mesmo movimento, a origem transcendental e a origem psicológica, o fundamento de direito e a partida de fato. A infância é muito mais do que nosso passado, ela é um passado que exhibe uma eidética, uma origem que dá a ver o originário” (Bimbenet, É. “ ‘Les pensées barbares du premier âge’. Merleau-Ponty et la psychologie de l’enfant”, in *Chiasmi International*, Vrin, n.4, 2002, p.68). Assim compreendida, tal experiência nos coloca em “contato direto” com um momento em que o originário no sentido transcendental e a origem no sentido empírico estão juntos, são indissociáveis e sofrem, por assim dizer, progressivamente diferenciações que repercutirão no todo da formação do sujeito. Na criança, a origem psicológica e a origem transcendental estão estreitamente relacionadas. Mais do que isto: como elas poderiam estar dissociadas já que é a gênese transcendental que nos dá a ordem na qual os objetos da experiências dependem uns dos outros ? [cf. SC, 180 – nota]. Qual a conclusão a se tirar deste duplo envolvimento do fato e da essência? Para Merleau-Ponty, a conseqüência última deste recurso consiste na exploração de uma metafísica em estado nascente, ou seja, um momento privilegiado em que a reflexão e o irrefletido encontram-se em estado de mútua germinação e implicação recíproca em prol da constituição ou do processo da percepção normal. A percepção da criança é a via real da constituição do objeto.

não tem conceitos para compreender esta experiência já que está presa ao pensamento objetivo. Para ela, a consciência de lugar é posicional, ou seja, ela determina um lugar no mundo objetivo: ou ela tem consciência do lugar ou não. Ela não possui conceitos para exprimir a variedade da consciência de lugar, já que para ela a consciência é uma representação ou uma *Vor-stellung*. Quando ela faz isto, ela “nos dá o lugar como determinação do mundo objetivo, e porque uma tal representação é ou não é, mas se ela é, ela nos entrega seu objeto sem nenhuma ambigüidade e como um termo identificável através de todas as suas aparições” (PhP, 121, 151). Como a psicologia clássica não dispõe de nenhum conceito para exprimir o que se passa no caso em questão, Merleau-Ponty vai “forjar conceitos necessários para exprimir que o espaço me pode ser dado em uma intenção de apreensão sem me ser dado em uma intenção de conhecimento” (PhP, 121, 151). Mas o que exatamente se passa do lado do paciente? “O doente tem consciência do espaço corporal como local de sua ação habitual, mas não como ambiente objetivo, seu corpo está à sua disposição como meio de inserção em uma circunvizinhança familiar, mas não como meio de expressão de um pensamento espacial gratuito e livre” (PhP, 121, 151). Quando o filósofo diz que é necessário “forjar conceitos” para compreender a consciência de lugar fora do modelo do conhecimento, o que está em jogo é uma reforma do entendimento que permita compreender a diferença entre apreender e mostrar. “Mostrar”, aqui, denota uma intenção de conhecimento, ou melhor, um movimento de designação, enquanto “apreender” ou fazer um movimento concreto está inscrito em uma certa situação vital ou circunvizinhança familiar e prática que expressa um certo poder do corpo. Mas o que exatamente o doente não pode fazer? Ao executar uma ação normal, o homem normal “só vê nisso uma situação de experiência; ele reduz então o movimento aos seus elementos mais significativos então se coloca ali por inteiro”. Através de seu corpo, ele “representa”, ele “se diverte”, “ele se ‘irrealiza’” em sua experiência “como o ator introduz seu corpo real no ‘grande fantasma’ do personagem a representar” (PhP, 121, 152).<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Merleau-Ponty se refere explicitamente a um trecho de *L’imaginaire* de Sartre (Paris, Gallimard, 1986). O que está em questão no texto de Sartre é o “paradoxo do comediante”. Mas Sartre também analisa, em tal contexto, a pintura, a arte do romance e a poesia. Para ele “é evidente que o romancista, o poeta, o dramaturgo constituem através dos analogos verbais um objeto irreal; é evidente, também, que o ator que interpreta Hamlet se serve de si mesmo, de seu corpo inteiramente como analogon deste personagem imaginário” (p.367). Ora, é claro que o ator não pensa que é Hamlet. Em compensação, o ator se “mobiliza” inteiramente para produzir seu personagem. “Ele utiliza todos seus sentimentos, todas suas forças, todos seus gestos como *analogos* dos sentimentos e das condutas de Hamlet. Mas por isto mesmo ele os irrealiza. *Ele vive inteiramente sobre um mundo irreal*. E pouco importa que ele chore *realmente* no arrebatamento de seu papel. Esses choros, ele próprio os apreende – e o público com ele – como choros

“O homem normal e o ator não tomam por reais as situações imaginárias, mas, inversamente, destacam seu corpo real de sua situação vital para fazê-lo respirar, falar e, se necessário, chorar no imaginário. É isto que nosso doente não pode mais fazer” (PhP p.121-22, 152).

O doente tem consciência de seu espaço corporal enquanto veículo de sua ação habitual. Ele vive no mundo circundante da atitude personalista, mundo motivacional. Este mundo suscita espontaneamente comportamento em nós que podemos dar adesão ou não. O doente é incapaz de se situar neste mundo como uma consciência teórica. Ele toma por real uma situação que é imaginária, e seu corpo permanece todo o tempo na situação vital ou prática que lhe é própria. É a flexibilidade presente no normal que o doente perde. Está aí a diferença com o sujeito normal. O doente está preso no mundo das situações reais e não pode se colocar em outras situações como faz o sujeito normal e o ator. Dessa forma, o doente nos ensina que

“por meio de meu corpo enquanto potência de um certo número de ações familiares, posso instalar-me em meu meio circundante enquanto conjunto de *manipulanda*, sem visar meu corpo nem meu meio circundante como objetos no sentido kantiano, quer dizer, como sistemas de qualidades ligadas por uma lei inteligível, como entidades transparentes, livres de qualquer aderência local ou temporal e prontas para a denominação ou, pelo menos, para um gesto de designação” (PhP p.122, 152).

O doente nos ensina que podemos nos instalar por intermédio de nosso corpo em uma circunvizinhança familiar que é habitada por objetos com predicados de significação ou que nos motivam. Depreende-se, daí, aquela correlação entre o corpo e o mundo fenomenal. O corpo enquanto “potência de um certo número de ações familiares” e o mundo enquanto “meio circundante como conjunto dos pontos de aplicação possíveis desta potência”. A relação corporal do doente com seu mundo nos ensina aquela segunda correlação derivada da primeira, a correlação entre o corpo máquina e o mundo como espetáculo: “meu braço como máquina de músculos e de ossos, como aparelho para flexões e extensões, como objeto articulado, o mundo como

---

de Hamlet, quer dizer, como análoga de choros irrealis. Faz-se aqui uma transformação semelhante [àquela que se passa] no sonho: o ator é tragado, inspirado inteiramente pelo irreal. Não é o personagem que *se realiza* no ator, é o ator que *se irrealiza* em seu personagem” (p.367-68). Ora, aqui, o espectador visa, a partir do corpo do ator (real), o herói representado (irreal). Quando o ator se mobiliza para constituir o analogon do ator, o espectador vê o herói irreal, no qual o ator se encontra irrealizado. Assim, o ator guarda a possibilidade de crer (ele vive no imaginário, já que ele se irrealiza no papel) ou não em seu personagem (ele não confunde o real com o imaginário). É precisamente esta flexibilidade que Merleau-Ponty atribui ao homem normal e ao ator. Mais adiante neste trabalho teremos oportunidade de caracterizar melhor a distinção entre o real e o imaginário, que a esta altura da filosofia da Merleau-Ponty é absolutamente tributária da filosofia de Sartre. Prova disto é a maneira pela qual ele caracteriza a expressão no domínio artístico: “A expressão estética confere existência em si àquilo que exprime, instala-o na natureza como uma coisa percebida acessível a todos ou, inversamente, arranca os próprios signos – a pessoa do ator, as cores e a tela do pintor – de sua existência empírica e os arrebatada para um outro mundo” (PhP, 213, 248). Este “outro mundo” é o mundo imaginário que se opõe ao real. Ora, é precisamente para Sartre que a obra de arte é um mundo imaginário, irreal, no sentido em que ela habita um outro mundo que não é o da percepção.

puro espetáculo ao qual eu não me junto, mas contemplo e que aponto” (PhP, 122, 153). A patologia pode ainda nos ensinar algo muito importante sobre o esquema corporal. Ela ensina que “há um saber do lugar que se reduz a um tipo de coexistência com ele e que não é nada, embora uma descrição ou mesmo a designação muda de um gesto não possa traduzi-lo” (PhP, 122, 153). Classicamente, o esquema corporal era ou o “resíduo da cinestesia costumeira” ou uma “lei de constituição” (PhP, 115, 145). Na verdade, ele não é nem um simples resultado de associações estabelecidas durante a experiência, nem uma tomada de consciência global; nem decalque, nem consciência global das partes do corpo. O esquema corporal integra as partes do corpo e sua espacialidade é de “situação” e não de “posição”. Enfim, é o movimento entre estes dois tipos de espacialidade que o doente perdeu, ele perde a flexibilidade, o vai-e-vem entre a sedimentação corporal e as operações mentais.

“O homem concretamente considerado não é um psiquismo unido a um organismo, mas este vai-vém da existência que ora se deixa ser corporal e ora se dirige aos atos pessoais. Os motivos psicológicos e as ocasiões corporais podem entrelaçar-se porque não há um só movimento em um corpo vivo que seja um acaso absoluto em relação às intenções psíquicas, nem um só ato psíquico que não tenha encontrado pelo menos seu germe ou seu esboço geral nas disposições fisiológicas” (PhP, 104, 130).

Todos os instrumentos de ação que o sujeito se dá são, desta perspectiva, “pólos de ação” que visam um mundo. Os instrumentos e as tarefas familiares não são objetos no espaço objetivo. E é exatamente isto que significa dizer que eles não são objetos no sentido kantiano ou objetos naturais, eles são, sim, objetos que motivam o sujeito a uma ação. Ou, como diz Merleau-Ponty, “meu corpo está ali onde ele tem algo a fazer” (PhP, 289, 336). Este é o perfil da intencionalidade corporal, esta intencionalidade é da ordem prática. Mas como compreender deste ponto de vista a diferença entre sujeito normal e o patológico? Não se trata de transferir para o normal aquilo que falta ao doente e que ele procura recuperar. “A doença, assim como a infância e o estado de ‘primitivo’, é uma forma de existência completa, e os procedimentos que ela emprega para substituir as funções normais destruídas são também fenômenos patológicos” (PhP, 125, 155). Para Merleau-Ponty, jamais compreenderemos a diferença em questão se deduzimos o normal do patológico como se pura e simplesmente operássemos uma mudança de sinal. Casos do gênero de Schneider, obrigam-nos a admitir que a consciência se serve dos dados sensoriais para exprimir seus atos de espontaneidade. Devemos, então, afastar o “método das diferenças”, método tradicional de que se serve a psicologia indutiva. Não se trata, de forma alguma, de aceitar a indução tal como ela chega das mãos do empirista Stuart Mill, ou seja, a interpretação da indução como simples leitura das

correlações naturais, agregado de fatos dados. Merleau-Ponty vai dizer que existe um “verdadeiro método indutivo”: “ele consiste em ler corretamente os fenômenos, em apreender o seu sentido, quer dizer, em tratá-los como modalidades e variações do ser total do sujeito” (PhP, 125, 155-56).

Qual é a relação do sujeito doente com seu corpo? Para ele, seu corpo está implicado em um meio concreto, está em situação apenas a respeito das tarefas de seu ofício, está aberto somente a situações reais. Já o sujeito normal tem seu corpo relacionado com o virtual, está aberto a situações reais e a situações fictícias. Ora, no sujeito normal, as estimulações corporais suscitam “um tipo de ‘movimento virtual’”. Nele, o corpo é mobilizável tanto por situações reais quanto pode “situar-se no virtual”. Já o doente, está “encerrado no atual”.

“O normal *conta com* o possível, que assim adquire, sem abandonar seu lugar de possível, um tipo de atualidade; no doente, ao contrário, o campo do atual limita-se àquilo que é encontrado em um contato efetivo, ou ligado a esses dados por uma dedução explícita ” (PhP, 127, 157-58).<sup>28</sup>

Esta análise do “movimento abstrato” nos doentes põe em relevo a “posse do espaço”, a “existência espacial que é a condição primordial de toda percepção viva”. Se o paciente tem dificuldade de realizar movimentos abstratos não é porque a ordem do médico não tem sentido para ele. “O doente só dispõe de seu corpo como uma massa amorfa a qual apenas o movimento efetivo introduz divisões e articulações” (PhP, 128, 158). A ordem pode ter para o paciente alguma significação intelectual, mas ela não tem uma significação motora, “não é expressiva para ele enquanto projeto motor; ele pode encontrar no traçado de um movimento efetuado a ilustração da ordem dada, mas nunca pode desdobrar o pensamento de um movimento efetivo” (PhP, 128, 159). O que falta ao paciente Schneider? Não é nem a motricidade, nem o pensamento. O que Merleau-Ponty quer nos fazer reconhecer com o caso Schneider é “uma antecipação ou uma apreensão do resultado assegurada pelo próprio corpo enquanto potência motora, um ‘projeto motor’ (*Bewegungsentwurf*), uma ‘intencionalidade motora’ sem os quais a ordem do médico permanece letra morta” (PhP, 128, 159). Ora, esta antecipação deve ser reconhecida justamente entre os extremos tradicionais, ou seja, entre o movimento compreendido em terceira pessoa e o pensamento enquanto representação do movimento. No doente, estão dissociados o pensamento e o movimento, no normal, ao

---

<sup>28</sup> Vale lembrar, aqui, que a dialética humana apresentada no terceiro capítulo de *A estrutura do comportamento* é apresentada como a “capacidade” que o sujeito tem de “se orientar por relação ao possível, ao mediato, e não por uma relação a um meio delimitado” (SC, 190).

contrário, “todo movimento é indissolúvelmente movimento e consciência do movimento, o que se pode também exprimir dizendo que no normal todo movimento tem um fundo, e que o movimento e seu fundo são ‘momentos de uma totalidade única’” (PhP, 129, 159).<sup>29</sup> O doente faz com que a parte de seu corpo passe ao estado de figura para que ele saiba o que realmente está se passando. No normal, o estímulo corporal suscita não um movimento atual, mas um “movimento virtual” que se desdobra no imaginário. Se o movimento e o fundo do movimento fazem parte de um único todo, é porque o fundo do movimento é imanente ao movimento, “ele o anima e o mantém a cada momento; a iniciação cinética é para o sujeito uma maneira original de referir-se a um objeto, assim como a percepção” (PhP, 129, 159). Dito de outro modo, o corpo é um sistema sinérgico no qual todas as funções estão reunidas.

Ora o doente pensa, ora ele lança o corpo: é essa dissociação que não existe no normal. Daí a importância de compreender a distinção entre o “movimento concreto” e o “movimento abstrato”. Qual é a relação entre a figura e o fundo nestes dois movimentos? No primeiro, o fundo é o mundo dado, no segundo, o fundo é construído. O que é preciso entender a partir daí é a produtividade humana que se exprime no imaginário e que faz como que o corpo tenha um poder de expressão ou que seja produtividade criadora de sentido. Mas também que o movimento é uma maneira específica de nos relacionarmos com os objetos. Quando levo minha mão a um objeto é porque existe uma referência ao objeto; neste gesto, o objeto não é representado, ele não é uma coisa. Em um gesto como este o corpo e o objeto estão juntos por antecipação graças ao espaço corporal. Movimentar o corpo e visar as coisas através dele são dois momentos de uma única totalidade: “a percepção e o movimento formam um sistema que se modifica como um todo” (PhP, 129, 160).

“O movimento abstrato cava, no interior do mundo pleno no qual se desenrolava o movimento concreto, uma zona de reflexão e de subjetividade, ele sobrepõe ao espaço físico um espaço virtual ou humano. O movimento concreto é portanto centrípeto, enquanto o movimento abstrato é centrífugo; o primeiro ocorre no ser ou no atual, o segundo desdobra ele mesmo seu fundo. A função normal que torna possível o movimento abstrato é uma função de ‘projeção’ pela qual o sujeito do movimento prepara diante de si um espaço livre onde aquilo que não existe naturalmente possa adquirir um semblante de existência” (PhP p.129, 160).

---

<sup>29</sup> Uma vez que o “ ‘esquema corporal’ ou ‘postural’ nos dá a cada instante uma noção global prática e implícita das relações de nosso corpo e das coisas, e como que sua reedificação sobre eles” (P II, 39), compreende-se que os problemas no esquema corporal tragam uma dissociação entre o projeto motor ou “um feixe de movimentos possíveis” e o meio no qual o sujeito se encontra ancorado. Considerado no sujeito normal, o projeto motor e o movimento não são simplesmente dois fenômenos ligados, mas, sim, “um só fenômeno com duas faces, e meus movimentos são para mim muito menos deslocamentos objetivos aos quais eu assistiria do que modalidades diversas da relação global ao mundo do qual meu corpo é o veículo” (P II, 19).



O que interessa a Merleau-Ponty é, então, esta capacidade humana de “inverter” a relação natural entre o corpo e a circunvizinhança; mas o que é indispensável é fazer aparecer neste momento a “produtividade humana através da espessura do ser” (Goldstein citado por Merleau-Ponty PhP, 130, 162).

A motricidade não é serva da consciência, que seria a responsável pelo transporte do corpo no espaço previamente representado. Ela não é relativa ao um “eu penso”. O corpo que é meu e que movo em direção a algo que me agrada não é um mecanismo. Este corpo atual não é um objeto, ele não é um em si. A motricidade entra a meio caminho entre a consciência expressa e o puro ente físico, ela não é nem ato da consciência, nem soma de reflexos. A motricidade é uma das expressões do ser-no-mundo. O movimento a ser feito é antecipado por mim sem que haja uma representação, e a consciência é sempre definida com referência a um objeto.

Merleau-Ponty não deixa de notar a singularidade do corpo próprio face ao corpo físico, aliás, esta originalidade anda junta com a originalidade do espaço corporal. Assim, as expressões “sobre”, “sob” e “ao lado de...”, quando dizem respeito ao corpo próprio, não têm o mesmo significado ao se referirem a um objeto. Por quê? Pela razão de que suas partes não se relacionam entre si de maneira simples, elas não estão simplesmente “desdobradas umas ao lado das outras”. A “maneira original” com que as partes do corpo se relacionam entre si deve ser compreendida como um envolvimento recíproco (cf. PhP, 114, 143).

O corpo próprio é de tal maneira original que nele o todo é anterior às partes: o todo, no corpo próprio, não resulta do somatório ou da agregação das partes.<sup>30</sup> Como compreender a relação das partes do corpo entre si? “Meu corpo inteiro não é para mim uma reunião de órgãos justapostos no espaço. Eu o tenho em uma posse indivisa e sei a

---

<sup>30</sup> Neste momento, seria preciso acentuar a importância da *Crítica da faculdade do juízo* de Kant para um projeto como o de Merleau-Ponty (no Prefácio da *Fenomenologia da percepção*, por exemplo, o filósofo diz que neste livro de Kant “há uma unidade entre os sujeitos *antes do objeto*, e que na experiência do belo, por exemplo, eu experimento um acordo entre o sensível e o conceito, entre mim e o outro, que é ele mesmo sem conceito” [PhP, XII, 15]). A propósito deste livro de Kant, nos contentamos apenas em indicar temas que deveriam ser desdobrados em um estudo como o nosso: a originalidade do organismo em face à máquina, o fenômeno de auto-regulação do organismo, a solidariedade das partes do corpo entre si. Em suma, todos os fenômenos que Descartes desconsiderava. Sobre a importância da terceira crítica de Kant no contexto que nos interessa conferir de Gérard Lebrun “A teleologia reencontrada” in *Kant e o fim da metafísica*, trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, São Paulo, Martins Fontes, 1993, p.597-639. Sobre a relação de Merleau-Ponty com a *Crítica da faculdade do juízo* cf. Carbone, M. “Le sensible et l’excédent. Merleau-Ponty e Kant via Proust”, in *La visibilité de l’invisible. Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust*, New York, Georg Olms Verlag, 2001, p.151-170; conferir também no livro de Moutinho parágrafo XIII do primeiro capítulo (*Razão e experiência*, op. cit., p.86-93).

posição de cada um de meus membros por um *esquema corporal* em que eles estão todos envolvidos” (PhP, 114, 143). Merleau-Ponty vai notar que a noção de esquema corporal é ambígua, “como todas as noções que surgem nas reviravoltas da ciência”.

### **O esquema corporal**

Antes de expor os dois momentos desta noção para Merleau-Ponty, vale a pena fazer um breve histórico no intuito de precisá-la. A evolução desta noção é caracterizada por uma extensão incessante de sua importância. O termo “esquema corporal” foi introduzido pela primeira vez por Paul Schilder em 1923. Este autor utiliza o termo para “designar a forma de referência ao corpo próprio subjacente à percepção e à práxis”.<sup>31</sup> Como nos mostra Gantheret, a noção de esquema corporal pode ser abordada em uma perspectiva fisiológica e em uma perspectiva psicossomática. Na perspectiva fisiológica, era a cenestesia que dava o sentimento através do qual o corpo do sujeito era sentido como seu próprio corpo; o “sentido do corpo” não passava de um complexo de sensações internas. O esquema para compreensão era bem simples: por um lado, as sensações de origem exteroceptivas fundando o conhecimento do mundo exterior e, de outro, as sensações interoceptivas fundando a gnose corporal. Deve-se notar que para esta concepção a tônica é a atemporalidade, cabendo a postulação da existência de dados instantâneos sem base genética. Coube à escola alemã de Wernicke a tentativa de encontrar uma ligação entre os dois domínios separados artificialmente. Mas foi ainda postulando em toda percepção sensorial dois componentes (um especificamente sensorial e outro dito orgânico mio-psíquico) que eles fundaram o sentimento do eu. Eles propuseram o nome “Somatopsique” para identificar o conjunto destes componentes e das sensações de origem interna. As patologias descritas por Janet devem ser explicadas por uma “a-função da somatopsique” (despersonalização e desrealização – persistência das sensações ligadas ao mundo exterior e ao eu e a perda do sentimento da realidade inseparável destas percepções). Pick faz da noção de somatopsique mais do que o fundamento do sentimento da existência corporal – o fundamento da possibilidade do movimento e postula (para além da permanência da função) a permanência da própria representação. Já a noção de figuração espacial na percepção do corpo próprio é introduzida por Bonnier. Agora, os distúrbios que a escola

---

<sup>31</sup> Gantheret, F. “Historique et position actuelle de la notion de schéma corporel”, op. cit., p.41. O essencial deste nosso “histórico” tem sua fonte neste trabalho de Gantheret.

alemã atribuía à somatopsique são explicados por uma “asquemia” (distúrbios que não permitem a figuração de certas partes do corpo). Com isto, Bonnier está próximo de Head, para quem os distúrbios da localização dos estímulos dependem da deficiência de um “postural model of body” (correlação entre os valores espaciais das sensações e o sentimento da presença do corpo).<sup>32</sup> É uma concepção similar a esta que sustenta Lhermitte (modelo subjacente “*sem o qual não existe movimento possível*”).

Já na perspectiva psicossomática surgem as interpretações filosóficas da noção de esquema corporal. Antes das interpretações de Goldstein e de Merleau-Ponty foi Bergson quem chamou a atenção para a inseparabilidade da imagem do corpo e da temporalidade (em particular para a noção de presente).<sup>33</sup> Ora, desta perspectiva nós já podemos prever o desfecho: “o corpo”, diz Gantheret, “torna-se o ponto privilegiado através do qual eu me engajo no espaço e no tempo, *no mundo*, a esfera mediadora entre o Eu e o não-Eu”. Compreende-se, agora, a necessidade de se ultrapassar a idéia simplista de esquema corporal concebida como simples esquema de adaptação ou de integração dos dados da experiência. “Ele torna-se a *condição* da experiência” (Gantheret) e o que confirma isto são as constatações clínicas e patológicas. Como observa o estudioso, por um lado, “a estrutura temporal do corpo nos permite compreender a associação quase-constante entre os distúrbios do esquema corporal e os distúrbios do tempo vivido”. Por outro, esta concepção temporal da estrutura do corpo “permite interpretar as dissociações do esquema corporal como um ‘bloqueio temporal’, como a persistência de um antigo presente que somos nós e assim introduzir a noção de regressão e as interpretações de ordem psicanalíticas”. O autor se refere, aqui, aos trabalhos de Schilder, para quem há, como já vimos, uma “repressão orgânica” e um “recalque orgânico”.<sup>34</sup> Para Schilder o esquema corporal é um duplo processo

---

<sup>32</sup> O termo usado por Head era “esquema postural” (para Head ele era um tipo de atitude de consciência que exprime a situação atual do corpo inteiro e através da qual toda impressão nova é percebida). O esquema postural exprimia a relação das impressões elementares com o universo somático. Head está de acordo, aqui, com o pensamento de Hughlings Jackson para quem o cérebro não representa órgãos isolados, mas disposições de órgãos em ordem composta em vista de certas ações. Neste pequeno histórico, vale observar que o esquema de Pick difere do esquema postural de Head. Pick concebe sua teoria sob o modelo associacionista, pois para ele a consciência que temos de nosso corpo está assegurada pela somatória das impressões do tato.

<sup>33</sup> Bergson diz: “meu presente é efetivamente sensório-motor” (Bergson, H. *Œuvres*, Paris, Puf, 1970, p.282 – citado por Gantheret).

<sup>34</sup> No contexto deste histórico não há como não fazer referência às concepções genéticas. Para esta vertente, a questão é saber como se estabelece o esquema corporal, qual é o processo de identificação deste modelo do corpo próprio. Ora, para Wallon, o problema da edificação do esquema corporal nos reenvia ao problema da concordância entre o corpo visual e o corpo em movimento; aqui, o dado primordial é o visual; momento em que se dá uma indiferenciação inicial entre o meio e o eu; o acordo

psicofisiológico que, a partir dos dados sensoriais, nos dá a todo o momento a consciência subliminar do conhecimento e da orientação do corpo no espaço. Mas Schilder faz uma representação muito próxima de Pick. “Ele define o esquema corporal como a imagem espacial do corpo e ele entende por aí uma noção subjetiva da totalidade do corpo, a consciência do corpo”.<sup>35</sup> Com isto, Schilder é levado a acreditar que o espaço de nosso corpo (proprioceptivo, não-simples, não-homogêneo) e o espaço exterior (exteroceptivo, opticamente condicionado, simples e homogêneo) não são equivalentes.

Ao retomar a noção de esquema corporal tal como vem de Schilder, Lhermitte a enriquece com fatos relativos a vários domínios, mas para ele tal noção “não se mostra afastada do associacionismo. [...] Uma tal concepção do esquema corporal, entendido como uma soma de aportes sensitivos, nos conduz à velha doutrina associacionista cujo erro é de sempre resolver os problemas de estruturas dos conjuntos por um processo de soma dos elementos”.<sup>36</sup> Ombredane concorda com Conrad que as teorias do esquema corporal comportam paralogismos evidentes. Ora ele é tomado em um sentido subjetivo (sentimento que possui o sujeito da integridade espacial de seu corpo), ora ele é tomado em sentido objetivo (sentimento correspondendo à estrutura real do corpo). Conrad, por sua vez, dá uma “explicação gestaltista” à noção de esquema corporal, afinal, para ele o esquema corporal é “uma forma, a consciência do corpo como um todo que se diferencia no espaço da intuição e da ação” (citado por Ombredane). Mas como não perceber que uma tal definição nos faz passar das ficções atomistas às ficções formais da escola da forma? “A noção de esquema corporal foi rapidamente assimilada pelo movimento especulativo contemporâneo que, se elevando contra o associacionismo,

---

entre o movimento percebido e o movimento de outrem se estabelece pouco a pouco: a consciência do corpo é solidária à do mundo exterior, sofrendo, conseqüentemente, seguidas reestruturações. Em Zazzo, também encontramos uma primazia da imagem do outro: ao estudar o comportamento especular da criança, ele nota uma precessão da percepção da imagem do outro e de seu reconhecimento em relação à percepção da imagem de si. Mas se quisermos saber “sobre o quê” e “por quê” se dá esta edificação teremos que indicar a perspectiva dos trabalhos de Lacan. Para ele, a indiferenciação inicial está relacionada a uma “imaturação”, logo, a uma “incordenação” dos aparelhos sensoriais. Para Lacan, os primeiros seis meses se caracterizam por um estado afetivamente e mentalmente constituído sobre a base de uma proprioceptividade na qual o corpo é fragmentado. É de repente que se faz a fusão destes dados com os dados visuais ligados a outrem. É este esgarçamento entre o organismo e o mundo que produz a necessidade de unificação sob a forma da “Imago”. A concepção de Lacan se refere ao modelo biológico tal como concebido por Bolk.

<sup>35</sup> Ombredane, A. “La notion du schéma corporel”, in *Études de psychologie médicale II. Geste et Action*, Rio de Janeiro, Atlântica Editora, 1944, p.47.

<sup>36</sup> Id., *ibid.*, p.47-48.

afirma a primazia do grupo, da forma, da estrutura, sobre os elementos”.<sup>37</sup> Agora, tudo é submetido à oposição entre figura e fundo.

A definição mais geral dessa noção pode ser a seguinte: “representação que cada um faz de seu corpo e que lhe serve de referência no espaço. Fundada sobre dados sensoriais múltiplos, proprioceptivos e exteroceptivos, essa representação esquemática constante e necessária à vida normal é atingida nas lesões do lóbulo parietal”.<sup>38</sup> Tal noção foi elaborada segundo as necessidades das pesquisas científicas neurológicas e da clínica psiquiátrica. A ambigüidade da noção de esquema corporal é grande (o que comprova é a existência de termos paralelos tais como “imagem do corpo”, “gnose corporal”, “representação do corpo próprio”).<sup>39</sup> Em suma, o esquema corporal pode ser compreendido como “a imagem que nós fazemos de nosso corpo próprio, imagem total ou segmentária, em estado estático ou em estado dinâmico, na relação de suas partes constitutivas entre elas e, sobretudo, em suas relações com o espaço e os objetos que nos envolvem”.<sup>40</sup>

Podemos, agora, retornar a Merleau-Ponty. O histórico dessa noção feita por ele tem dois momentos: primeiramente se entendia por esquema corporal um “resumo”, uma “tradução perpétua, em linguagem visual, das impressões sinestésicas e articulares dos momentos”. Em outras palavras, ele seria o resumo de nossa experiência corporal exprimida em termos de interoceptividade, ele seria capaz de definir o estado do corpo em um dado instante. Aqui, o esquema corporal é considerado como a simples síntese dos dados sensoriais relativos ao corpo próprio. O esquema corporal era um “nome cômodo para designar um grande número de associações de imagens, e se desejava exprimir apenas que essas associações eram estabelecidas fortemente, e estavam sempre prontas para operar” (PhP, 115, 144). Mas no uso feito dessa noção pelos psicólogos, pode-se perceber que ela extravasa em muito a definição associacionista. Para tais

---

<sup>37</sup> Id., *ibid.*, p.49.

<sup>38</sup> Piéron, H. *Vocabulaire de psychologie*, citado por Gantheret, *op. cit.*, p.41.

<sup>39</sup> Gantheret observa que a evolução da noção de esquema corporal “não está acabada”. Mira y Lopez prolongou a evolução deste conceito quando “colocou em evidência a existência de uma ‘Gestalt tônica’ específica e a intimidade da estrutura psíquica e da repartição da tonicidade”. Também as técnicas terapêuticas fundadas no relaxamento colaboraram para a evolução desta noção (cf. “Training Autógeno” de Schultz: modos de ação sobre a personalidade por intermédio do esquema corporal). Assim, Parcheminey considerou esta noção como fundamental para compreender a “significação do sintoma somático na histeria de conversão”.

<sup>40</sup> Hesnard, A. “Schéma corporel”, in *Manuel alphabétique de psychiatrie clinique, thérapeutique et médico-légale*, org. Antoine Porot, Paris, Puf, 1952, p.371.

psicólogos, era preciso que tal noção expressasse uma espécie de associação regulada a cada momento por uma lei única.

“Se se sentiu a necessidade de introduzir essa palavra nova, foi para exprimir que a unidade espacial e temporal, a unidade intersensorial ou a unidade sensorimotora do corpo são, por assim dizer, de direito, que não se limitam aos conteúdos efetiva e fortuitamente associados no curso de nossa experiência, que de certa maneira elas os precedem e justamente tornam possível sua associação” (PhP, 115-16, 145).

Mas pouco a pouco, a noção de esquema corporal tornou-se sinônima de um fenômeno psicológico complexo, uma estrutura do Eu, uma forma que serviria de base para a consciência de si. O segundo momento do histórico da noção de esquema corporal consiste, para Merleau-Ponty, em que “ele não será mais o simples resultado das associações estabelecidas no decorrer da experiência, mas uma tomada de consciência global de minha postura no mundo intersensorial, uma ‘forma’, no sentido da *Gestaltpsychologie*” (PhP, 116, 145). Mas será que basta dizer que o corpo é uma forma, um fenômeno no qual o todo é anterior às partes? Não, não basta. Então, como é possível um fenômeno como este? “É que uma forma, comparada ao mosaico do corpo físico-químico ou àquele da ‘cenestesia’, é um novo tipo de existência” (PhP, 116, 145). A noção de esquema corporal foi forjada para exprimir a solidariedade das partes do corpo próprio entre si e aponta do associacionismo à *Gestalttheorie*. Ora, aqui, o corpo é considerado como um todo anterior às partes. O que significa dizer que o esquema corporal não é uma coisa (um simples decalque), nem uma consciência global das partes existentes do corpo. Se quisermos saber qual é o estatuto da unidade do corpo, é à noção de esquema corporal que devemos recorrer. Como compreender que é esta noção que torna possível a unidade do corpo? Em princípio, vale lembrar que o esquema corporal é um “centro de perspectiva” (P II, 18).<sup>41</sup> Merleau-Ponty, por sua vez, remaneja este conceito de origem psicológica para o universo do ser-no-mundo sempre em situação. O esquema corporal “integra a si [as partes existentes do corpo] ativamente em razão de seu valor para os projetos do organismo” (PhP, 116, 145). Dizer que o esquema corporal é dinâmico significa, portanto, que “meu corpo aparece como postura em vista de uma certa tarefa atual ou possível” (PhP, 116, 146).<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Merleau-Ponty nos diz que o esquema corporal “é um poder sobre o mundo, ele sustenta a este título toda minha vida pessoal, como inversamente ele é sensível a suas variações, ele pode preservar os sintomas cujas motivações são psicológicas, como reciprocamente seus impasses repercutem sobre todo o equilíbrio pessoal” (P II, 18).

<sup>42</sup> Em um artigo penetrante sobre o esquematismo corporal na primeira filosofia de Merleau-Ponty, Mazzù propõe a definição do esquema corporal como a “*sintaxe perceptivo-motora do corpo próprio*”. Com isto ele quer atribuir uma “legalidade imanente” à noção de esquema corporal. Ele toma o termo sintaxe no sentido etimológico (arranjo, disposição em um todo, organização) e quer atribuir a ele um

Neste contexto é que o filósofo vai opor “espacialidade de posição” à “espacialidade de situação”. Ora, isto significa que em relação a meu corpo as noções espaciais adquirem um sentido particular distinto das noções que dizem respeito unicamente à distinção da posição dos objetos no espaço. Com isto podemos entender o que querem dizer as palavras “sobre”, “sob”, “ao lado de...”, “aqui”, quando referidas ao corpo próprio. Elas não significam, bem entendido, “uma posição determinada pela relação a outras posições ou pela relação a coordenadas exteriores, mas designa a instalação das primeiras coordenadas, a ancoragem do corpo ativo em um objeto, a situação do corpo em face de suas tarefas” (PhP, 117, 146). O espaço corporal é diferente do espaço exterior, e

“é a obscuridade da sala necessária à clareza do espetáculo, o fundo de sono ou a reserva de potência vaga sobre os quais se destacam o gesto e sua meta, a zona de não-ser *diante da qual* podem aparecer seres precisos, figuras e pontos. Em última análise, se meu corpo pode ser uma ‘forma’ e se pode haver diante dele figuras privilegiadas sobre fundos indiferentes, é enquanto está polarizado por suas tarefas, enquanto existe em direção a elas, enquanto se encolhe sobre si para atingir sua meta, e o ‘esquema corporal’ é finalmente uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo. No que concerne à espacialidade, o corpo próprio é o terceiro termo, sempre subentendido, da estrutura figura e fundo, e toda figura se perfila sobre o duplo horizonte do espaço exterior e do espaço corporal” (PhP, 117, 146-47).

A relação entre a espacialidade de posição e a espacialidade de situação ou, mais precisamente, entre o espaço exterior homogêneo e o espaço corporal, pode ser entendida da seguinte maneira: quando nos referimos ao espaço exterior e homogêneo trata-se de ter em mente o espaço tal como ele se apresentava para Descartes (a extensão *partes extra partes*). Como a palavra “sobre” só faz sentido para um sujeito que está situado por seu corpo em relação ao mundo, não posso reduzir o espaço orientado ao espaço externo e homogêneo. Este não é condição suficiente para o espaço corporal. A relação entre ambos deve ser pensada como uma preparação do espaço inteligível no espaço corporal e a partir do próprio sensível é que deve ser feita sua gênese. É graças ao corpo próprio que existe espaço para nós.

“As relações entre os dois espaços seriam agora as seguintes: a partir do momento em que quero tematizar o espaço ou desenvolver seu sentido, só encontro nele o espaço inteligível. Mas, ao mesmo tempo, esse espaço inteligível não está liberto do espaço orientado, ele é justamente a sua explicitação e, destacado desta raiz, ele não tem absolutamente sentido algum, de modo que o espaço homogêneo só pode exprimir o sentido do espaço orientado porque o recebeu dele. Se o conteúdo pode verdadeiramente ser subsumido sob a forma e aparecer como conteúdo *desta* forma, é porque a forma só é acessível através dele. O espaço corporal só pode tornar-se

---

sentido “material” ao lhe juntar os adjetivos “perceptivo” e “motor”, que “devem indicar que, por este conceito, é visado o poder de coordenação de significações encarnadas se exprimindo em um mundo dado, e, com certeza, não a sintaxe pura de uma gramática pura” (Mazzù, A. “Syntaxe motrice et stylistique corporelle. Réflexion à propôs du schématisme corporel chez le premier Merleau-Ponty”, in *Revue philosophique de Louvain*, n. 1, Tome 99, 2001).

verdadeiramente um fragmento do espaço objetivo se, em sua singularidade de espaço corporal, ele contém o fermento dialético que o transformará em espaço universal” (PhP p.118-19-148).

Mas o que está em questão aqui? Importa frisar que o espaço corporal e o espaço exterior formam um “sistema”, “o primeiro sendo o fundo sobre o qual pode destacar-se ou o vazio diante do qual o objeto pode *aparecer* como meta de nossa ação”. De qualquer forma, é na ação que a espacialidade do corpo se realiza. A intencionalidade motora ensina que o corpo próprio exhibe uma característica fundamental, ele é a sede do fenômeno da expressão. O fenômeno expressivo se instala, então, no corpo próprio. Tal fenômeno é o estabelecimento de um sistema de equivalências. Com a motricidade e a espacialidade descobrimos no corpo próprio um sistema de equivalências originário que não deve nada ao pensamento, à doação de sentido que o ato de consciência imprime a uma matéria inerte. Assim, da mesma maneira que a motricidade não é serva da consciência, também a expressividade não é. Merleau-Ponty está, sim, procurando a raiz de uma expressividade mais antiga do que a expressividade da consciência. Nosso corpo “é para nós muito mais do que um instrumento ou um meio: ele é nossa expressão no mundo a figura visível de nossas intenções” (P II, 39).

O que, nesse contexto, o doente não faz? Ele não faz a correspondência, não estabelece a equivalência, ele é incapaz de representar. O que é representar? “Representar é situar-se por um momento em uma situação imaginária, é divertir-se em mudar de ‘meio’. O doente, ao contrário, não pode entrar em situação fictícia sem convertê-la em situação real: ele não distingue uma adivinhação de um problema” (PhP, 157, 189). Este movimento não está mais inserido em um sistema de equivalências. É este sistema de equivalências e de correspondência que desaparece no doente. Tal sistema de equivalências é dado com o corpo próprio e não com o ego. No domínio do espaço, meu corpo possui um sistema de equivalência que faz com que uma coisa seja expressiva de outra. “O que chamamos de esquema corporal é justamente esse sistema de equivalência, esse invariante imediatamente dado pelo qual as diferentes tarefas motoras são instantaneamente transponíveis. Isso significa que ele não é apenas uma experiência de meu corpo, mas ainda uma experiência de meu corpo no mundo, e que é ele que dá sentido motor às ordens verbais” (PhP, 165, 196). O esquema corporal opera a passagem e a expressão entre o pensamento e o corpo, ele dá sentido motor às ordens verbais, ele é o centro de uma expressividade global, ele estabelece uma equivalência entre meus gestos e a totalidade dos outros gestos. Em suma, o corpo não é objeto transparente, ele não nos é dado à maneira dos objetos físicos (como o círculo do



geômetra por sua lei de constituição). Para o filósofo, ele é “uma unidade expressiva”. As conseqüências não são poucas, afinal, “essa estrutura vai comunicar-se ao mundo sensível. A teoria do esquema corporal é implicitamente uma teoria da percepção” (PhP, 239, 278). Ou melhor, a descoberta do corpo implica a do mundo percebido. O objetivo de Merleau-Ponty em relação ao estudo do corpo é nos re-ensinar “a sentir o corpo”, nos ajudar a reencontrar “sob o saber objetivo e distante do corpo, este outro saber que temos dele porque ele está sempre conosco e porque nós somos corpo” (PhP, 239, 278). Ainda não é hora de reencontramos o mundo, apesar de que ele já começa a se insinuar nas análises do filósofo. Chegará o momento de “despertar a experiência do mundo tal como ele nos aparece enquanto estamos no mundo por nosso corpo, enquanto percebemos o mundo com nosso corpo”. Ora, o corpo é para Merleau-Ponty um “eu natural” e, propriamente falando, ele é “o sujeito da percepção” (PhP, 239, 278). O corpo, muito antes de ser um objeto, é a própria condição da percepção organizada. Finalmente, o estudo do esquema corporal para Merleau-Ponty deve servir como momento introdutório de um estudo ainda mais amplo que visa a própria motricidade do corpo próprio e a espacialidade do mundo percebido.<sup>43</sup>

## O hábito

É no coração da motricidade que o filósofo descobre a operação de expressão originária. É na motricidade que a “estrutura sentido” se apresenta pela primeira vez e é nela que o sistema de reenvio ou o sistema de equivalência se apresenta. Para Merleau-Ponty, é o esquema corporal o responsável pela conformação da expressão dada ao gesto corporal. O corpo do sujeito é compreendido como sistema de funções anônimas (principalmente neuro-musculares) que o faz aderir espacialmente ao mundo e o ensina

---

<sup>43</sup> A noção de esquema corporal não será nunca abandonada por Merleau-Ponty. Ele a aprofundará no decorrer de toda a sua obra. Esta idéia se confirma, por exemplo, em seu curso “Le monde sensible et le monde de l’expression”: “as pesquisas contemporâneas em torno do esquema corporal fazem do corpo o lugar de uma certa práxis, o ponto a partir do qual existe alguma coisa a fazer no mundo, o registro onde nós somos inscritos e continuamos a nos inscrever, e por aí elas renovam nossa idéia do espaço e do movimento” (RC, 16). Avesso ao espaço cartesiano, a espacialidade desenvolvida pelo esquema corporal se tece na imbricação [*empiètement*] e no envolvimento. “O esquema do corpo próprio, já que eu me vejo, é um léxico da corporeidade em geral, um sistema de equivalências entre o dentro e o fora, que prescreve a um de se realizar no outro” (RC, 178). Nos cursos sobre a idéia de natureza, Merleau-Ponty nos diz que o esquema corporal deve ser compreendido como “incorporação”: “uma relação de ser entre – meu corpo e o mundo. [...] O corpo como sistema universal do dentro-fora. Promiscuidade: logo, existe indivisão do meu corpo, de meu corpo e do mundo, do meu corpo e dos outros corpos, e dos outros corpos entre eles. [...] Existe uma invasão dos esquemas corporais uns sobre os outros” (N, 346-47). “Meu esquema corporal se projeta nos outros e os introjeta, tem relações de ser com eles, procura identificação, aparece como indiviso com eles, os deseja” (N, 287).

a se comportar motoramente nele. Lembremos que no normal o espaço vivido é evidente e não lhe coloca nenhum problema. Na doença, tal espaço pode ser angustiante ou estranho, porque a existência se lança no sujeito normal, ela se precipita nele e, com isso, ela se ignora. A partir daí, a aquisição do hábito é compreendida como remanejamento e renovação do esquema corporal.

“Os lugares do espaço não se definem como posições objetivas em relação à posição objetiva de nosso corpo, mas eles inscrevem em torno de nós o alcance variável de nossos objetivos e de nossos gestos. Habituar-se a um chapéu, a um automóvel ou a uma bengala é instalar-se neles ou, inversamente, fazê-los participar do caráter volumoso de nosso corpo próprio. O hábito exprime o poder que temos de dilatar nosso ser no mundo ou de mudar de existência anexando a nós novos instrumentos” (PhP p.168, 199).

Como sempre, Merleau-Ponty procede situando sua questão fora das alternativas tradicionais. O hábito não é conhecimento, nem automatismo. Ele não é nada ligado ao corpo compreendido como um objeto mecânico, nem está ligado aos atos expressos da consciência. O hábito é uma espécie de “saber” que “só se entrega ao esforço corporal”. Este saber está alojado no corpo pré-objetivo, ele é o estabelecimento de um sistema de equivalências, logo, ele é uso e extensão do esquema corporal. Contra o empirista, o hábito não é automatismo. Afinal, quando a datilógrafa traduz ou faz a equivalência entre a letra e o gesto do corpo como resposta motora, ela faz isto sem pensar, ou melhor, espontaneamente. Ela procede “por um saber de familiaridade que não nos oferece uma posição no espaço objetivo” (PhP, 168, 199). O deslocamento dos dedos da datilógrafa sobre o teclado não é um “trajetos espacial que se possa descrever”, mas, sim, uma “certa modulação da motricidade”. Trata-se de compreender que a datilógrafa não faz, a partir da percepção do texto, representações.

O poder do hábito “não se distingue do poder que temos em geral sobre nosso corpo”. Na aquisição do hábito é o corpo que “compreende”, e ele o faz graças ao “saber de familiaridade” que o permite modular seus gestos graças à disposição fisionômica do próprio texto sensível. Mas dizer que o corpo “compreende” não é o mesmo que dizer que ele subsuma “um dado sensível a uma idéia”, e mais, o corpo não é um objeto transparente. “Justamente o fenômeno do hábito convida-nos a remanejar a nossa noção do ‘compreender’ e nossa noção do corpo. Compreender é experimentar o acordo entre aquilo que visamos e aquilo que é dado, entre a intenção e a efetuação – e o corpo é nosso ancoradouro em um mundo” (PhP, 169, 200). O exemplo da datilógrafa é muito bom para nos mostrar que quando ela executa os movimentos exigidos pelo teclado, tais movimentos “são dirigidos por uma intenção” motivada por conjuntos

compostos por certas fisionomias típicas que nos são familiares. O que não significa que esta intenção ponha o teclado como uma “localização no espaço objetivo”. “É verdade, literalmente, que o sujeito que aprende a datilografar integra o espaço do teclado ao seu espaço corporal” (PhP, 169, 201). Contra o intelectualista, o hábito não é um conhecimento. Na origem do hábito não está um ato do entendimento. A aquisição do hábito é “a apreensão de uma significação, mas é a apreensão motora de uma significação motora”.

O hábito reside “no corpo como mediador de um mundo”. Para o filósofo, o corpo é, como vimos, um espaço expressivo. Mas nosso corpo não é um espaço expressivo como um outro qualquer ou entre todos os outros. Se fosse este o caso, ele seria apenas o corpo constituído. Nosso corpo “é a origem de todos os outros [espaços expressivos], o próprio movimento da expressão, aquilo que projeta as significações no exterior dando-lhes um lugar, aquilo que faz com que elas comecem a existir como coisas, sob nossas mãos, sob nossos olhos” (PhP, 171, 202). Somente podemos dizer que “o corpo compreendeu” e “um hábito está adquirido” quando o corpo se deixa penetrar por uma significação nova, depois que ele se deixa assimilar a um novo núcleo de significação motora. E isto porque a consciência está para a coisa e para o espaço por intermédio do corpo. Agora, as noções de sentido e de expressão não passam ilesas pela análise do corpo próprio.<sup>44</sup> Somente na análise do tempo a expressão encontra sua verdade. Ponto que culmina em uma estrita correlação entre a subjetividade e a temporalidade. Dizer que o esquema corporal nos dá imediatamente a posição de nosso corpo, significa dizer, finalmente, que ele não é um “mosaico de sensações extensivas” tal como pensa o empirista, mas, ao contrário, que o esquema corporal “é um sistema aberto sobre o mundo, correlativo do mundo” (PhP, 168, 631 – nota).

---

<sup>44</sup> “O corpo é nosso meio geral de ter um mundo”, diz Merleau-Ponty. “Ora ele se limita aos gestos necessários à conservação da vida e, correlativamente, põe em torno de nós um mundo biológico; ora, brincando com seus primeiros gestos e passando de seu sentido próprio a um sentido figurado, ele manifesta através deles um novo núcleo de significação: é o caso dos hábitos motores como a dança. Ora, enfim a significação visada não pode ser alcançada pelos meios naturais do corpo; é preciso então que ele se construa um instrumento, ele projeta em torno si um mundo cultural. Em todos os planos ele exerce a mesma função, que é a de emprestar aos movimentos instantâneos da espontaneidade ‘um pouco de ação renovável e de existência independente’” (PhP, 171, 203). O hábito expressa, assim, um dos modos desse “poder fundamental”. Merleau-Ponty diz, a propósito da dança, que ela “se desenrola em um espaço sem metas e sem direções, que é uma suspensão de nossa história, que na dança o sujeito e seu mundo não mais se opõem, não mais se destacam um sobre o outro, que por conseguinte aqui as partes do corpo não mais são acentuadas como na experiência natural: o tronco não é mais o fundo de onde se elevam os movimentos e onde eles soçobram uma vez terminados; é ele que dirige a dança, e os movimentos dos membros estão ao seu serviço” (PhP, 333, 646 – nota). O interessante, aqui, é que esta arte “abre uma nova espacialidade”, o que é sentido em toda percepção estética, momento de flexibilidade e comunicação imensa entre o corpo e o mundo.

Ora, para o filósofo começar a se libertar da filosofia da consciência do primeiro período será preciso abandonar a análise pendular no interior do próprio discurso da tradição.<sup>45</sup> Mais ainda: será preciso abandonar as categorias de sujeito e objeto e a conseqüente sobrecarga da subjetividade. Será sobre isto que o trabalho sobre Saussure trará esclarecimentos. A partir daí, o corpo não será abordado segundo a sua ambigüidade fundamental, ou seja, seu caráter ativo (liberdade) e passivo (natureza). Quando o tema da “boa ambigüidade” ou da expressão começar a se despontar nas análises do filósofo o corpo não será mais uma simples mistura entre liberdade e servidão. Aqui, a noção de sujeito começará a ser modificada uma vez que nossa situação corporal é “ao mesmo tempo o que dá a nossa visão sua finitude e que nos inicia na verdade e no mundo” (P II, 21). Quando o filósofo introduzir o tema da “carne”, não se tratará mais de pôr para dialogar os dois extremos da percepção sob o pressuposto da oposição entre interior e exterior, para si e em si. Mas também ele terá se afastado cada vez mais da filosofia do sujeito e da estrutura do período intermediário. Compreendido como “carne”, o corpo perderá o seu papel central e será um sensível dentre todos os outros, mas “um sensível no qual se faz uma inscrição de todos os outros, sensível pivô ao qual participam todos os outros, sensível-chave, sensível dimensional” (VI, 308). Mas isto só será possível quando a percepção for interpretada não mais na dupla tensão entre a ambigüidade fundamental de uma arqueologia e uma teleologia, mas como diacrítica, de onde se pode antecipar as conseqüências da teoria da expressão construída sobre os resultados da análise da teoria da linguagem no período intermediário (dizer que a percepção deve começar a ser interpretada como diacrítica significa que nela não existem termos positivos, mas diferenças, logo, o sentido não está mais reduzido à positividade, mas aparece como princípio de oposição ou um modo de diferenciação; o sentido da percepção está entre as coisas). Mas enquanto tentativa de encontrar a ambigüidade original do corpo próprio – ele é *ao mesmo tempo* condição

---

<sup>45</sup> Aqui, o dado fundamental é esta correlação do corpo e do mundo que caracteriza a percepção. Nem empirismo, nem intelectualismo: é a própria experiência que deve nos iniciar ao ser, mas também é preciso fazer a ressalva que a correlação nos ensina. Se por um lado é a experiência que promove a relação ontológica, por outro, e aí está o outro lado da correlação, não há como procurar outro ser senão aquele que aparece para o sujeito. Este ser será, portanto, a própria manifestação da experiência. Ponto que se esclarecerá no capítulo sobre a temporalidade, pois ela é a “medida do ser”. Seja como for é o fenômeno da correlação entre o ser e a aparência que a análise do tempo nos ajudará a compreender, momento em que será possível precisar a relação dialética entre os extremos. A correlação entre a subjetividade e o tempo nos ajudará explicitar o pressuposto fundamental de Merleau-Ponty, ou seja, as posições que estão de fato e inevitavelmente implicadas em todas as suas afirmações. Momento em que descobrimos que a análise permanece tributária de um quadro filosófico que poderíamos chamar de dualista, o que fixa o filósofo no interior da tradição que em princípio ele critica fazendo com que em vez das doutrinas tradicionais serem ultrapassadas elas coexistem entre si.

para que um mundo sensível exista e objeto deste mesmo mundo – a *Fenomenologia da percepção* fracassa.

Ao buscar a conciliação entre a dimensão do empírico (passividade) e a dimensão do transcendental (atividade) da percepção, Merleau-Ponty tenta inscrever o próprio sujeito da percepção – o corpo próprio ou fenomenal – no espaço e no tempo. Dito de outro modo, o filósofo procura resolver a dicotomia tradicional ressaltando que o sujeito da percepção é o corpo próprio enquanto índice da nossa encarnação e de nosso pertencimento ao mundo com o qual a consciência estabelece uma relação mais profunda do que a relação de representação. Resta que uma vez concebido como “veículo” do ser-no-mundo (nem coisa extensa, nem pensamento) ou como “mediador” entre o sujeito e o mundo, o corpo ainda permanece servo da consciência. Ora, a existência ambígua do corpo revela, assim, a própria existência. Portanto, a ambigüidade do corpo é radical, sua vida é anônima e pré-pessoal (não é um objeto e não se confunde com a consciência, mas possui um mundo; o corpo é habitado pelo esquema corporal que estabelece a comunicação entre ele o mundo) e é um “eu posso” (o sentido que ele desperta é um vetor da existência). Eis a tensão que não poderia jamais se resolver no interior do livro de 1945: a consciência encarnada entendida como movimento em direção ao mundo (ela não se ignora mais quando pensa e revela uma intimidade profunda com o objeto) e a coisa percebida que é a própria condição do fenômeno enquanto expressa uma opacidade infinita do próprio mundo. Pode-se dizer que entre o campo fenomenal revelado pelas descrições fenomenológicas e os conceitos utilizados para descrevê-lo há, na verdade, um profundo descompasso.

Portanto, uma vez que as descrições nos revelam a presença da ambigüidade, ela instaura o mal-estar do leitor quando este descobre que, justamente ao tematizar tal ambigüidade, o filósofo não supera a filosofia da consciência. Tomadas em si mesmas, as descrições poderiam nos conduzir para além do quadro conceitual da tradição, mas o filósofo não pára aí. Tais descrições levam Merleau-Ponty a afirmar uma teoria da percepção que implica sub-repticiamente determinadas posições que não o permitem progredir na direção desejada. Em suma, poderíamos dizer que se por um lado as descrições dos fenômenos em questão superam as dicotomias tradicionais, por outro, a teoria fica muito aquém desta intenção. Uma vez descritos os fenômenos, o que se torna problemático é sua interpretação, ou seja, a projeção categorial através da qual ele traduz as descrições. Seja como for, as descrições não devem nos remeter a uma

psicologia, afinal, nos revela o fundo que torna possível o conhecimento. Todo problema surge quando o filósofo legitima a relação de fundação. Tal relação nos ensina que a gênese do conhecimento objetivo se dá precisamente no mundo da vida, o qual não pode ser ultrapassado.

## **CAPÍTULO II**

### **O MUNDO**

### **Exclusão do prejuízo do mundo na análise do sentir**

Já sabemos que o corpo próprio funciona como centro do fenômeno da expressão. Agora, ao estudar o mundo percebido, é preciso reconhecê-lo também como um fenômeno da ordem da expressão. Quais são os traços que definem o corpo próprio como centro do fenômeno da expressão? O corpo próprio tem duas determinações. Por um lado, ele é o pólo da intencionalidade operante, que por sua vez se refere a um objeto mas não é objetivante, ou seja, não é uma intenção de conhecimento: trata-se, aqui, da motricidade, movimento de referência a um objeto que envolve uma consciência pré-tética ou pré-objetiva. O que equivale a dizer que ao invés de ser um “eu penso”, ela é um “eu posso”. Por outro, o corpo é habitado por um esquema corporal (sistema de equivalência dado como o corpo próprio). Até aqui, o esquema corporal surge como uma espécie de tradutor entre um gesto e outro, um dado visual em uma significação motora. Essa é sua dupla função: ele realiza este programa de tradução e responde com um comportamento uma ordem verbal. Aqui, o sistema de equivalências exerce sua função que é a de exprimir um dado através de outro, ele torna um dado representante de outro. É assim que o corpo próprio se torna o lugar do fenômeno da expressão.

Mas, como veremos neste capítulo, “essa revelação de um sentido imanente ou nascente no corpo vivo se estende a todo o mundo sensível, e nosso olhar, advertido pela experiência do corpo próprio, reencontrará em todos os outros ‘objetos’ o milagre da expressão” (PhP, 230, 268). Para Merleau-Ponty é pelo corpo que se pode compreender o paradoxo da percepção. Ora, é o corpo próprio que opera “na gênese do mundo objetivo” (PhP, 86, 110). Ao tratar do mundo percebido, o que está em questão é despertar o sentido deste mundo através da “experiência do mundo” (PhP, 239, 278). Na verdade, a relação entre o corpo e o mundo é bem complexa: “o corpo próprio está no mundo assim como o coração no organismo; ele mantém o espetáculo visível continuamente em vida, anima-o e alimenta-o interiormente, forma com ele um sistema” (PhP, 235, 273). Ora, já vimos, também, que o corpo está voltado para um pólo intencional que lhe confere unidade (o mundo), mas a síntese do objeto percebido se dá, precisamente, no corpo: “eu não poderia apreender a unidade do objeto sem a mediação da experiência corporal” (PhP, 235, 273). Assim, da mesma maneira que o filósofo “despertou” a experiência do corpo fenomenal sedimentada sob o corpo objetivo, ele vai despertar a experiência do mundo tal como ela aparece ao sujeito da percepção. Este



trabalho de descoberta do mundo percebido é “comparável àquele da arqueologia, porque [o mundo percebido] está enterrado sob os sedimentos de conhecimentos ulteriores” (P II, 40).

Merleau-Ponty parte da análise da doutrina clássica da percepção, daí a constatação de que o sensível e o sentido voltam a ser enigmáticos ou misteriosos, e resistem à compreensão tradicional, ou melhor, eles resistem à transformação que o empirismo e intelectualismo lhes submetem. Dito de outro modo, o mundo não é um puro objeto de pensamento: “o mundo ao qual estou ligado pelas relações pré-lógicas do esquema postural da motricidade [...] não pode ser uma soma de objetos dispostos diante de um sujeito contemplativo” (P II, 19). O que é o sensível ou o sentir? Para Merleau-Ponty, o sentir é o resultado da fusão do sensível e do inteligível, do empírico e do transcendental, já que a menor das percepções envolve relações expressivas. Mesmo tendo sido reformulado, o sensível não foi ainda redefinido. Sabemos, no entanto, que Merleau-Ponty recusa a doutrina do sensível tal como ela chega até nós através da filosofia moderna.

Mas como, exatamente, a experiência se prolonga no mundo percebido após ter passado pelo corpo? Vale a pena começar dizendo que Merleau-Ponty se interessa pelo ponto em que a expressão se encontra inscrita no campo da experiência perceptiva. Mas também vale lembrar que a “teoria dos todos e das partes” se revela a lógica geral que demarca os limites das regiões do mundo natural e do mundo fenomenologicamente considerado.<sup>46</sup> Ora, isto nos leva à afirmação de que existe um sentido imanente ao sensível. Na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty está certo de que a tese de que há um sentido imanente ao sensível nos afasta definitivamente da tradição cartesiana, e deveria nos instalar aquém da oposição entre o em si e o para si. Resta

---

<sup>46</sup> Sobre a “teoria dos todos e das partes” conferir de Husserl, “De la théorie des tous et des parties”, in *Recherches logiques III. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, Paris, Puf, 1962, § 1. Husserl considera dois tipos de “todo” a partir de duas noções distintas do que são as “partes” de um todo. Por um lado, ser “parte” é ser um “pedaço”. Assim consideradas, as partes são independentes entre si, afinal, elas podem ser representadas independentemente e separadamente uma das outras. Por outro, as partes se exigem mutuamente, tal exigência é *a priori* necessária, já que está inscrita no conteúdo material. O exemplo dado por Husserl é o da “extensão colorida”, no qual a cor não pode ser representada sem a extensão e vice-versa, elas são “momentos” deste todo. Para expressar esta exigência de uma parte pela outra o filósofo usa a noção de fundação (*Fundierung*): onde uma parte está fundada na outra e não pode existir sem ela. É isto que o “*a priori* sintético” expressa, há uma distância do plano analítico que revela uma necessidade inscrita nos conteúdos materiais. No todo em que as partes são independentes sua unidade vem do exterior. Como nos diz Moura, esta teoria “sempre opera como a armadura subjacente a todas as grandes oposições conceituais estabelecidas pela fenomenologia”. (Moura, C.A.R “Cartesianismo e fenomenologia: exame de paternidade”, in *Racionalidade e Crise. Estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*, São Paulo, Discurso Editorial, 2001, p.232).

voltar à noção de sensível que antes era destituída de sentido e compreender que o sensível é habitado por um sentido. Mas por que a noção de sensível que comanda o pensamento moderno não é suficiente para compreender o mundo de maneira fenomenológica? A resposta consiste em que “o pensamento objetivo ignora o sujeito da percepção. Isso ocorre porque ele se dá o mundo inteiramente pronto, como meio de todo acontecimento possível, e trata a percepção como um desses acontecimentos” (PhP, 240, 279).

O empirismo instala o sensível no em si e o intelectualismo no para si. O que significa isso? O empirista descreve a percepção afirmando que existem sensações que são estados ou maneiras de ser desse sujeito. Na verdade, para Merleau-Ponty, estas sensações são coisas mentais modeladas pelo prejuízo do mundo ou do ser determinado. Estas coisas mentais são, sim, impressões instaladas no sujeito, sejam elas simples ou complexas, não são nada além de uma somatória de impressões simples, um todo formado por partes independentes (totalidade natural constituída por partes independentes associadas pelo sujeito umas às outras). O sujeito que percebe é um naturado, ou melhor, ele faz parte da natureza, logo, as qualidades sensíveis são eventos interiores. O filósofo empirista descreve o mundo “sem perceber que ele mesmo percebe, que ele é sujeito perceptivo e que a percepção, tal como ele a vive, desmente tudo o que ele diz da percepção em geral” (PhP, 240, 279). Aqui, é a experiência que o sujeito da percepção faz do mundo percebido que é chamada contra a tese do empirista. Se assim for, o que a percepção considerada do interior nos oferece? Em princípio, ao objeto da percepção não pode ser aplicada a categoria da causalidade, e isto, porque ele é “a cada momento uma re-criação ou uma re-constituição do mundo”. Na verdade, é a própria existência do mundo físico, dos estímulos objetivos que é assegurada pela presença do um “campo perceptivo presente e atual”, o qual é “uma superfície de contato com o mundo ou perpetuamente enraizada nele”. Mais ainda: se acreditamos espontaneamente neste mundo “tal como nossos livros nos apresentam” “é porque sem cessar ele vem assaltar e investir a subjetividade, assim como as ondas envolvem um destroço na praia”. Conclusão: “todo saber se instala nos horizontes abertos pela percepção” (PhP, 240, 280). Agora, é o próprio mundo enquanto campo perceptivo que se apresenta na experiência do sujeito que é chamado contra o intelectualista.

Já para o intelectualista, aquele estado de consciência que para o empirista era a associação, transforma-se em uma consciência de um estado. O que era a passividade do

empirista se torna em posição de uma passividade. O mundo se transforma no correlato do pensamento puro, ou melhor, o objeto é constituído plenamente pelo sujeito consituente. Não haveria aí um progresso em face do empirista? Se o mundo se torna correlato de um pensamento do mundo, isto se dá por causa dos atos de um sujeito constituente. Em Descartes, por exemplo, quando se trata de analisar o conhecimento sensível, a relação do sujeito pensante em face ao mundo é abandonada desde os primeiros movimentos da dúvida. Se o sensível é verdadeiro é somente enquanto pensamento. As idéias sensíveis são obscuras e confusas, mas não deixam de ser idéias, ou seja, modos da substância pensante, domínio do para si, ou melhor, do naturante universal. No intelectualismo, ao contrário do empirismo, o lugar da interpretação “figura na descrição”. “É o Ego transcendental” (PhP, 241, 280). O que não significa que o intelectualismo considere o mundo em seu processo de constituição. Ao contrário, para ele o mundo se dá inteiramente pronto. O intelectualismo, subordina “todo o sistema da experiência – mundo, corpo próprio, eu empírico – a um pensador universal encarregado de produzir as relações dos três termos” (PhP, 241, 280). Todavia, também aqui estamos fora do mundo. Ora, o corpo próprio e o eu empírico, nunca podem se tornar plenos objetos sobre os quais o Ego transcendental sobrevoe. Na verdade, vemos o mundo pelos olhos e, correlativamente, a “a dimensão de fuga e de liberdade que a reflexão abre no fundo de nós” não é dada e nunca é absolutamente adquirida. Por fim, quanto ao ato de reflexão, isto é, a tomada de posição voluntária, ele deve se estabelecer “sobre o fundo e sobre a proposição de uma vida de consciência pré-pessoal” (PhP, 241, 281).

### **A inserção da qualidade sensível na conduta**

Na *Fenomenologia da percepção*, a doutrina das qualidades sensíveis que substitui a doutrina clássica deixa bem claro a insuficiência da alternativa entre a sensação e a consciência de um estado. É esta alternativa que Merleau-Ponty quer ultrapassar. É ela que ele quer “evitar”. “Retornemos então à sensação e observemo-la de tão perto que ela nos ensine a relação viva daquele que percebe com seu corpo e com seu mundo” (PhP, 241, 281). O filósofo vai evitar a alternativa entre o naturante e o naturado recorrendo à psicologia indutiva, já que através de seus resultados ela nos indica que a sensação ou a qualidade sensível não é algo que repousa em si mesma como uma coisa, mas visa ou significa algo para além de si mesma. O “novo estatuto”

que o filósofo reconhece na sensação através do auxílio da psicologia indutiva consiste em que “cada uma das pretensas qualidades – o vermelho, o azul, a cor, o som – está inserida em uma certa conduta” (PhP, 242, 281). Ora, isto é o mesmo que dizer que a qualidade ou as cores estão envoltas em uma “atmosfera afetiva” e cada uma delas possui uma “atmosfera moral”. Elas são, na verdade, e quem ensinou isto ao filósofo foram os psicólogos, “diversas modalidades de nossa coexistência com o mundo” (P II, 40). O que não podemos perder de vista é que o sujeito da percepção não é um sujeito epistemológico. Afinal, é a própria psicologia que nos mostra que a sensação não é um estado, nem uma consciência; ela nos encaminha para uma nova compreensão tanto da sensação quanto do próprio sensível. Mas como a qualidade sensível se oferece ao sujeito da percepção? Elas se oferecem como uma “fisionomia”, elas “estão envolvidas por uma significação vital”, ou melhor, “o ‘lado perceptivo’ e o ‘lado motor’ do comportamento se comunicam” (PhP, 243, 283). Mas como, exatamente, a psicologia ensina isto ao filósofo? Neste ponto, Merleau-Ponty lança mão de algumas análises de Goldstein e Ronsenthal sobre a ação das cores sobre o organismo. Ao contrário do pensamento clássico sobre a qualidade sensível, Merleau-Ponty nos mostra que elas anunciam um certo comportamento motor. “Cada cor age sempre no mesmo sentido, de forma que se pode atribuir a elas um valor motor definido” (PhP, 242, 282). Portanto, o organismo pode tanto se voltar para o estímulo, e neste caso ele estará sendo atraído pelo mundo (adução), quanto se desviar do estímulo ou se retirar para o seu centro (abdução). Ele conclui daí que não se trata de uma relação exterior de causalidade que deixaria intacta a própria sensação.<sup>47</sup>

A compreensão da qualidade sensível enquanto conduta, a experiência destas qualidades em uma fisionomia motora e seu envolvimento em uma significação vital, é o que leva Merleau-Ponty a afirmar que o “lado perceptivo” e o “lado motor” do comportamento se comunicam. Como é possível que isto aconteça? Como se constitui a fisionomia motora de uma cor? Para Merleau-Ponty, não é possível compreendermos tal

---

<sup>47</sup> Vale lembrar que a questão sobre a passagem da primeira parte da *Fenomenologia da percepção* para a segunda se deve a uma mudança de objeto temático por parte do filósofo. Se na primeira ele tematiza o corpo, é porque se trata de reconhecer nele um “terceiro gênero de ser” aquém do ser determinado. Já a segunda parte, são as coisas que se tornam enigmáticas, donde a irredutibilidade ao mundo objetivo. Moutinho nos lembra que tal passagem é assegurada pela “comunicação” entre motricidade e percepção. Ou melhor, a sensação está sempre acompanhada por certos movimentos. Afinal, uma vez “sincronizados” o sensível e o sujeito da percepção, resta que eles estão, sob o ponto de vista pré-objetivo, em comunhão. Como diz Moutinho: “sentir é, literalmente, coexistir, o que consoma, enfim, a passagem da motricidade, isto é, do corpo ao mundo percebido” (Moutinho, L.D.S *Razão e experiência*, op. cit., p.167-68).

comunicação se oscilamos entre as alternativas clássicas da natureza e da consciência. Não é no domínio do em si, não é uma relação exterior de causalidade, “não é no mundo físico e pelo efeito de algum processo escondido que se constitui a fisionomia de uma cor”. A conduta do azul não é nenhuma espécie de efeito sobre o corpo objetivo. Não é no domínio do para si, não é “na consciência” que se constitui a fisionomia motora da cor, a percepção da cor não é uma tomada de consciência do intelectualista. Merleau-Ponty afasta o duplo código alternante do em si e do para si para dar lugar a uma compreensão intencional ou existencial da qualidade sensível. Para compreender a significação motora das cores é preciso, por um lado, não considerá-las fechadas sobre si mesmas, momento no qual somente um sujeito pensante teria acesso. Na verdade, “elas atingem em mim uma certa montagem geral pela qual sou adaptado ao mundo”, “elas me convidam a uma nova maneira de avaliar” o mundo. Por outro, a motricidade não é mais a consciência de mudanças de lugar de um sujeito pensante. Ela é, sim, a “função que, a cada momento, estabelece meus padrões de grandeza, a amplitude variável de meu ser no mundo”. “O azul é aquilo que solicita de mim uma certa maneira de olhar, aquilo que se deixa apalpar por um movimento definido de meu olhar. Ele é um certo campo ou uma certa atmosfera oferecida à potência de meus olhos e de todo o meu corpo” (PhP, 243-44, 283-84). A cor nos anuncia outra coisa que ela mesma, ela é intencional.

“A cor, antes de ser vista, anuncia-se então pela experiência de uma certa atitude do corpo que só convém a ela e a determina com precisão. [...] Assim, antes de ser um espetáculo objetivo, a qualidade deixa-se reconhecer por um tipo de comportamento que a visa em sua essência, e é por isso que, a partir do momento em que meu corpo adota a atitude do azul, eu obtenho uma quase-presença do azul” (PhP, 244-45, 284-85).

Ora, não há como separar as qualidades sensíveis das reações motoras que elas suscitam em nosso corpo. Merleau-Ponty vai dizer que ao invés de perguntarmos “como e por que as cores” significam, é preciso “reaprender a viver as cores como nosso corpo as vive”, a saber: como “concreções” de certas condutas. A sensação da cor e as reações motoras não se encontram mais separadas como dois fatos distintos. Só compreendemos uma cor “por sua textura que nosso olhar segue e esposa”, a cor “já é a aplicação de nosso ser motor”. O que se torna o sujeito da percepção e o mundo sensível em um contexto como este? Da parte do sujeito, ele não é um pensador universal que “nota uma qualidade”, em um “meio inerte que seria afetado ou modificado” pela qualidade. Ele “é uma potência que co-nasce em um meio de existência ou se sincroniza com ele” (PhP, 245, 285). Como caracterizar, agora, este meio existencial ou mundo sensível? “O

sensível não apenas tem uma significação motora e vital, mas é uma certa maneira de ser no mundo que se propõe a nós de um ponto do espaço, que nosso corpo retoma e assume se for capaz, e a sensação é literalmente uma comunhão” (PhP, 245-46, 286).

A cor já é uma amplificação da esfera motora, mas o sujeito da sensação não é nem pensador que observa de longe como quer o intelectualista, nem meio inerte afetado por uma extensão colorida como quer o empirista. A oposição entre o em si e o para si relega os sentidos ao mundo dos objetos, mas, ao mesmo tempo, compreende o sensível sem a significação corporal. Para Merleau-Ponty, a sensação não é uma coisa, mas visa ou significa para além de si mesma. Por um lado, encontramos no sensível a proposição de ritmos de abduções e aduções, por outro, nos referimos a seres exteriores para nos dirigirmos ou afastarmos dele (relação de motivação). Mas o que significa definir a sensação como coexistência ou comunhão? Ora, é a alternativa clássica que é colocada em questão. Os sentidos não são mais considerados como objetos e a subjetividade não é mais o “absoluto não-ser de toda inerência corporal”. A sensação da cor está longe de um conhecimento cognitivo. A sensação não repousa em si mesma, é isto que significa dizer que ela é intencional. “Mas o termo que ela visa só é reconhecido cegamente pela familiaridade de meu corpo com ele, não é constituído em plena clareza, mas reconstituído ou retomado por um saber que permanece latente e que lhe deixa sua opacidade e sua ecceidade” (PhP, 247, 288).

Para Merleau-Ponty, “as qualidades irradiam em torno de si um certo modo de existência”, elas têm um “poder de encantamento” – “valor sacramental”. Isto se dá porque o sujeito “simpatiza” com as qualidades, faz suas as qualidades e “encontra nelas a sua lei momentânea”. Merleau-Ponty exclui a relação de indicação entre os termos exteriores (o sujeito que sente e o sensível). A relação entre o sujeito da percepção e o mundo percebido é de expressão, ela se estabelece do interior do próprio mundo. Ele exclui, também, a hipótese de que a sensação seja uma “invasão do sensível naquele que sente”. Trata-se de um “acoplamento” do olhar à cor ou da mão ao objeto: há uma “troca entre o sujeito da percepção e o sensível”. “Sem a exploração de meu olhar ou de minha mão, e antes que meu corpo se sincronize a ele, o sensível é apenas uma solicitação vaga [...] O sensível me restitui aquilo que lhe emprestei, mas é dele mesmo que eu o obtivera” (PhP, 248, 288-89). Ora, isto significa que as coisas são revestidas de caráter humano, mas também que são emblemas de nossas condutas (cf. C, 29). Em outras palavras, há um simbolismo inscrito na vida perceptiva, ou melhor, entre o

sujeito encarnado e o objeto da percepção existe uma relação interior que pode ser expressa pelo comportamento de uma qualidade sensível.<sup>48</sup>

### **A percepção da coisa intersensorial**

Dizer que existe um sentido imanente no sensível é descobrir que a sensação é intencional. Vale, agora, interrogar a percepção da coisa intersensorial. Nesta análise tentaremos matizar ao máximo o movimento ritmado de oscilação que Merleau-Ponty estabelece entre o para si e o em si. Podemos dizer, assim, que a ambigüidade se revela na análise da coisa intersensorial como a cifra do mundo percebido. Mas ao considerar a qualidade sensível ou o mundo percebido, descobrimos que não podemos separar as coisas de sua maneira de aparecer. As coisas que compõem este mundo não podem ser consideradas como objetos que o pensamento dominaria, e isto, de tal maneira que terminaria por suprimi-las do mundo. Elas são, na verdade, “conjuntos abertos e inesgotáveis que nós reconhecemos um certo estilo de desenvolvimento, ainda que nós não possamos, por princípio, explorá-las inteiramente e que elas nos dão delas mesmas apenas perfis ou visões perspectivas” (P II, 40). Uma vez que se considere a unidade da coisa percebida, é preciso relacionar estreitamente as diferentes qualidades sensíveis e os diferentes sentidos; afinal, “nossos sentidos funcionam no contexto de uma atividade única, a do corpo explorador, antecipando de fora qualidades que sabemos de antemão que elas são igualmente perspectivas sobre uma coisa única” (P II, 20). Ponto que se esclarecerá desde que recoloquemos a qualidade na experiência humana. Nos textos em que Merleau-Ponty analisa a intersensorialidade, fica clara a introdução da idéia de simbolismo inscrito na totalidade da vida perceptiva. Mas para compreender isto é preciso reconhecer que o corpo próprio não é um simples objeto entre outros.

“Ele é um objeto *sensível* a todos os outros, que ressoa para todo os sons, vibra para todas as cores, e que fornece às palavras a sua significação primordial através da maneira pela qual ele as

---

<sup>48</sup> O filósofo nos dá o exemplo da contemplação do azul do céu. Em suma, eu que faço esta experiência, “abandono-me a ele, enveredo-me nesse mistério, ele ‘se pensa em mim’, sou o próprio céu que se reúne, recolhe-se e põe-se a existir para si, minha consciência é obstruída por esse azul ilimitado”. Tal sujeito da sensação não é um “puro nada sem nenhum peso terrestre”. Mas quanto ao próprio “céu percebido ou sentido, submetido por meu olhar que o percorre e o habita, meio de uma certa vibração vital que meu corpo adota, pode-se dizer que ele existe para si no sentido em que não é feito de partes exteriores, em que cada parte do conjunto é ‘sensível’ àquilo que se passa em todas as outras e as ‘conhece dinamicamente’”. “O espetáculo percebido não é ser puro. Tomado exatamente tal como o vejo, ele é um momento de minha história individual e, como a sensação é uma reconstituição, ela supõe em mim os sedimentos de uma constituição prévia, eu sou, enquanto sujeito que sente, inteiramente pleno de poderes naturais dos quais sou o primeiro a me espantar. Não sou [...] um ‘buraco no ser’, mas um vazio, uma prega que se fez e que pode desfazer-se” (PhP, 289-90, 248-49).

acolhe. [...] O corpo, enquanto tem ‘condutas’, é este estranho objeto que utiliza suas próprias partes como simbólica geral do mundo, e através do qual, por conseguinte, podemos ‘freqüentar’ este mundo, ‘compreendê-lo’ e encontrar uma significação para ele” (PhP, 273-74, 317).

Para o corpo, a percepção é um evento intersensorial. Mas como compreender a unidade da coisa percebida? Em princípio, a coisa visual ou a coisa tátil, “não são nem um *quale* que subsista efetivamente, nem a noção ou a consciência de uma propriedade objetiva”. Em outras palavras, excluindo as interpretações clássicas, a coisa não é um conjunto de atributos estáveis associados entre si por um sujeito graças a contigüidade dos atributos, mas também não é uma noção ou um conceito que congrega em si a totalidade dos atributos, ou melhor, não é o resultado de uma síntese, não é uma noção geométrica que a inteligência dominaria. A coisa intersensorial não pode ser definida por um “conjunto de atributos estáveis ou pela noção deste conjunto”. A coisa intersensorial “que se mantém para nós as mesmas através de uma série de experiências [...] [é] aquilo que é reencontrado ou retomada por nosso olhar ou por nosso movimento, uma questão à qual eles respondem” (PhP, 366, 425). Merleau-Ponty vai observar que as qualidades sensíveis se oferecem “antes de tudo” não como conteúdos materiais, mas, sim, como

“um certo tipo de simbiose, uma certa maneira que o exterior tem de nos invadir, uma certa maneira que nós temos de acolhê-lo, e aqui a recordação apenas resgata a armação da percepção da qual ela nasceu [...] “As ‘propriedades’ sensoriais de uma coisa constituem em conjunto uma mesma coisa, assim como meu olhar, meu tato e todos os meus outros sentidos são em conjunto as potências de um em só corpo integradas em uma só ação” (PhP, 366-67, 425-26).

É preciso compreender, então, a unidade das múltiplas qualidades como se compreende a unidade do corpo próprio. O que equivale a dizer que a unidade da coisa e do mundo não é uma unidade intelectual, ela é uma “unidade de ordem fisionômica fundada sobre nossa familiaridade com os horizontes de um mundo” (P II, 20) mais velho do que nós. Ora, quando percebo um objeto dado aos meus sentidos, ele mesmo “chama para si a operação concordante de todos os outros sentidos”. Mas o que faz com que eu perceba uma coisa? “Percebo uma coisa porque tenho um campo de experiência e porque cada fenômeno aparecido polariza em direção a si todo o meu corpo enquanto sistema de potências expressivas, como por exemplo o vento quando é violento se faz visível na agitação da paisagem” (PhP, 367, 426). Um fenômeno seria um fantasma se ele se apresentasse somente a um dos meus sentidos. O fenômeno aproxima-se da “existência real” se for capaz de “falar aos meus outros sentidos” (PhP, 368, 427). A experiência da coisa ou da realidade não é a realidade para um sentido apenas, ela é a experiência de uma “realidade absoluta”, ou melhor, é a experiência da plena



coexistência do sujeito com o fenômeno, “o momento em que sob todos os aspectos ele estaria em seu máximo de articulação”, enquanto os dados dos diferentes sentidos “estão orientados em direção a este pólo único”, ou seja, o mundo. Agora, cada dado sensorial determina integralmente todos os outros. E a percepção se revela referência a um todo que por princípio só é apreensível por um de seus aspectos. “Há na coisa uma simbólica que liga cada qualidade sensível às outras. O calor se dá à experiência como uma espécie de vibração da coisa; a cor, por seu lado, é como uma saída da coisa fora de si, e é *a priori* necessário que um objeto muito quente se avermelhe, é o excesso de sua vibração que o faz brilhar” (PhP, 368, 428). Tal *a priori* se desdobra por toda parte, em cada pormenor da experiência. Pode-se dizer, então, que “o sentido de uma coisa habita essa coisa como a alma habita o corpo” (PhP, 369, 428).

O sentido não está atrás do corpo como queria Descartes, o sentido “não está atrás das aparências” (PhP, 369, 428), não é uma idéia “que coordenaria seus aspectos sensoriais e que seria acessível somente ao entendimento”; o sentido de uma coisa “anima” esta coisa, “encarna-se nela com evidência”. O sentido está encravado na própria coisa. A exploração de uma coisa não é um ato do entendimento, nem uma inspeção do espírito, mas uma inspeção do corpo próprio. Assim, “a coisa realiza [o] milagre da expressão: um interior que se revela no exterior, uma significação que irrompe no mundo e aí se põe a existir, e que só pode compreender plenamente procurando-a em seu lugar como o olhar” (PhP, 369, 428). Desde então, a coisa se apresenta como correlata da existência, da qual o meu corpo é “apenas a estrutura estabilizada”. O que é a coisa? Ela é “uma estrutura acessível à inspeção do corpo”, o qual é um campo perceptivo e prático. O que é preciso fazer para descrever o real tal como ele nos aparece na experiência perceptiva? Antes de tudo, é indispensável descrevê-lo tal como o encontramos, ou seja, “carregado de predicados antropológicos” (PhP, 369, 429). Aqui começa a se configurar o lado para si da percepção da coisa, ou seja, é impossível conceber algo sem que nós mesmos não sejamos presentes a ele.

“Como as relações entre as coisas ou entre os aspectos das coisas são sempre mediadas por nosso corpo, a natureza inteira é a encenação de nossa própria vida ou nosso interlocutor em uma espécie de diálogo. Eis por que, em última análise, não podemos conceber coisa que não seja percebida ou perceptível. [...] A coisa nunca pode ser separada de alguém que a perceba, nunca pode ser efetivamente em si, porque suas articulações são as mesmas de nossa existência, e por que ela se põe na extremidade de um olhar ou ao termo de uma investigação sensorial que a investe de humanidade. Nessa medida, toda percepção é uma comunicação ou uma comunhão, a retomada ou o acabamento, por nós, de uma intenção alheia ou, inversamente, a realização, no exterior, de nossas potências perceptivas e como um acasalamento de nosso corpo com as coisas” (PhP p.369-70, 428-29).

A expressividade da experiência neste nível da análise designa a referência ou o reenvio de cada dado e de cada sentido a outros dados e a outros sentidos. Aqui, a expressividade é a comunicação interior de cada parte da experiência entre si. É esta referência *a priori* necessária da coisa ao corpo próprio (a coisa é o correlato do corpo próprio) que deve nos remeter ao corpo como habitado por um esquema corporal, o qual é um sistema de equivalências, que por sua vez é o sistema aberto através do qual o mundo é dado como correlato de meu corpo. Mas como, agora, compreender a unidade da coisa intersensorial? Como compreender que a percepção reúna nossas experiências sensoriais em um mundo único? Para entender que a percepção faça a união de eventos distintos (o visual, o auditivo, o tátil) é indispensável voltarmos-nos às “sínteses” que unificam estes diferentes aspectos do fenômeno. Mas esta síntese não é de forma alguma uma síntese intelectual – “não é o sujeito epistemológico que efetua a síntese”. Aliás, é exatamente o prejuízo do mundo objetivo que obstrui a tomada de consciência do mundo percebido, porque “a função constante do pensamento objetivo é reduzir todos os fenômenos que atestam a união do sujeito e do mundo, e substituí-los pela idéia clara do objeto como em si e do sujeito como pura consciência. Ele rompe portanto os elos que unem a coisa e o sujeito encarnado e, para compor nosso mundo, só deixa subsistir as qualidades, por exclusão dos modos de aparição” (PhP, 370, 429).

Se a síntese não é intelectual e se o objeto não é um conceito, quem efetua tal síntese? “É o corpo, quando sai de sua dispersão, se ordena, se dirige por todos os meios para um termo único de seu movimento, e quando pelo fenômeno da sinergia, uma intenção única se concebe nele” (PhP, 269, 312). A estratégia de Merleau-Ponty consiste em retirar a síntese do corpo objetivo para “atribuí-la ao corpo fenomenal, quer dizer, ao corpo enquanto ele projeta em torno de si um certo ‘meio’, enquanto suas ‘partes’ se conhecem dinamicamente umas às outras, e seus receptores se dispõem de maneira a tornar possível, por sinergia, a percepção do objeto” (PhP, 269, 312). A síntese perceptiva só pode ser efetuada pelo corpo enquanto sujeito da percepção, já que ele pode ao mesmo tempo delimitar nos objetos certos aspectos dados e ultrapassá-los. Doravante, existe uma correlação entre a unidade dos sentidos e a unidade do sensível. Teremos a oportunidade de discutir o teor da síntese perceptiva, mas vale dizer desde já que ela não é objetiva, acabada e atemporal. Ao contrário, ela é essencialmente temporal e se faz, por assim dizer, na própria coisa, o que deixa em aberto o seu processo: a síntese está sempre em vias de se fazer. Mas ela beneficia-se de um saber latente

justamente porque se encontra enraizada no solo do mundo da vida que, por sua vez, é a própria condição de realidade de todo saber sedimentado ou instituído. Uma vez que a intencionalidade está relacionada ao corpo e não à transparência de uma consciência, ela “toma por adquirido todo saber latente que meu corpo tem de si mesmo”. Mas onde a síntese perceptiva se apóia? Ela encontra-se apoiada na “unidade pré-lógica do esquema corporal”, e tal síntese não possui nem o segredo do objeto, nem do corpo próprio. Daí o objeto percebido oferecer-se sempre como transcendente. O corpo é “um sistema acabado de equivalências e de transposição intersensoriais”; mais ainda, “os sentidos traduzem-se uns nos outros sem precisar de um intérprete, compreendem-se uns aos outros sem precisar passar pela idéia” (PhP, 271, 315).

“Com a noção de esquema corporal, não é apenas a unidade do corpo que é descrita de uma maneira nova, é também, através dela, a unidade dos sentidos e a unidade do objeto. Meu corpo é o lugar, ou antes a própria atualidade do fenômeno de expressão (*Ausdruck*), nele a experiência visual e a experiência auditiva, por exemplo, são pregnantes uma da outra, e seu valor expressivo funda a unidade antepredicativa do mundo percebido e, através dela, a expressão verbal (*Darstellung*) e a significação intelectual (*Bedeutung*). Meu corpo é a textura comum de todos os objetos e é, pelo menos em relação ao mundo percebido, o instrumento geral de minha ‘compreensão’” (PhP, 271-72, 315).

O esquema corporal permite a compreensão da coisa intersensorial em que cada dado sensível se torna expressivo do outro. É no corpo próprio que se dá a atualidade do fenômeno da expressão, é nele que se funda a atualidade antepredicativa do mundo. Através do esquema corporal, a percepção sinestésica se torna percepção intercomunicante. Compreende-se, assim, o que quer dizer que a coisa intersensorial seja o correlativo do corpo próprio. Aqui, o responsável é o esquema corporal que trabalha sob o simbolismo infinito das partes do corpo entre si. Para Merleau-Ponty, portanto, não é possível que concebamos uma coisa que não seja percebida ou perceptível. Não podemos conceber uma coisa sem alguém que a perceba, ela nunca é efetivamente em si, mas está sempre carregada de predicados antropológicos, a articulação da coisa é a mesma de nossa existência. Uma vez que a coisa é concebida como correlativa do corpo próprio, por este motivo, ela é indissociável de alguém que a perceba.

Mas Merleau-Ponty não pára aí ao lado do para si da coisa intersensorial, afinal, trata-se de revelar a ambigüidade fundamental inscrita na própria percepção, ou melhor, ela é ao mesmo tempo para nós e em si. Para ele, a coisa se constitui graças ao esquema corporal enquanto sistema de equivalências. Aqui Merleau-Ponty retoma o ensinamento berkeleyano: “como dizia Berkeley, mesmo um deserto nunca visitado tem pelo menos

um espectador, e este somos nós mesmos quando pensamos nele, quer dizer, quando fazemos a experiência mental de percebê-lo” (PhP, 370, 429). Ora, para o intelectualismo, o ego transcendental e a síntese intelectual estão estreitamente relacionados. A coisa é um ser para mim. Em Husserl, aquilo a que chamamos objeto intencional é justamente o correlato da consciência. Neste sentido, não parece que evoluímos muito em relação ao idealismo transcendental, já que seja em relação ao ego ou ao corpo, a coisa está, pelo menos aparentemente, reduzida à experiência que temos dela. Vale a pena, então, seguirmos o passo que dá Merleau-Ponty. É aqui que se dá a passagem daquilo que parece a favor da percepção, para aquilo que aparentemente põe um limite. Ele observa que “não esgotamos o sentido da coisa definindo-a como correlativo de nosso corpo e de nossa vida” (PhP, 372, 431). Definição que, no limite, seria parcial. Trata-se, agora, de matizar o lado em si da percepção, já que mesmo as coisas que percebemos como correlatas de nosso corpo nunca são inteiramente dadas.

Mas trata-se, então, de analisar o outro lado da questão: se em princípio a coisa percebida era o correlato do corpo próprio, ou seja, ela é para nós (carregada de predicados antropológicos, lado da imanência perceptiva onde o percebido não pode ser estranho ao corpo como sujeito da percepção), em seguida, ela será analisada como um em si (lado que transcende a experiência do corpo, pois é próprio da percepção guardar um além que não é dado imediatamente ao corpo explorador). Mas com isto não temos uma espécie de contradição. Isto se dá para que ocorra a correção da parcialidade da definição da coisa percebida somente como para nós. É verdade, sim, que a coisa é percebida como correlato do corpo próprio. Mas também é verdade que “só apreendemos a unidade de nosso corpo na unidade da coisa, e é a partir das coisas que nossas mãos, nossos olhos, todos os nossos órgãos dos sentidos nos aparecem como tantos instrumentos substituíveis” (PhP, 372, 431). Merleau-Ponty avança como quem procede com dois movimentos que se exigem mutuamente e que o filósofo analisa de maneira pendular e ritmada. Em princípio, foi graças ao esquema corporal ou ao sistema de equivalências que reencontramos a origem da unidade intersensorial onde cada dado exprime outros. Em seguida, é a própria unidade da coisa que parece estar na origem da equivalência dos diversos sentidos. Mas que problema, exatamente, esta passagem pode ajudar resolver? Ela pode nos ajudar a compreender o problema da transcendência ou a compreensão da intencionalidade. “O que faz a ‘realidade’ da coisa é justamente aquilo que a subtrai à nossa posse. A aseidade da coisa, sua presença irrecusável, e a ausência

na qual ela se entrincheira são dois aspectos inseparáveis da transcendência” (PhP, 270, 313). São estes dois aspectos da transcendência que o intelectualismo ignora. É essa inversão de perspectiva que é inseparável da solução do problema da percepção. Por um lado, não há percepção de uma coisa sem alguém que perceba, ela é para nós, as articulações da coisa são as mesmas de nossa existência. Por outro, a coisa se apresenta como em si ou independente de qualquer percepção, ela é em si e só exprime algo pelo arranjo de suas partes.

“Não se pode conceber coisa percebida sem alguém que a perceba. Mas, além disso, a coisa se apresenta àquele mesmo que a percebe como coisa em si, e ela põe o problema de um verdadeiro em-si-para-nós. Ordinariamente, não nos advertimos disso porque nossa percepção, no contexto de nossas ocupações, se põe sobre as coisas apenas o suficiente para reencontrar sua presença familiar, e não o bastante para descobrir aquilo que ali se esconde de inumano. Mas a coisa nos ignora, ela repousa em si. Nós a veremos se colocarmos em suspenso nossas preocupações e dirigirmos a ela uma atenção metafísica e desinteressada. Agora ela é hostil e estranha, para nós ela não é mais um interlocutor, mas um Outro resolutamente silencioso, um Si que nos escapa tanto quanto a intimidade de uma consciência alheia” (PhP p.372, 432).

Se em princípio a coisa e o mundo se ofereciam à comunicação em uma presença familiar cuja expressão é logo compreendida, em seguida, é preciso compreender que esta expressão familiar é uma “linguagem da coisa mesma e nasce da sua configuração”. Em suma, em primeiro lugar, a coisa aparece como “o termo de uma teleologia corporal, a norma de nossa montagem psicofísica” (PhP, 373, 432). Em segundo, esta definição não passa de uma “definição psicológica que não explicita o sentido integral do definido, e que reduz a coisa às experiências nas quais nos encontramos”.<sup>49</sup> Para definir a coisa no seu sentido integral seria preciso retomar, em princípio, a teoria dos todos e das partes que exige que um todo autêntico seja aquele em que as partes são inseparáveis. Em segundo, deveríamos compreender que estas partes dependentes umas das outras se expressem simultaneamente. Por fim, que existe a identificação do objeto à totalidade da aparência. O que se coloca em relevo, agora, é a apresentação da coisa em seu núcleo de realidade, e não a correlação da coisa ao corpo. Assim, a coisa ganha uma certa fisionomia em relação ao esquema corporal, não que a correlação não seja verdadeira, mas ela é parcial. Neste segundo momento da abordagem da coisa percebida, reencontramos uma espécie de “pré-mundo” (expressão que o filósofo retira de Novotny cf. PhP 373 432), como uma espécie de inumanidade

<sup>49</sup> Quando se trata de explicitar o “núcleo de realidade” é preciso compreender que “uma coisa é coisa porque, o que quer que nos diga, ela o diz pela própria organização de seus aspectos sensíveis. O ‘real’ é este meio em que cada coisa é não apenas inseparável das outras, mas de alguma maneira sinônimas das outras, em que os ‘aspectos’ se significam uns aos outros em uma equivalência absoluta; ele é a plenitude intransponível. [...] A coisa é este gênero de ser no qual a definição completa de um atributo exige a definição do sujeito inteiro e em que, por conseguinte, o sentido não se distingue da aparência total” (PhP, 373, 432-33).

do mundo que é anterior à humanidade. Isto é, a coisa aparece sob um fundo de natureza inumana. Em suma, a coisa percebida aparece como “em-si-para-nós”, o que significa dizer que ao mesmo tempo ela é o correlato do esquema corporal e nos ignora repousando em si, não se reduzindo a um “termo da teleologia corporal”, portanto, a coisa percebida é paradoxal.

O que se trata de colocar em relevo é que para Merleau-Ponty, enquanto intérprete do “grande racionalismo”, há, sim, um infinito, não fora do mundo, mas na própria experiência do mundo percebido. É esta expressividade infinita inscrita no próprio mundo vivido que leva Merleau-Ponty opor o real ao imaginário. Qual é o sentido do real considerado fenomenologicamente? A idéia de uma inadequação constitutiva da percepção pode nos ajudar a compreender o que é o “real” do real e em que sentido esta “plenitude intransponível” se opõe ao imaginário. Ora, a essência de uma coisa material é se apresentar somente por perfis. Mas o que é próprio ao real é uma certa inadequação que faz com que as coisas se apresentem sempre sob um de seus aspectos. O real se presta infinitamente à nossa exploração. A exigência fenomenológica de que para uma coisa seja dada ela precisa ter modos de doação variáveis, faz com que encontremos nesta coisa um núcleo efetivamente dado, mas ainda assim há, diz Husserl, uma “zona mais ou menos vaga de *indeterminação*”. Uma “imperfeição indefinida” está na própria essência da correlação entre a coisa e a percepção da coisa. Em suma, Husserl permanece preso ao infinito perceptível possível, que, na verdade, se torna o objeto da percepção por princípio inesgotável. O objeto da percepção é uma idéia no sentido kantiano, ela está situada no infinito e, por isto mesmo, nós nunca a percorremos por inteira.<sup>50</sup>

Faz-se necessário, neste contexto, abrir um parêntese para explicitar a distinção entre o real e o imaginário. Tal distinção, na *Fenomenologia da percepção*, é marcadamente de origem sartreana. É certo, porém, que tal concepção começará a eclipsar-se logo depois. Mas como nosso interesse aqui é matizar as bases deste livro de

---

<sup>50</sup> “Por princípio”, diz Husserl, “subsiste sempre um horizonte de indeterminação susceptível de ser determinado, por mais longe que nós avancemos no curso da experiência, e por mais importante que sejam as séries contínuas de percepções atuais às quais nos submetemos a mesma coisa. Nem Deus não pode mudar isto em nada”. Husserl, E. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure. Tome Premier. Introduction générale a la phénoménologie pure*, Paris, Gallimard, 1950, § 44, p.142. Para este filósofo, a coisa sensível se dá em termos de inadequação porque ela não pode jamais aparecer em sua plenitude. Mas para ele o ponto está em que é preciso encontrar um ser verdadeiro que se dê originariamente e adequadamente à consciência, ou seja, o ser verdadeiro como objeto da consciência, correlato positivo de uma consciência constituinte. Este é o pressuposto ontológico positivista de *Idéias I*.

1945, vale apresentar as teses sartreanas com as quais Merleau-Ponty dialoga de maneira silenciosa. Para Sartre, se a percepção é intencional, ou seja, é percepção de alguma coisa, a consciência imaginante também deve operar segundo este mesmo esquema: “*a intencionalidade*, diz Sartre, está destinada a renovar a noção de imagem”.<sup>51</sup> Mas quando percebo um objeto, ele é posto como real e transborda a consciência. Quando imagino um objeto, ele é posto como irreal, como ausente, ele não é nada além da consciência que temos dele. Ora, o que está em questão aqui é que a percepção e a imaginação têm “maneiras” diversas de visar um mesmo objeto.<sup>52</sup> Do ponto de vista de Sartre, a “consciência imaginante” é uma relação com o objeto imaginado, ela é uma estrutura psíquica que tem valor concreto definido por sua intencionalidade. Mas é importante frisar que, no ato da imaginação, a consciência imaginante se relaciona “diretamente” com o objeto imaginado e não pela intermediação de um suposto simulacro.<sup>53</sup> Com efeito, quando imaginamos ou visamos o Panteão, ele “existe *alhures* e ele se dá precisamente como existindo alhures: o que está presente, de alguma maneira, é sua ausência”.<sup>54</sup> Portanto, quando imaginamos, nos relacionamos diretamente com um objeto que está ausente.

Como, agora, compreender a presença de um objeto ausente? Como compreender nossa atitude em relação ao objeto imaginário? “Minha percepção, diz Sartre, pode me enganar, mas não minha imagem. Nossa atitude em relação ao objeto da imagem poderia se chamar de ‘*quase-observação*’. Nós estamos, com efeito, colocados na atitude de observação, mas é uma observação que não ensina nada”.<sup>55</sup> É a percepção que se apresenta como um fenômeno de aprendizado “lento”, ela é uma “observação” dos aspectos infinitos dos objetos. É a partir daí que se pode compreender a tese sartreana segundo a qual há uma “pobreza essencial” do imaginário. O objeto da percepção “transborda constantemente a consciência”; já o objeto da imagem “não é nada mais do que a consciência que temos dele; ele se define por esta consciência: não

---

<sup>51</sup> Sartre, J.-P. *A imaginação*, trad. Luiz Roberto Salinas Fortes, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1967.

<sup>52</sup> “Os dois mundos, o imaginário e o real, são constituídos pelos mesmos objetos; somente o agrupamento e a interpretação desses objetos variam. O que define o mundo imaginário assim como o real, é uma atitude da consciência”. “Ora, diz Sartre, [...] que eu perceba ou que eu imagine esta cadeira, o objeto da minha percepção e aquele de minha imagem são idênticos: é esta cadeira de palha sobre a qual eu estou sentado. Simplesmente a consciência se *relaciona* a esta mesma cadeira de duas maneiras diferentes” (Sartre, J.-P. *L’imaginaire*, op. cit., 47 e p.21).

<sup>53</sup> Cf. Idem, *A imaginação*, op. cit., p.112.

<sup>54</sup> Idem, *L’imaginaire*, op. cit., p. 172.

<sup>55</sup> Id., *ibid.*, p.28.

podemos aprender de uma imagem nada além do que já sabíamos antes. [...] A imagem deu de um só bloco tudo o que ela possuía”.<sup>56</sup>

“No mundo da percepção, nenhuma ‘coisa’ pode me aparecer sem que ela entretenha com as outras coisas uma infinidade de relações. Melhor: é esta infinidade de relações – ao mesmo tempo que a infinidade de relações que seus elementos sustentam entre si – é esta infinidade de relações que constitui a própria essência de uma coisa. Daí alguma coisa *transbordante* no mundo das ‘coisas’: existe, a cada instante, sempre infinitamente mais do que nós podemos ver; para esgotar as riquezas de minha percepção atual, seria preciso um tempo infinito. Que nós não nos enganemos: esta maneira de ‘transbordar’ é constitutiva da própria natureza dos objetos. É isto que entendemos quando dizem que um objeto não poderia existir sem uma individualidade definida; é preciso compreender ‘sem entreter uma infinidade de relações determinadas como a infinidade de outros objetos’.”<sup>57</sup>

A afirmação de que “a *carne* do objeto não é a mesma na imagem e na percepção” vem deste critério de distinção entre o real (riqueza de perfis, transbordamento) e o imaginário (vazio).<sup>58</sup> O texto de Sartre opera fazendo um contraste, uma oposição entre a consciência imaginante e a percepção. Se na percepção observo os objetos e posso multiplicar os pontos de vista sobre eles, é porque os objetos me aparecem por perfis. Na percepção as coisas acontecem muito “lentamente” e remetem ao infinito. Na imaginação, também as coisas me são dadas por perfis, mas eu já não tenho de esperar, pois seu saber é imediato. Se na percepção as formas são qualidades, na imaginação as formas se impõem a mim. Pode-se dizer que consideradas deste ponto de vista, imaginação e percepção são operações homólogas. Compreende-se então que, ao contrário de uma diferença apenas de grau entre o real e o imaginário haja, sim, uma diferença de natureza.<sup>59</sup> Trata-se de reconhecer, aí, uma atitude irreduzível da consciência. A síntese na percepção é lenta e na imaginação é imediata. A imagem é uma posição imediata do objeto, isto é, de uma ausência, de um imaginário. “A consciência deve poder formar e pôr objetos afetados por um certo caráter de nada em relação à totalidade do real”.<sup>60</sup>

Uma vez que nossa atitude em relação à imagem é de *quase-observação*, é preciso, do lado da imagem, caracterizá-la como uma *quase-presença*. Existe um

<sup>56</sup> Id., *ibid.*, p.27

<sup>57</sup> Id., *ibid.*, p.26

<sup>58</sup> Cf. Id., *ibid.*, p.38. Sartre acrescenta que o que ele entende por “carne” é a “contextura íntima”. Qual a especificidade da contextura íntima da imagem em contraste com a percepção? Moutinho nos diz que “o objeto correlato, imaginado, é *sempre* irreal, razão pela qual ele *já* *tem carne* como os objetos da percepção” (Moutinho, L.D.S. *Sartre: Existencialismo e liberdade*, São Paulo, Moderna, 1995, p.43).

<sup>59</sup> Referindo-se a Proust, Sartre diz que ele “mostrou bem este abismo que separa o imaginário do real, ele fez ver bem que nós não podemos encontrar passagem de um ao outro e que o real se acompanha sempre de um desmoronamento do imaginário, mesmo que não exista contradição entre eles, porque a incompatibilidade vem de sua natureza e não de seus conteúdos” (Sartre, J-P. *L’imaginaire*, op. cit., p.280).

<sup>60</sup> Id., *ibid.*, p.351.



mistério da imagem, já que ela não é um simulacro. O objeto imaginário não é real, mas uma negação. A imagem representa, justamente, a função irrealizante da consciência imaginante. A imagem é o elemento constitutivo da imaginação cujo correlato é o imaginário. Ora, tornar a consciência do mundo em imagem significa ultrapassá-lo. Neste sentido, toda imaginação é uma negação do mundo sob o fundo do próprio mundo. Sartre raciocina da seguinte maneira: na percepção, tudo se passa aqui e agora, observo o objeto, ele está presente. “Perceber tal ou tal dado é o perceber sob o fundo da realidade como conjunto. [...] Esta realidade é co-presente como condição essencial da existência da realidade atualmente percebida”.<sup>61</sup> Mas quando imagino, ponho um objeto no espaço e no tempo imaginários, tais objetos possuem uma irrealidade que revela o imaginário.<sup>62</sup> Se imagino que alguém está em um lugar em que verdadeiramente não está, sei que não o percebo. Ele me aparece enquanto imagem. A imaginação é compreendida, então, como uma intenção da consciência que quer escapar do real pela *nadificação*. A imaginação enquanto ato intencional é ato de negação, seu recuo em relação ao existente faz infiltrar o nada nas coisas.<sup>63</sup>

Este é o ponto de vista particular da consciência imaginante – ela tem a possibilidade de negação. Se existe ultrapassagem do real, existe liberdade. “A imagem é um ato que visa em sua corporeidade um objeto ausente ou inexistente, através de um conteúdo físico ou psíquico que não se dá propriamente, mas a título de ‘representante analógico’ do objeto visado”.<sup>64</sup> A imagem é um certo tipo de consciência que não se confunde com a consciência perceptiva, na qual o objeto aparece “em carne e osso”.<sup>65</sup>

---

<sup>61</sup> Id., *ibid.*, p.347.

<sup>62</sup> O que é a imaginação? Ela não é um poder empírico e acrescentado à consciência. Ela “é a consciência inteira enquanto realiza a sua liberdade; toda situação concreta e real da consciência no mundo é prenhe de imaginário enquanto ela se apresenta sempre como um ultrapassamento do real. Não segue que toda percepção do real deva se inverter em imaginário, mas como a consciência está sempre ‘em situação’ porque ela é sempre livre, existe sempre e a cada instante para ela uma possibilidade concreta de produzir o irreal”. A imaginação “é a condição necessária da liberdade do homem empírico no meio do mundo” (Id., *ibid.*, p.358).

<sup>63</sup> A produção da imagem supõe a noção de nada. Ora, a intuição da existência da imagem só é possível com a consciência concomitante de sua irrealidade. Suponhamos a imagem de um ser conhecido chamado Pedro. O que se sucede neste momento é a intuição da não-presença de Pedro, ou melhor, da ausência da realidade de Pedro. Esta imagem de Pedro abstrai algumas qualidades reais de Pedro (real, vivente, presente, perceptível), mas justamente neste momento, tal imagem é a negação de Pedro. Dito de outro modo, a imagem de Pedro o coloca como um nada.

<sup>64</sup> Id., *ibid.*, p.46.

<sup>65</sup> A imaginação, consciência imaginante ou irrealizante, é um tipo de consciência que se opõe à consciência de tipo perceptivo. Imaginação e percepção são estruturas psíquicas elementares e opostas, elas “representam as duas grandes atitudes irredutíveis da consciência” (Id., *Ibid.*, p.231). A propósito, não podemos deixar de notar que tais atitudes da consciência são *irredutíveis* uma a outra (há uma diferença de natureza) e que a imagem só se constitui através da *nadificação* da percepção (ato constituinte da consciência imaginativa que põe um objeto).

Por isto a consciência imaginativa produz um análogo. Este não tem as mesmas propriedades do objeto real da consciência. O espaço e o tempo do objeto irreal “não têm partes”.<sup>66</sup> Agora, o importante é frisar que a consciência imaginativa anima a matéria de uma maneira especial, a dimensão de presença da imagem é, precisamente, este *analogon*. Acontece que há uma mudança de atitude por parte da consciência. É neste ponto que podemos compreender melhor o exemplo do ator que muda de atitude na encenação de sua peça: ele se serve de seu corpo como de um *analogon* do personagem imaginário. Mas o *analogon* não é simplesmente o signo de um objeto ausente. “A consciência de imagem conhece, ao mesmo tempo que um nada, uma espécie de plenitude”.<sup>67</sup> Configura-se, então, o paradoxo do imaginário: ele é uma síntese de presença e de ausência.

O que é, neste contexto, o imaginário? “É uma sombra do tempo, que convém apropriadamente à sombra do objeto, com sua sombra de espaço. Nada me separa mais seguramente de mim que o objeto irreal: o mundo imaginário está inteiramente isolado, só posso entrar nele me irrealizando”.<sup>68</sup> O importante é matizar as duas atitudes: a realizante, voltada para o real, e a irrealizante, voltada para o imaginário. Estas atitudes não ocorrem simultaneamente e são mutuamente excludentes. Não há dúvidas de que a percepção está ligada à imaginação, mas a essência desta última é recusar, negar o percebido. Enquanto consciência intencional que visa um irreal, a imaginação revela o próprio ser do homem, já que ela pode escapar da realidade, negá-la, visar um irreal, logo, ela é livre.<sup>69</sup> Como Sartre concebe a ligação entre o real e o irreal? Em princípio,

---

<sup>66</sup> Id., *ibid.*, p.252.

<sup>67</sup> Id., *ibid.*, p.165.

<sup>68</sup> Id., *ibid.*, p.253.

<sup>69</sup> “Para que uma consciência possa imaginar é preciso que ela escape ao mundo por sua própria natureza, é preciso que ela possa tirar dela própria uma posição de recuo em relação ao mundo. Em uma palavra, que ela seja livre” (Id., *ibid.*, p.353). “Assim, é suficiente colocar a realidade como um conjunto sintético para se por como livre em relação a ela e essa ultrapassagem é a própria liberdade, porque ele não poderia efetuar-se se a consciência não fosse livre. Assim, pôr o mundo como mundo ou o ‘aniquilar’ é uma e mesma coisa” (Id., *ibid.*, p.354). De um ponto de vista como este, temos algumas chances de compreender a imaginação fora do quadro da desrazão ou do hábito. A imagem não é uma coisa na caixa da consciência. Na “orelha” da tradução brasileira de *A imaginação* de Jean-Paul Sartre, Gérard Lebrun nos diz que para Sartre “a imaginação não é um delírio e merece mais do que ser deixada por conta de uma patologia do erro ou de uma psicologia da associação. Essa é a boa nova anunciada por Sartre em 1936: ele tira à loucura, para devolvê-la a uma consciência clara e ampla, a ‘*folle du logis*’ – e assim abre caminho à crítica de toda psicologia. [...] Longe de ser um acidente da minha subjetividade ou um indício de minha condição psicológica, a imaginação – transformada em imaginário – me tornaria ilimitado, ao invés de me restringir. [...] Seria pouco dizer que a imaginação recobriria seu prestígio: ela se tornaria a melhor chave de meu ser-no-mundo. Enfim, se os clássicos, tanto quanto os psicólogos, desconheceram a essência da imaginação – por não terem percebido ser ela o signo de nossa desnaturação – é toda a sua ontologia que é preciso revisar. É o *Ser e o nada* que é preciso escrever” (Lebrun, G. “Orelha”, in Sartre, J.-P. *A imaginação*, op. cit.,).

para ele “toda apreensão do real como mundo tende por ela mesma se acabar por uma produção de objetos irreais já que ela é sempre, em um certo sentido, nadificação livre do mundo e isto sempre *de um ponto de vista particular*”.<sup>70</sup> Assim o próprio mundo traz em si mesmo sua possibilidade de negação por intermédio de uma imagem. Em seguida, é preciso pensar o inverso, afinal, “uma imagem, sendo negação do mundo de um ponto de vista particular, só pode aparecer *sobre um fundo de mundo* e em ligação com o fundo”.<sup>71</sup> Mas como Merleau-Ponty retoma estas teses sartreanas? Não há dúvidas que ele sempre colocou em questão as principais teses de Sartre. Mas é verdade, também, que “ele retoma a herança de Sartre na exigência de não reduzir o enigma do imaginário”.<sup>72</sup>

Para encerrar este parêntese e voltar ao texto de Merleau-Ponty, vale a pena lembrar que para ele “a percepção humana refere-se ao meio. [...] A mesma capacidade criadora que está operando na imaginação e na ideação está em germe na primeira percepção humana” (PPCP, 99-100). É a partir deste contexto que ele distingue o real do imaginário.

---

<sup>70</sup> Sartre, J.-P. *L'imaginaire*, op. cit., p.356.

<sup>71</sup> Id., *ibid.*, p.356.

<sup>72</sup> Colona, F. “Merleau-Ponty penseur de l'imaginaire”, in *Merleau-Ponty. Le réel et l'imaginaire*, Chiasmi international, Paris, Vrin, p.119. Este especialista pergunta se os dispositivos descritivos de Sartre não estariam comprometidos com seus pressupostos cartesianos ou dualistas. Qual é a “potência de deslocamento real que é atribuída às fórmulas” de Sartre? Em primeiro lugar, é preciso questionar a teoria do analogon e a distinção entre matéria e forma que ela subentende. “Ao utilizar o par husserliano dos dados hyléticos e da morphè intencional, Sartre pôde dar a impressão que ele introduzia uma inovação conceitual, em ruptura com a tradição, na verdade ele a reativava, sob novos adornos, um dogma dualista amplamente herdado” (p.120). Qual é o problema aqui? Em primeiro lugar, não se compreende muito bem como a forma se aplica à matéria; em segundo, esta tese contradiz os ensinamentos da percepção; por fim, que a separação entre matéria e forma só permite compreender a ligação do análogo com o objeto por um ato da consciência constituinte. O problema está na relação de cumplicidade ou fascinação entre a consciência imaginante e sua imagem. E Merleau-Ponty nos diz já entre 1947 e 1948, citado por Colona, que “se a inerência à hylé é levada a sério, nós não podemos mais nos ater a uma análise bipartida” (cf. UAC, 28). Em segundo lugar, Colona diz que seria preciso questionar, do ponto de vista de Merleau-Ponty, o caráter inobservável que define as produções imaginárias. E ele cita novamente Merleau-Ponty, agora nos Cursos da Sorbonne: “não existe coisa plenamente observável, nem inspeção da coisa que seja sem lacuna e que seja total; nós não esperamos para dizer que a coisa está aí por tê-la observado. [...] Reciprocamente, o imaginário não é um inobservável absoluto: ele encontra no corpo análogas dele mesmo que o encarnam. Esta distinção, como as outras, devem ser retomadas, e não conduzem àquela do pleno e do vazio” (cf. PPE, 108). O artigo de Colona analisa a interpretação merleau-pontina do imaginário do começo ao fim de sua carreira. No limite, o que nos interessa aqui é apenas apontar a direção que este mesmo autor nos sugere para uma pesquisa do tema. Segundo o autor é preciso observar três exigências maiores: 1) ao papel atribuído a consciência opor a teoria do simbolismo (Freud); 2) questionar o pensamento da analogia que Sartre faz repousar sobre a consciência e seu arbitrário; 3) elaborar uma ontologia que dê conta do ser intermediário entre presença e ausência. “Portanto, diz Colona, um triplo movimento, que opõe ao ativismo da consciência o simbolismo do inconsciente, à procura do análogo o ‘mundo onírico da analogia’ e a ‘potência dos ícones’, ao dualismo da presença e da ausência um meio ontológico, que se verá atribuir vários nomes” (p.125).

“A maravilha do mundo real é que nele o sentido é um e o mesmo que a existência, e que de veras o vemos instalar-se nela. No imaginário, eu mal concebi a intenção de ver e já creio ter visto. O imaginário é sem profundidade, não corresponde aos nossos esforços para variar nossos pontos de vista, não se presta à nossa observação. Nunca temos poder sobre ele. Ao contrário, na percepção é a própria matéria que adquire sentido e forma. [...] O real distingue-se de nossas ficções porque nele o sentido investe e penetra profundamente a matéria. [...] O real presta-se a uma exploração infinita, ele é inesgotável. É por isso que os objetos humanos, os utensílios, nos aparecem como postos sobre o mundo, enquanto as coisas estão enraizadas em um fundo de natureza inumana” (PhP p.374, 434).

Para o filósofo, o real não está além das aparências, ele é a própria realidade das aparências que nunca é totalizável por nós, é uma idéia no sentido kantiano (situada no infinito, portanto, inesgotável, prestando infinitamente à exploração).<sup>73</sup> É isto que dá consistência ao real, é também esta consistência que o imaginário não tem. No limite, o real não pode ser unicamente o correlato do corpo próprio.

Eis o enigma da coisa “em-si-para-nós”. Os dois vieses são indissociáveis e complementares, e a análise deles deve proceder de maneira não-excludente, conforme o *a priori* da correlação. Do lado do para nós, descobrimos que a coisa intersensorial é referida ao esquema corporal onde se encontra o sistema de equivalências, aqui, é a unidade do corpo próprio que está na origem da percepção. Do lado do em si, percebemos que a coisa não pode ser inteiramente definida em relação ao esquema corporal, há algo a mais que deve ser considerado: há algo que escapa, não posso deter em minhas mãos a lógica da organização daquilo que uma coisa me diz pela própria organização dos seus aspectos sensíveis. Como compreender melhor este enigma da coisa que é ao mesmo tempo em si e para nós? Com Merleau-Ponty a fenomenologia passa a ser o instrumento da reforma da ontologia. Ora, Se Husserl não precisava colocar o problema de uma doutrina da experiência, Merleau-Ponty está preocupado, ao contrário, em fazer convergir o discurso sobre a própria experiência. Ele vai rediscutir as relações entre as duas atitudes, afinal, é isto que exige a análise da coisa enquanto em-si-para-nós. Ele procede a sua análise de maneira pendular, ou melhor, ele vai oscilar entre os pólos do em si e do para nós, estabelecendo uma circularidade entre um princípio de busca pela origem (*arché*) e um caminhar em direção a um horizonte de futuro (*telos*).<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> Ou como diz Paul Ricœur em nota para a tradução para o francês de *Idéias I* de Husserl, uma idéia no sentido kantiano é “o princípio regulador de uma série aberta de aparências constantemente concordantes” (cf. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure. Tome Premier.* op. cit., § 142, p.477).

<sup>74</sup> Vale dizer que este procedimento revela, sim, uma certa tensão característica da primeira filosofia de Merleau-Ponty. Ora, a implicação recíproca das dimensões do tempo (passado e futuro) na experiência vivida é que revelará com mais clareza a implicação de uma arqueologia e de uma teleologia, ou melhor,

Como recuperar a verdade na origem dos fenômenos? A resposta de Merleau-Ponty segue a seguinte direção: ele vai fazer coabitar a verdade da atitude natural e da atitude transcendental. Mas, como de costume, ele esboça sua resposta fazendo a crítica das doutrinas tradicionais: o realismo e o intelectualismo. Sua crítica se dobra sobre o realismo inscrito na atitude natural e sobre um certo idealismo trazido pela fenomenologia clássica. Em primeiro lugar, a percepção não é uma coincidência com a coisa. Ao contrário, para compreender o acontecimento perceptivo é preciso saber que existe uma assimilação do sujeito à coisa e que ele a traz em sua história. “Para perceber as coisas é preciso que nós a vivamos” (PhP, 376, 436). Se não é por coincidência, seria por síntese? A síntese intelectual, assim como a operação de coincidência do realismo, “também deforma nossa relação vivida com as coisas”. Se a síntese for operada a partir de um sujeito epistemológico, perdemos, justamente, o principal: “a inerência a um sujeito individual e a um ponto de vista”; consequência: a coisa perde sua transcendência e sua opacidade. Em relação à síntese veremos que ela é uma síntese de transição ou de horizonte ou prática. Este é o difícil problema que Merleau-Ponty se coloca: rejeitar tanto o realismo quanto o intelectualismo, afinal, ambos deformam a relação vivida do sujeito da percepção com a coisa. “É preciso que o sujeito perceptivo, sem abandonar seu lugar e seu ponto de vista, na opacidade do sentir, dirija-se para coisas das quais antecipadamente ele não tem a chave, e das quais todavia ele traz em si mesmo o projeto, abra-se a um Outro absoluto que ele prepara no mais profundo de si mesmo” (PhP, 376, 436). Se eu não possuo a chave das coisas é porque eu não coincido com elas inteiramente, mas se eu trago em mim o projeto das coisas é porque a síntese perceptiva não é feita por um sujeito pensante, mas pelo corpo, detentor de uma intencionalidade originária. Ora, aqui, Merleau-Ponty está é interessado em fazer a

---

o paradoxo da percepção e do percebido onde presença-ausência, imanência-transcendência não são contraditórios. Na verdade, este procedimento deixa a arqueologia em uma espécie de cegueira que só percebe um certo concernimento vital (impotente para dar conta de um teleologia verdadeira), e a teleologia fica sem raízes permanecendo, então vidrada na potência irracional da produzir significações (incapaz de assumir os riscos de uma verdadeira arqueologia). Assim, operando circularmente entre a natureza e a consciência, Merleau-Ponty faz valer seu duplo método: por um lado vai em direção àquilo que está em “baixo” (natureza primordial) e, por outro, vai em direção ao “alto” (razão crítica). Ora, a circularidade radical que Merleau-Ponty estabelece entre a atitude natural e a atitude transcendental pode ser lida como constituindo, ao mesmo tempo, um método de leitura e um estilo de pensamento (cf. Robert, F. *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*, Paris, L’Harmattan, 2005, p.59). Ele começa por indicar a naturalidade da atitude natural e o caráter artificial da atitude transcendental: na verdade, o que ele quer fazer é recuperar a atitude fenomenológica no viés da consciência pré-objetiva ou pré-tética.

junção dos opostos.<sup>75</sup> Mas o que significa isto neste contexto? No lado do em si, significa que se a atitude fenomenológica tem algo de recuperável, ela deve ser reencontrada no plano da consciência pré-tética. Do lado do para si, a síntese intelectual da fenomenologia deve ser abandonada por completo, a síntese perceptiva não é uma síntese atual do espírito, ou melhor, não se trata de pôr “ativamente e por uma inspeção do espírito as relações de todos os perfis sensoriais entre si como meus aparelhos sensoriais. É isso que nós exprimimos ao dizer que percebo com meu corpo. A coisa visual aparece quando meu olhar, seguindo as indicações do espetáculo e reunindo as luzes e as sombras que ali estão esparsas, chega à superfície iluminada como àquilo que a luz manifesta. Meu olhar ‘sabe’ aquilo que significa tal mancha de luz em tal contexto, ele compreende a lógica da iluminação” (PhP, 376, 436).<sup>76</sup>

Por fim, ter um corpo é possuir uma “montagem geral”, uma “típica das relações” possíveis com o auxílio da qual podemos assumir qualquer constelação perceptiva. Dito de outro modo, é poder valer-se de uma certa sabedoria sedimentada de todo o mundo. Ou melhor, é ao mesmo tempo se modelar com os aspectos naturais do mundo e retomar o sedimento natural e histórico em prol de um sentido inédito. “Ter um corpo é possuir uma montagem universal, uma típica de todos os desenvolvimentos perceptivos e de todas as correspondências intersensoriais para além do segmento do mundo que efetivamente percebemos. Portanto, uma coisa não é efetivamente dada na percepção, mas interiormente retomada, reconstituída e vivida por nós enquanto ligada a um mundo do qual trazemos conosco as estruturas fundamentais, e de que ela é apenas uma das concreções possíveis” (PhP, 377, 437-38). O sujeito que percebe não abandona seu ponto de vista, mas se dirige às coisas que ele antecipadamente não tem a chave. Ele

---

<sup>75</sup> Após a exclusão do objetivismo reencontramos uma ambigüidade fundamental: tal ambigüidade “não nos impõe a escolha entre, de um lado, o inacabamento do mundo, o mundo em aberto, horizonte mundial, e, de outro, sua existência, sua presença – pois essa ambigüidade se resume à do tempo, que é um meio só acessível se nele ocuparmos uma situação e o apreendermos por meio dos horizontes dessa situação” (Moutinho, L.D.S. *Razão e experiência*, op. cit., p.189-90). Segundo Moutinho, esta ambigüidade fundamental vai “se generalizar”. Mas cabe à análise do tempo mostrá-la como “definitiva” (PhP, 451, 527).

<sup>76</sup> Dizer que o olhar “sabe” é reencontrar a idéia merleau-pontiana de que a percepção desfruta de um “saber habitual do mundo” (PhP, 275, 319), que o filósofo chama também de “ciência sedimentada” (PhP, 275, 319). Mas esta é apenas uma das conseqüências de que não é o sujeito epistemológico que efetua a síntese. Uma vez que a percepção “se beneficia de um trabalho já feito”, ela retoma tal trabalho e o transfigura de acordo com o movimento da expressão. Assim, todo o enigma da coisa percebida enquanto “em-si-para-nós” decorre do duplo movimento de transcendência que caracteriza o paradoxo do ser-no-mundo. A motivação que o mundo me oferece está estreitamente relacionada com a maneira com que as coisas me são apresentadas: “quer se trate do meu corpo, do mundo natural, do passado, do nascimento ou da morte, a questão é sempre saber como posso ser aberto a fenômenos que me ultrapassam e que, todavia, só existem na medida em que eu os retomo e os vivo” (PhP, 487, 417).

traz consigo no seu mais profundo seu projeto, um absoluto que ele prepara dentro de si mesmo. São estas estruturas fundamentais do mundo que o corpo próprio nos dá: sistema de equivalências genérico dado com o corpo próprio. Este sistema nos dá a generalidade do mundo.

Como conciliar estes dois pólos? Será que houve a união prometida entre a coisa (considerada como “Outro absoluto” que o sujeito prepara em sua profundidade) e o sujeito (considerado como produtividade criadora de sentido)? Como compreender que “estamos sempre no pleno, no ser” (PhP, 516, 606) e que a “subjetividade vem romper a plenitude do ser em si, desenhar ali uma perspectiva, ali introduzir o não-ser” (PhP, 481, 564) ? Somente em termos de paradoxo é possível compreender que “o interior e o exterior são inseparáveis. O mundo está inteiro dentro de mim e eu estou inteiro fora de mim” (PhP, 467, 546). As dificuldades aparecerão. Aqui, o que deve ficar claro são as duas dimensões da análise da vida perceptiva, ou melhor, sua ambigüidade fundamental: o lado natural e o lado racional, “a inerência vital e a intenção racional” (PhP, 65, 85). Por um lado, a noção de percepção está diretamente relacionada ao corpo que percebe (natureza em nós) e, por outro, ela é uma intenção de conhecimento (razão). Essas são, grosso modo, as duas abordagens através das quais, na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty pretende ultrapassar a ontologia tradicional. Afinal, ao considerar a percepção, o nosso acesso ao mundo percebido deve ser interpretado como “nosso primeiro contato com o ser” (P II, 22). Em suma, trata-se de reformar a ontologia cartesiana a partir da ambigüidade fundamental do corpo e do mundo ou do “fenômeno paradoxal que nos torna acessível ao ser” (PPCP, 51). Ora, uma vez redefinido o em si e o para si em relação ao corpo, também com relação ao mundo é preciso reconhecer a importância de tal redefinição.<sup>77</sup> No limite, tal redefinição não é eficaz o suficiente porque o filósofo parte do pressuposto fundamental da mistura entre os extremos da ambigüidade. Isto termina implicando uma justaposição ou uma relação puramente exterior.

---

<sup>77</sup> “O mundo, diz Moutinho, *não é* para nós, (o mundo, e não apenas a coisa, já que, por seus horizontes, a coisa envolve o mundo inteiro, de onde ela é tirada), no sentido em que nós produziríamos a síntese do mundo, a significação ‘mundo’, visto que nós *não* constituímos o mundo, a síntese do mundo é feita pelo tempo. Mas, como o mundo se apresenta em um campo de presença, aí ele se manifesta *para nós*. Inversamente, o mundo *não é* em si, no sentido objetivista, como efetivamente em si já que não há mundo que não se manifeste a um sujeito em um presente, já que o mundo é retomado por nós, e é portanto ‘presente’ a nossa percepção. Mas ele é *em si* no sentido em que tem sua unidade sem que nós a tenhamos constituído” (Moutinho, L.D.S. *Razão e experiência*, op. cit., p.189-90).

No capítulo sobre o tempo é que explicitaremos a instância na qual o filósofo pensa conseguir a união ou a resolução de “todos” os problemas. Na análise da temporalidade se matizará o modelo da filosofia da consciência. Será mesmo que a temporalidade nos ajudará a compreender este enigma? Em que medida? Como, enfim, a filosofia da consciência impedia o progresso do projeto? Antes disto, vale a pena investigar a noção de espaço.



# **CAPÍTULO III**

## **O ESPAÇO**

### **Exclusão do prejuízo objetivista**

No início do capítulo sobre o espaço, Merleau-Ponty nos lembra que “a referência da matéria ao mundo nos conduz a uma nova concepção de intencionalidade” (PhP, 281, 327). E é exatamente esta “nova intencionalidade” que o filósofo vai explorar ao examinar a noção de espaço. Ora, o que devemos fazer é, como sempre, evitar a alternativa entre perceber as coisas no espaço ou pensar o espaço como sistema indivisível dos atos de ligação que um espírito constituinte efetuará. Também devemos afastar a oposição entre objeto puro e o sujeito puro, este “face a face” (PhP, 309, 360) que se estabelece entre o sujeito e o objeto de conhecimento. Contra esta concepção gnosiológica, é preciso avançar na investigação da comunhão do sujeito e do mundo tal como nós a encontramos na dimensão pré-objetiva, ou melhor, avançar na investigação de sua intimidade recíproca, e isto contra as “designações abstratas”: trata-se de reencontrar um “único ser em situação” que vê as coisas de um ponto de vista limitado. O espaço nos recorda o fato de que habitamos o mundo com o qual entretemos relações carnis. Portanto, também na análise do espaço devemos evitar as alternativas clássicas: tanto a concepção que o realista faz do espaço quanto a maneira como a consciência constituinte o concebe. Para o primeiro, o espaço é considerado em si, é o espaço espacializado, fora de mim, espécie de continente universal de todos os conteúdos. Aqui, “meu corpo e as coisas, suas relações concretas segundo o alto e o baixo, a direita e a esquerda, o próximo e o distante podem aparecer-me como uma multiplicidade irreduzível” (PhP, 282, 328). Trata-se, então, do espaço físico com “regiões diferentemente qualificadas”. Para o segundo, o espaço se identifica com uma forma *a priori*, um sistema inteligível de repartições, constituindo o espaço espacializante. Nele, descobre-se uma “capacidade única e indivisível de traçar o espaço”: espaço geométrico com dimensões substituíveis. Em ambos os casos é preciso ressaltar que se trata de uma espacialidade de “pura *posição*” distinta da espacialidade de “situação”, na qual encontra-se “o objeto em seu contexto concreto” (cf. PhP, 282, 328) e onde todas as partes do mundo percebido entretêm relações que não são cognitivas, não são relações entre pontos objetivos no espaço objetivo.

Merleau-Ponty quer confrontar estas distinções com a “nossa experiência do espaço”. Afinal, já no plano do saber científico as distinções se embaralham. Ele nos diz que as disciplinas contemporâneas (ciências, pintura, filosofia e psicologia) nos ensinam que “nossas relações com o espaço não são aquelas de um sujeito desencarnado com um

objeto distante, mas as de um habitante do espaço com o seu meio familiar” (C, 22). Assim, se tomamos em particular a psicologia e a geometria contemporâneas, nos damos conta de que a “idéia de um espaço homogêneo oferecido inteiramente a uma inteligência sem corpo” é substituída pela “idéia de um espaço heterogêneo, com direções privilegiadas, que estão em relação com nossas particularidades corporais e com nossa situação de seres lançados no mundo” (C, 23). Trata-se, então, de afastar a alternativa ou perceber as coisas no espaço ou pensar o espaço como sistema indivisível dos atos de ligação que um espírito constituinte efetua ou põe. O espaço não é um meio real (relação de continente a conteúdo que só existe entre objetos), nem lógico (inclusão lógica), onde as coisas se disporiam. Se o espaço é anterior às suas partes, as quais são recortadas nele, é porque ele é o meio através do qual a própria percepção se torna possível. “O espaço não é o ambiente (real ou lógico) em que as coisas se dispõem, mas o meio pelo qual a posição das coisas se torna possível” (PhP, 281, 328).

O capítulo em questão é dividido em quatro partes: a primeira discute “o alto e o baixo”, a segunda, “a profundidade”, a terceira, “o movimento” e a última “o espaço vivido”. Nos três primeiros momentos, a espacialidade originária da existência está em questão: trata-se de compreender que há “*a percepção do espaço*, quer dizer, o conhecimento das relações espaciais entre os objetos e de seus caracteres geométricos que o sujeito desinteressado poderia adquirir” (PhP, 324, 377). No último tópico do capítulo, “o espaço vivido”, tratar-se-á de compreender a variação antropológica ou existencial ao considerar o espaço do sonho, do mito, da loucura. Todos estes espaços se constituem em torno de um núcleo invariante, ou seja, eidético. Aqui, o filósofo faz variar um fenômeno para ver o que é o invariante, o que permanece depois da variação: o que permanece é a própria essência do fenômeno em questão. Poderíamos dizer que se trata de uma maneira de mobilizar a imaginação em proveito do intelecto, isto é, uma variação eidética. Tais espaços nos dizem a verdade arcaica de nossa experiência. Talvez alguém possa objetar que com esta espacialidade antropológica ou selvagem nunca poderemos fundar a espacialidade do objeto. O que o argumento adversário não consegue entrever é que há, sim, uma circularidade entre a descida arqueológica às raízes da nossa existência, “inerência vital”, e a subida teleológica da “intenção racional”. É esta configuração circular entre *arché* e *telos* que forma o perfil do novo conceito de razão que está no horizonte de Merleau-Ponty em sua primeira filosofia. Na verdade, é esta relação circular entre estes dois pólos extremos da percepção que

Merleau-Ponty chama de ambigüidade (cf. P II, 330). Mas é importante ressaltar que o filósofo, ao que parece, nunca foi tão longe na descrição da desrazão. Dito de outro modo, a teleologia racional nunca correu tanto risco de perder sua simetria com a descida arqueológica às raízes de nossa existência como neste capítulo sobre o espaço.

### **O alto e o baixo**

É pela compreensão da existência das orientações espaciais que se torna possível entender, entre outras categorias, “o alto” e “o baixo”. A orientação espacial não é dada com os conteúdos, nem constituída por uma atividade do espírito. A experiência do espaço se funda em uma unidade que é completamente distinta da síntese do tipo intelectual e deve, então, ser considerada “antes de toda elaboração nocional”. Por um lado, o mundo e o espaço orientado não podem ser considerados como “dados com os conteúdos da experiência sensível ou com o corpo em si” (psicologia empirista que trata da percepção do espaço como recepção em nós de um espaço real – a orientação fenomenal dos objetos como um reflexo de sua orientação no mundo). Por outro, devemos evitar as abstrações de uma psicologia do tipo intelectualista, onde o mundo e o espaço orientado seriam exclusivamente para nós. Permanecendo “aquém do problema do espaço orientado”, tanto o empirista quanto o intelectualista, “não podem nem mesmo colocar a questão”. Para fazer a experiência do espaço antes da elaboração nocional, Merleau-Ponty vai examinar nossa experiência do “alto” e do “baixo”. Ele apresenta, como argumento, a experiência de Stratton (cf. PhP, 282-83, 329-30).

Nesta experiência, o empirista se questiona, uma vez que a imagem em si do mundo está invertida, como ela pode apurar-se para o sujeito. Já o intelectualista nem mesmo admite que a imagem do mundo esteja invertida. Como dar conta da percepção efetiva do espaço? A interpretação dada tradicionalmente é insuficiente: não podemos compreendê-la nem pela simples consideração dos conteúdos, nem pela consideração de uma atividade pura de ligação, atividade espiritual constituinte. A “terceira espacialidade” que interessa Merleau-Ponty “não é nem a das coisas no espaço, nem a do espaço espacializante e que, desse modo, escapa à análise kantiana e é pressuposta por ela”. O filósofo nos diz que “precisamos de um absoluto no relativo”, ou seja, “de um espaço que não escorregue nas aparências, que se ancore nelas e se faça solidário a elas, mas que, todavia, não seja dado com elas à maneira realista e possa, como o mostra a experiência de Stratton, sobreviver à subversão das aparências. Precisamos investigar

a experiência originária do espaço para aquém da distinção entre forma e conteúdo” (PhP, 287, 334).<sup>78</sup> Para desenhar o perfil do espaço existencial com mais clareza é que Merleau-Ponty vai tratar da questão do “nível espacial” e dos “pontos de ancoragem” espacial. E para isto ele lança mão de uma outra experiência, só que agora extraída dos trabalhos de Wertheimer (cf. PhP, 287-88, 334-35).

Mas o que é exatamente esse “*nível espacial*” que se precede a si mesmo? Ora, toda a constituição de um nível espacial supõe “preestabelecido um outro nível”; trata-se de “pontos de ancoragem”: “a partir do ambiente de um certo espaço ao qual eles devem sua estabilidade, convidam-nos a construir outros”. Dada esta experiência, aquilo que chamamos “alto” e “baixo” não são simples nomes que designariam uma orientação em si dos conteúdos sensoriais. Como compreender tal experiência? Em primeiro lugar, temos a fase das oscilações das antigas verticais válidas antes da experiência; aqui, o quarto parece como oblíquo. Em seguida, tudo muda, o sujeito da experiência se projeta de um só golpe no domínio da nova vertical, há aí uma transposição global, a imagem se restabelece em uma nova vertical. Mas o que importa para a orientação do espetáculo não é o corpo objetivo, ou seja, o corpo considerado como coisa no espaço objetivo. O corpo para o qual o espaço é orientado é “um corpo virtual cujo ‘lugar’ fenomenal é definido por sua tarefa e por sua situação. Meu corpo está ali onde ele tem algo a fazer” (PhP, 288, 336). Acontece que o campo de ações possíveis desenha para o corpo um “habitat possível”. Estabelece-se, agora, uma estreita correlação entre o espaço virtual e o corpo virtual. Há, aqui, um deslocamento: “o corpo virtual desloca o corpo real a tal ponto, que o sujeito não se sente mais no mundo em que efetivamente está, [...] ele habita o espetáculo”, ou melhor, o corpo virtual habita um mundo virtual. Somente aí há oscilação do nível espacial e se estabelece uma nova posição. “Portanto, [esse corpo virtual] é uma certa posse do mundo por meu corpo, um certo *poder* de meu corpo sobre o mundo” (PhP, 289, 337).

Avancemos um pouco mais na análise destes dois momentos: em primeiro lugar, os conteúdos sensoriais desempenham um papel, momento em que a vertical é solidária

---

<sup>78</sup> Na concepção merleau-pontiana da consciência engajada no corpo próprio como ser-no-mundo, o espaço e o tempo não são formas *a priori* da sensibilidade como em Kant (as formas puras pelas quais nos são dados objetos na experiência possível). Eles são, sim, atributos da consciência intencional que dá sentido ao espaço e ao tempo vivido. O espaço vivido não é o meio objetivo onde as coisas estão dispostas, mas o meio humano através do qual torna-se possível a nossa posição das coisas. Dizer que o ser é situado é afirmar a existência, aquém do eu pensante, de um outro sujeito para o qual o mundo existe antes e que marca seu lugar. Trata-se do corpo, sistema de funções anônimas (neuro-fisiológicas) que me faz aderir ao mundo e que me ensina como me comportar nele.

aos conteúdos sensíveis; em segundo, a iniciativa do sujeito que percebe impõe um sistema espacial em um ato global. Em suma, há o momento da proposição do real em que a vertical está nas coisas e o momento da ação do sujeito como potência de projetar dimensões. É neste segundo momento que o corpo efetivo coincide com o corpo virtual, o qual é exigido pelo espetáculo efetivo, que, por sua vez, coincide com o ambiente em que o corpo se projeta em torno de si. O corpo virtual “se instala quando, entre meu corpo enquanto potência de certos gestos, enquanto exigência de certos níveis privilegiados, e o espetáculo enquanto convite aos mesmos gestos e teatro das mesmas ações, se estabelece um pacto que me dá um usufruto do espaço assim como dá às coisas potência direta sobre meu corpo. [...] Tudo nos reenvia às relações orgânicas entre o sujeito e o espaço, a esse poder do sujeito sobre seu mundo que é a origem do espaço” (PhP, 289-91, 337-38).

O que interessa compreender é a relação entre o sujeito que possui um certo poder (*prise*) sobre o mundo e o mundo propriamente dito que exerce uma potência direta sobre o corpo fenomenal. O conceito de poder recusa sua interpretação como aquilo que é simplesmente apanhado por nossa mão. O que ele quer exprimir é um diálogo, uma negociação, um comércio entre o corpo e o mundo. Mas não se trata, bem entendido, da constituição de um nível espacial que seria apenas um dos meios da constituição de um mundo pleno. “Meu corpo tem poder sobre o mundo quando minha percepção me oferece um espetáculo tão variado e tão claramente articulado quanto possível, e quando minhas intenções motoras, desdobrando-se, recebem do mundo respostas que esperam. Esse máximo de nitidez na percepção e na ação define um *solo* perceptivo, um fundo de minha vida, um ambiente geral para a coexistência de meu corpo e do mundo” (PhP, 289-90, 337). Somente estas noções de nível espacial e do corpo como sujeito habitante do espaço permitem compreender as experiências que Merleau-Ponty analisa.

Com Merleau-Ponty estamos, em relação a este ponto, muito distantes do discurso husserliano, afinal, para o filósofo francês não se trata de recorrer a uma fenomenologia da razão para dar conta do sentido da realidade e da constituição do objeto, ou seja, da relação entre a consciência e a objetividade. O que se deve ressaltar é que, ao contrário do sujeito constituinte que parte de princípios *a priori*, devemos colocar a tônica no sujeito instituinte que tem um poder sobre um mundo que lhe escapa. Para Merleau-Ponty, se permanecemos distantes do próprio fenômeno da

percepção como fazem o empirista e o intelectualista, perdemos o próprio fenômeno. Ora, trata-se de “aderir” (PhP, 34, 53) a tal fenômeno, ou melhor, tornar-se presente ao próprio fenômeno da percepção em estado nascente. Grosso modo, poderíamos dizer que insistir na instituição em contraste com a constituição significa que, de certa maneira, não abandonamos completamente o sentido do movimento da constituição, mas que acrescentamos a ela nada mais do que a contingência. Há retomada e assunção dos níveis espaciais oferecidos pela percepção. Para quem se situa “no interior da percepção”, ou seja, para quem tem um corpo, é indispensável reconhecer que a constituição de um nível espacial sempre supõe como dado um outro nível, “que o espaço sempre se precede a si mesmo”. Mas será que com isto estamos destinados ao fracasso? Não haveria um espaço considerado como primordial? Na verdade, há algo a mais neste movimento de retomada e assunção dos níveis precedentes do espaço. A constatação de retomada do espaço no interior dele próprio “nos ensina a essência do espaço e o único método que permite compreendê-lo. É essencial ao espaço estar sempre ‘já constituído’, e nunca o compreenderemos retirando-nos em uma percepção sem mundo” (PhP, 291, 339).

Para Merleau-Ponty, a própria “existência é espacial”, afinal, “nosso corpo não tem poder sobre o mundo em todas as posições”; mais ainda, a coexistência do corpo com o mundo “polariza a experiência e faz surgir uma direção”. Ora, estas observações não constituem um caráter fortuito ou acidental da relação do corpo com o mundo. “A experiência perceptiva nos mostra, ao contrário, que [tais fatos] estão pressupostos em nosso encontro primordial com o ser, e que ser é sinônimo de ser situado” (PhP, 291, 339). Assim, “todo ser concebível” se relaciona com o mundo percebido, o qual “só é apreendido pela orientação”. A pergunta pelo “nível de todos os níveis” é, portanto, descabida. Por quê? Em primeiro lugar, porque não há mais motivos para fundar o espaço. Em segundo, porque tal nível primordial “está no horizonte de todas as nossas percepções, mas em um horizonte que por princípio nunca pode ser alcançado ou tematizado em sua percepção expressa”. Assim, para descobrirmos os níveis em que vivemos é preciso “lançarmos a âncora em algum ‘ambiente’ que se propõe a nós”; tal ambiente “só é espacialmente definido para um nível previamente dado”. Nossas experiências devem ser reportadas, todas elas (e somente assim elas são transmitidas), a uma “espacialidade já adquirida”. O estudo da percepção deve descobrir o sujeito da percepção já operando em um mundo.

“É preciso que minha primeira percepção e meu primeiro poder sobre o mundo me apareçam como a execução de um pacto mais antigo concluído entre X e o mundo em geral, que minha história seja a seqüência de uma pré-história da qual ela utiliza os resultados adquiridos, minha existência pessoal seja a retomada de uma tradição pré-pessoal. Há portanto um sujeito abaixo de mim, para quem existe um mundo antes que ali eu estivesse, e que marcava lá o meu lugar. Esse espírito cativo ou natural é o meu corpo, não o corpo momentâneo que é o instrumento de minhas escolhas pessoais e se fixa em tal ou tal mundo, mas o sistema de ‘funções’ anônimas que envolvem qualquer fixação particular em um projeto geral. E essa adesão cega ao mundo, esse prejuízo em favor do ser não intervém apenas o começo de minha vida. É ele que dá seu sentido a toda percepção ulterior do espaço, ele é recomeçado a cada momento. O espaço e, em geral, a percepção indicam no interior do sujeito o fato de seu nascimento, a contribuição perpétua de sua corporeidade, de uma comunicação com o mundo mais velha que o pensamento. Eis por que eles obstruem a consciência e são opacos para a reflexão” (PhP, 291-94, 339-42).

Segundo Bimbenet, o deslizamento dos níveis espaciais acarreta experiências (a experiência intelectual da desordem, a experiência vital da vertigem e da náusea) que são “a consciência e o horror de nossa contingência”. Todavia, o que se reassume a cada nível espacial é o liame entre o corpo e o mundo – o pacto, a pré-história, a tradição pré-pessoal. Não podemos ir além da ancoragem nativa do corpo no seu meio de vida. O espaço está assentado na nossa contingência, ele está suposto em toda a observação e lhe é essencial estar “já constituído”.

Para Bimbenet, o pacto natural que liga o corpo a seu mundo se revelará, finalmente, uma espécie de “imagem tranquilizadora”, “um mito fundador”: ou seja, uma narrativa imaginária de um momento imemorial que serve para resolver tensões e que se prolonga indefinidamente sempre encontrando novas roupagens para exprimir-se. Através deste mito fundador se formula “o que em toda percepção se atesta sob a forma de um paradoxo, que nós conhecemos o mundo antes de todo conhecimento expresso, por uma forma de comunicação muda que é a origem imemorial de toda percepção”.<sup>79</sup> A metáfora do pacto revela, então, uma atividade instituinte do corpo, o qual institui suas dimensões. Tal metáfora nos mostra uma espécie de contrato, ou melhor, uma solidariedade entre o corpo próprio e o mundo percebido – comunicação do corpo com o mundo que é mais velha do que o pensamento. A imagem do pacto suscita um horizonte de “harmonia” entre o corpo e o mundo. Esta “harmonia” é, no limite, uma certeza não-questionada. Trata-se de uma “harmonia postulada” que seria um ponto cego na doutrina da percepção. Esta postulação de uma “harmonia” garantiria a circularidade e a correspondência entre a estrutura do esquema corporal e a estrutura do mundo percebido. Todas estas metáforas – pacto, contrato – que narram situações de comunhão profunda e imemorial nos contam “explicitamente a intimidade nativa do

---

<sup>79</sup> Bimbenet, É. *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004, p.179.



corpo e do mundo, elas implicam ao mesmo tempo, no mais profundo da natureza, mas sem o dizer, o horizonte racional de direito”.<sup>80</sup> Daí elas não passarem de uma imagem “tranqüilizadora”, imagem que se garante por uma espécie de “contrabando lexical” no intuito de assegurar “a ultrapassagem da vida no espírito”.

## A profundidade

Já analisamos, anteriormente, a originalidade do espaço corporal.<sup>81</sup> Ora, o corpo fenomenal é espacial, o que não significa que ele esteja “dentro” do espaço como um objeto dentro de uma caixa. Ele é espacial no sentido em que ele é, antes de tudo, situado e orientado. Aliás, é isto que testemunha o fenômeno da profundidade ou da “distância vivida”. Agora, ao analisarmos o espaço do mundo, trata-se de aprofundar a discussão sobre a continuidade do capítulo sobre o espaço do corpo. O que é a profundidade enquanto dimensão espacial? Em princípio, ela é negada pela filosofia clássica, já que está presa ao prejuízo do ser determinado. “As concepções clássicas concordam em negar que a profundidade seja visível” (PhP, 294, 343). Berkeley, por sua vez, mostra que a profundidade “não poderia ser dada à visão por não poder ser registrada, já que nossas retinas só recebem uma projeção sensivelmente plana do espetáculo. [...] [Para Berkeley] a profundidade não pode ser vista porque ela não se desdobra sob nosso olhar e só lhe aparece abreviadamente” (PhP, 294, 343). Em relação ao intelectualismo, é compreensível que a profundidade não se desdobre diante de nosso olhar, afinal, “é por uma razão de princípio que a profundidade não é visível”. Supondo que a impressão sensorial pudesse nos afetar, ela só seria uma “multiplicidade em si a ser percorrida”. Conclusão do intelectualista: não percebemos as categorias espaciais, elas só podem ser pensadas e só aparecem para o sujeito que efetua a síntese. E Merleau-Ponty resume o prejuízo em comum do intelectualismo e do empirismo como o

---

<sup>80</sup> Id., *ibid.*, p.202.

<sup>81</sup> Vale lembrar que Merleau-Ponty reporta a constituição primordial do mundo pelo corpo ao problema da passividade. Ora, a consideração do corpo próprio no problema da percepção modifica amplamente a concepção do que é o sujeito e o objeto considerados classicamente. Esta modificação, a ontologia do último período se encarregará de tirar as suas mais vastas consequências. Todavia, elas são solidárias de três conceitos que são decisivos desde 1945: o esquema corporal, a espacialidade originária e a motricidade (cf. Da Silva-Charrak, C. *Merleau-Ponty. Le corp set le sens*, Paris, Puf, 2005). O esquema corporal permite o filósofo distinguir dois tipos de espacialidade: a de posição e a de situação, a qual caracteriza o corpo próprio e define uma espécie de espacialidade originária que funda a própria condição do espaço objetivo. Enfim, a relação do corpo próprio ao espaço não é possível senão no movimento. Em *O visível e o invisível* a motricidade está no centro da experiência perceptiva que, por sua vez, está estreitamente ligada à linguagem.

mesmo “recalque da experiência efetiva”: “a profundidade é tacitamente assimilada à *largura considerada de perfil*, e é isso que a torna invisível” (PhP, 295, 343). Em outras palavras, no espaço euclidiano – espaço homogêneo – a profundidade é, para mim, o que a largura é para uma testemunha cujo olhar estaria orientado perpendicularmente ao meu. Ora, Berkeley argumenta, no dizer de Merleau-Ponty, da seguinte forma: a profundidade é uma “justaposição de pontos comparáveis à largura”; e o problema consiste que o sujeito se encontra “mal situado para vê-la”. Ele a veria se estivesse no lugar de um “espectador lateral”. “O que torna a profundidade invisível para mim é precisamente aquilo que, para o espectador a torna visível sob o aspecto da largura: a justaposição de pontos simultâneos em uma única direção, que é a de meu olhar” (PhP, 344, 295). O resumo do argumento de Berkeley pode ser feito assim: a profundidade declarada invisível “é uma profundidade já identificada à largura”.

Classicamente, a análise da profundidade toma por evidente um trabalho constitutivo que se trata, segundo Merleau-Ponty, de “retraçar as fases”. Ora, classicamente considerada, a profundidade exige um sujeito a-cósmico, ou melhor, um sujeito que tenha abandonado seu lugar, “seu ponto de vista sobre o mundo, e se pense em uma espécie de ubiqüidade”. “Para Deus, que está em todas as partes, a largura é imediatamente equivalente à profundidade. O intelectualismo e o empirismo não nos dão um relato da experiência humana do mundo: eles dizem o que Deus poderia pensar dela. E sem dúvida é o próprio mundo que nos convida a substituir as dimensões e pensá-lo sem ponto de vista” (PhP, 295-96, 344). Há, portanto, uma evidência não questionada, um pressuposto, que é compartilhado pelo senso comum e pelas seitas supostamente contrárias: profundidade e largura se equivalem. Em suma, todos esquecem a “originalidade da profundidade”. A solução proposta por Merleau-Ponty vai no sentido da investigação genealógica do ser a partir das aparências. Ele se preocupa em “descrever o fenômeno do mundo, quer dizer, seu nascimento para nós, em que os outros só aparecerão mais tarde, em que o saber e, particularmente, a ciência ainda não reduziram e nivelaram a perspectiva individual. É através dela, é por ela que devemos ter acesso a um mundo” (PhP, 296, 344-45). E mais uma vez nos deparamos com o prejuízo do mundo que faz com que a consciência caminhe teleologicamente ao determinado, do pré-objetivo ao objeto, sem retraçar a história da constituição do objeto, seu processo em trânsito permanente em vias de se fazer, instalando-se no

resultado de tal processo, a saber, o objeto constituído ou em si. Mais do que qualquer outra dimensão do espaço, a profundidade

“nos obriga a rejeitar o prejuízo do mundo e a reencontrar a experiência primordial onde ela brota; entre as dimensões, ela é, por assim dizer, a mais ‘existencial’, porque – é isso que há de verdadeiro no argumento de Berkeley – ela não se indica no próprio objeto, evidentemente ela pertence à perspectiva e não às coisas; portanto, ela não pode nem ser extraída destas, nem ser posta nelas pela consciência; ela anuncia um certo elo indissolúvel entre as coisas e mim, pelo qual estou situado diante delas, enquanto a largura pode, à primeira vista, passar por uma relação entre as próprias coisas, em que o sujeito perceptivo não está implicado. Reencontrado a visão da profundidade, quer dizer, uma profundidade que ainda não está objetivada e constituída de pontos exteriores uns aos outros, ultrapassaremos mais uma vez as alternativas clássicas e precisamos a relação entre o sujeito e o objeto” (PhP, 296, 345).

Em outras palavras, trata-se, com Merleau-Ponty, de não esquecer a gênese do objeto em benefício de seu resultado teleológico, afinal, como vimos, é o próprio mundo que nos convida a tratá-lo sem ponto de vista e fazer a equivalência entre a profundidade e a largura, o que significa esquecer a originalidade da profundidade em prol de um “pensamento obcecado pelo mundo e pelo objeto”. Mas, ao retrair a genealogia do ser, devemos adotar uma postura de alguém que age como se ainda não soubesse nada sobre o mundo objetivo e descrever o fenômeno do mundo, ou seja, seu nascimento para nós do interior do campo fenomenal em que nem o outro, nem a ciência, ainda não reduziram e não nivelaram a experiência individual. É este mundo fenomenal que deve ser descrito, mas é somente no interior do campo fenomenal que temos acesso a ele. Para o filósofo, trata-se de reconhecer que “a percepção é a iniciação ao mundo” (PhP, 297, 346) e que para descrever as dimensões espaciais devemos interpretá-las “tais como nós as apreendemos do interior” (PhP, 298, 347), e não “tais como o saber científico as conhece”. Dito de outro modo, considerada classicamente a profundidade pressupõe um sobrevôo que desconhece sua imanência ao visível. Desencarnada, a profundidade passa a possuir a consistência de um conceito.

Vejamos como, segundo Merleau-Ponty, se dá a percepção de um objeto em profundidade. Tomemos, por exemplo, um cubo. Na percepção de um objeto como o cubo, apenas um lado me aparece de cada vez, tal lado me é dado como quadrado, outro como losângulo e etc. Ora, em princípio, trata-se de reconhecer que “a profundidade nasce sob meu olhar porque ele procura ver *alguma coisa*. Mas qual é este gênio perceptivo operando em nosso campo visual, que tende sempre ao mais determinado? Não retornamos ao realismo? [...] Não falamos como o associacionismo?” (PhP, 304, 354-55). É certo que a visão envolve uma associação, mas é certo também que não se trata simplesmente de uma ação causal, mas de uma “apreensão em conjunto”. A

apreensão de um dos lados do cubo é indicada ou recomendada pelo próprio fenômeno. Não se trata, em absoluto, de uma “inspeção do espírito”, mas de uma “inspeção do olhar, quer dizer, meu ato não é originário ou constituinte, ele é solicitado ou motivado” (PhP, 305, 356). Se se quiser saber qual é o “gênio perceptivo” que opera em nosso campo visual, será preciso compreender que na percepção normal, “o sentido do percebido me aparece como instituído nele e não como constituído por mim, e o olhar como uma espécie de máquina de conhecer, que apreende as coisas por onde elas devem ser apreendidas para se tornarem espetáculo, ou que as recorta segundo suas articulações naturais” (PhP, 305, 355). Ou melhor, o “gênio perceptivo” consiste em antecipar o fim, o qual não é dado no início como no caso de uma significação já instituída. Mas se esta idéia de “gênio perceptivo” antecipa um fim, tal gênio também retém uma experiência, ou melhor, o sentido do instituído aparece “instituído nele” (PhP, 305, 355). O que é preciso afastar em relação à percepção da profundidade é seu caráter artificial de coisa construída. Mas a idéia de “gênio perceptivo” não deve sugerir uma produção de significações indefinida a partir do nada. Tal “gênio perceptivo” opera da mesma maneira que alguém que decifra uma charada: a resposta está implicada nos próprios termos de sua formulação. Afinal, se ele antecipa sua resolução é porque o sujeito que decifra a charada não foi buscar alhures o seu significado, o sentido está já ali, instituído ou engastado entre os termos de sua elaboração.

Mas voltemos a percepção do cubo. Ora, “toda fixação é sempre fixação de algo que se oferece a ser fixado”; “quando fixo a face ABCD do cubo, isso não quer dizer apenas que a faço valer como figura e como mais próxima de mim do que a outra face; em uma palavra, que organizo o cubo”. Mas então é o próprio olhar que me aparece como este “gênio perceptivo abaixo do sujeito pensante, que sabe dar às coisas a devida resposta que elas esperam para existirem diante de nós” (PhP, 305, 356). Se quisermos saber o que é ver um cubo temos que ter o cuidado de afastar, ao mesmo tempo, o empirismo e o intelectualismo. O empirismo nos dirá que ver o cubo é “associar ao aspecto efetivo do desenho uma série de outras aparências, aquelas que ele oferecia visto de mais perto, visto de perfil, visto de diferentes ângulos”. “Mas”, argumenta Merleau-Ponty, “quando vejo um cubo, não encontro uma percepção da profundidade que as torna possíveis e que não resulta delas. Qual é então este ato único pelo qual apreendo a possibilidade de todas as aparências?” (PhP, 305, 356). Questão que dá a vez de resposta ao intelectualista, afinal, ver o cubo para ele consiste em que “é o

pensamento do cubo [que se dá] enquanto sólido formado por seis faces iguais e por doze arestas iguais que se cruzam em ângulo reto – e a profundidade é apenas a coexistência das faces e das arestas iguais”. Novamente incorremos no mesmo erro: apresentar como “definição da profundidade aquilo que é apenas uma conseqüência dela”. A definição do cubo enquanto “seis faces e doze arestas iguais” é insuficiente, afinal, “essa definição não tem nenhum sentido sem a profundidade”. É a profundidade a condição de realidade de tal definição, além de ser ela que faz com que as faces e as arestas do cubo apareçam como coexistindo entre si. Mas então qual é o ato que corrige as aparências? Não é o pensamento, mas é o próprio “investimento do objeto por meu olhar que o penetra” e o anima, fazendo valer a coexistência das faces do cubo. “Essa presença simultânea a experiências que todavia se excluem, essa implicação de uma na outra, essa contração em um único ato perceptivo de todo um processo possível fazem a originalidade da profundidade, ela é a dimensão segundo a qual as coisas ou os elementos das coisas se envolvem uns aos outros, enquanto a largura e a altura são as dimensões segundo as quais eles se justapõem” (PhP, 306, 357).

Antes de explicitar a relação do eu com as coisas na profundidade, vale observar que os pretensos signos da profundidade são, na verdade, motivos. Sem entrar na análise da convergência e da grandeza aparente, resumamos as conclusões de Merleau-Ponty. Ora, não temos da convergência e da grandeza aparente uma “experiência *expressa*” (operada por um ego), mas, sim, uma “experiência não-tética”: elas não são nem signos, nem causas da profundidade. Trata-se de retomar algumas conseqüências daquele conceito fluido e circular desenvolvido por Husserl: a motivação. Assim, a convergência e a grandeza aparente estão “presentes na experiência da profundidade assim como o motivo, mesmo quando não está articulado e posto à parte, está presente na decisão”. Mas o que é um motivo? “O motivo é um antecedente que só age por seu sentido, e é preciso acrescentar que é a decisão que afirma esse sentido como válido e que lhe dá sua força e sua eficácia. Motivo e decisão são dois elementos de uma situação: o primeiro é situação enquanto fato, o segundo a situação assumida. [...] A relação do motivante ao motivando é recíproca” (PhP, 299-300, 348-49). E se ainda assim tal relação parecer muito obscura, o exemplo dado pelo filósofo pode trazer algum esclarecimento. Quando dizemos que uma viagem é motivada é porque ela “tem sua origem em certos fatos dados, não que esses fatos por si sós tenham a potência física de produzi-la, mas enquanto eles oferecem razões para empreendê-la”. Assim, a

convergência, a grandeza aparente e a distância estão relacionadas graças à relação de motivação que exclui a relação de causalidade. Tais fenômenos devem ser lidos uns nos outros, eles “se simbolizam ou se significam naturalmente”, e “são os elementos abstratos de uma situação e, nesta, são sinônimos uns dos outros”.

A percepção se dirige às coisas e não a um conteúdo de consciência. Quando se pergunta com que diâmetro vemos as coisas, “não posso responder à questão enquanto conservo os dois olhos abertos. Espontaneamente fecho um olho, tomo um instrumento de medida, por exemplo um lápis que seguro com o braço estendido, e marco no lápis a grandeza interceptada” da coisa em questão. Mas o que acontece quando faço isto? Ora, eu não só “reduzi a perspectiva percebida à perspectiva geométrica”, eu não só “mudei as proporções do espetáculo”, eu não só “diminuí o objeto se ele está distante”, eu não só “o aumentei se ele está próximo”: “é preciso dizer antes, que desmembrando o campo perceptivo, isolando [a coisa], pondo-a por si mesma, fiz a grandeza manifestar-se naquilo que até então não a comportava” (PhP, 301, 351). Se se trata de um pintor trabalhando na construção de um quadro segundo a perspectiva clássica, ou seja, quando ele pinta apenas uma representação convencional do que ele vê, estamos verdadeiramente afastados do mundo tal como ele se apresenta na experiência vivida. Em outras palavras, ele dá do objeto pintado apenas seu aspecto convencional, eles estão à distância e o espectador os observa quase que de maneira a-temporal. Ora, através da deformação perspectiva oferecida pela pintura contemporânea – deformações que não são expressamente dadas – temos o próprio objeto. A profundidade, por sua vez, é essa própria “intenção” que não põe nem a projeção da perspectiva, nem a coisa dita “verdadeira”. O que poderia parecer “erros de perspectivas” é, para o pintor que se encontra em contato com o mundo da percepção, “o próprio estilo da experiência perceptiva”: em pinturas como as de Cézanne, as diferentes partes do quadro são vistas de pontos de vistas diferentes, o que dá, “ao olhar atento, o sentimento de um mundo onde jamais dois objetos não são vistos simultaneamente, onde, entre as partes do espaço, se interpõe sempre a duração necessária para trazer nosso olhar de uma a outra, onde o ser não é dado, mas aparece ou transparece através do tempo” (C, 21). A profundidade é, em casos como estes, a “dimensão que nos dá a coisa [...] repleta de reservas, realidade inesgotável” (Pens, 117). “Entretanto”, pergunta Merleau-Ponty, “um homem a duzentos passos não é *menor* que um homem a cinco passos?”. O que aconteceu? Ora, tal homem “se torna menor se eu o isolo do contexto percebido e meço

a grandeza aparente. De outra maneira, ele não é nem menor, aliás nem igual em grandeza: ele está aquém do igual e do desigual, ele é *o mesmo homem visto de mais longe*” (PhP, 302, 351-52). Mais uma vez reaparece a questão do poder (*prise*) prático do corpo sobre o mundo, afinal, se algo me aparece grande ou pequeno “é apenas em relação a um certo ‘alcance’ de nossos gestos, a um certo ‘poder’ do corpo fenomenal sobre a circunvizinhança” (PhP, 308, 359). Reencontramos, aqui, a solidariedade entre o corpo e o mundo, mas isto, sob a condição de que tenhamos restituído ao objeto sua realidade inesgotável e ao mundo sua espessura própria. Só assim podemos compreender que possa haver um poder do corpo sobre o mundo. A que pertence a profundidade? Ela pertence às nossas perspectivas sobre as coisas, “a profundidade revela imediatamente o elo do sujeito ao espaço” (PhP, 309, 360). É agora que devemos mostrar a relação entre a profundidade e o perspectivismo da fenomenologia, aliás, a vida perceptiva desenrola-se em variáveis e distintos pontos de vista.

Em *A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty diz que “minha percepção é como um feixe de luz que revela os objetos aí onde eles estão e manifesta sua presença latente. Que eu próprio me perceba ou que eu considere um outro sujeito que percebe, parece-me que o olhar ‘se põe’ sobre os objetos e os lança à distância, como o exprime bem o uso latim de ‘lumina’ para designar o olhar” (SC, 200). Ora, se recorro à experiência imediata das coisas ou ao plano da consciência imediata, sou forçado a compreender cada uma das coisas segundo seus aspectos. Trata-se, aqui, do conhecimento por “perfis” (*Abschattungen*), isto é, o perspectivismo que se expressa na percepção. Com efeito, ele não é um acidente ou uma imperfeição relativa ao meu corpo e ao seu ponto de vista próprio, não se trata de uma “degradação da consciência que seria de um só golpe a totalidade dos aspectos possíveis do objeto”. O conhecimento perceptivo – por perfis – quer dizer que nunca podemos perceber por inteiro o objeto, já que somente uma de suas faces pode me ser dada. No exemplo da percepção do cubo seria o mesmo que dizer que nunca percebemos todas as faces do cubo de uma só vez, mas que os lados que não posso ver estão ali presentes, e eu posso apreendê-los como presentes a seu modo. Eles estão em minha circunvizinhança. Ora, a unidade da coisa só pode me ser dada nesta espécie de conhecimento por perfis, ou melhor, no perspectivismo da percepção, já que cada aspecto da coisa anuncia e prescreve um horizonte latente de outros aspectos inesgotáveis. Não posso simplesmente dizer que ao

olhar o cubo apreendo-o tal como o geômetra o define. Não é isto que ensina a percepção efetiva.

“A perspectiva não me aparece como uma deformação subjetiva das coisas, mas, ao contrário, como uma de suas propriedades, talvez sua propriedade mais essencial. É ela justamente que faz com que o percebido possua nele mesmo uma riqueza escondida e inesgotável, que ele seja uma ‘coisa’. [...] O perspectivismo é, antes de tudo, não sofrido, mas conhecido como tal. Longe de introduzir na percepção um coeficiente de subjetividade, ele lhe dá, ao contrário, a garantia de comunicar com um mundo mais rico do que aquilo que conhecemos dele, quer dizer, com um mundo real” (SC, 201).

Por que o fato de a coisa aparecer por perfis é uma propriedade essencial das coisas percebidas? A resposta deve ser encontrada nas expressões que Merleau-Ponty usa para qualificar o percebido: ele possui uma “riqueza escondida e inesgotável”. Os perfis das coisas não revelam um conhecimento direto das aparências sem nenhum valor, eles se dão como “manifestações” (*Erscheinung*) das próprias coisas e não como verdades comprovadas pelas ciências. Há, portanto, uma relação paradoxal dos aspectos com a própria coisa, das manifestações com o que se manifesta para elas e para além delas. Esta “relação é original e funda de maneira especial uma consciência da realidade” (SC, 202). O aspecto perspectivo das coisas não se dá em uma consecução de estados de consciência, nem em uma organização lógica do pensamento. Para dar conta da percepção, não basta nem o primeiro, nem o segundo, já que o primeiro “é uma relação exterior, enquanto os aspectos perspectivos da coisa são representativos uns dos outros”, e o segundo “porque supõe um espírito em posseção de seu objeto, enquanto que minha vontade é sem ação direta sobre o desenrolar das perspectivas percebidas e que sua multiplicidade concordante se organiza a partir de si mesma” (SC, 202). Como fazer justiça à nossa experiência imediata das coisas? Seria preciso, ao mesmo tempo, combater em duas frentes e afirmar,

“contra o empirismo, que elas estão além de suas manifestações sensíveis e, contra o intelectualismo, que elas não são unidades da ordem do juízo e que elas se encarnam em suas aparições. As ‘coisas’ na experiência ingênua são evidentes como *seres perspectivos*: lhes é essencial ao mesmo tempo se oferecer sem meio interposto e de se revelar somente pouco a pouco e nunca completamente; elas são mediatizadas por seus aspectos perspectivos, mas não se trata de uma mediação lógica, já que elas nos introduzem a sua realidade carnal; eu apreendo em um aspecto perspectivo, do qual eu sei que ele não passa de um de seus aspectos possíveis, a coisa mesma que o transcende. Uma transcendência, todavia, aberta à minha consciência, é a própria definição da coisa tal qual ela é visada pela consciência ingênua” (SC, 202).

Voltemos ao capítulo sobre o espaço e ao parágrafo sobre a profundidade. Ora, para descrever a grandeza aparente e a convergência, não basta recorrer ao saber científico, mas é preciso apreender tais fenômenos do interior e não isolá-los de seu contexto percebido. Do ponto de vista da perspectiva geométrica, podemos dizer que há uma domesticação objetivante que tenta captar um fenômeno que é invisível. Como



restituir, neste caso, a profundidade antes de sua captação ou sua identificação com a largura? Como retornar à profundidade em estado nascente? Para o filósofo há um olhar qualitativo que é mais velho do que o olhar inventado no século XV, precisamente, aquele da perspectiva clássica. Como vemos a profundidade a partir deste ponto de vista? Argumenta-se que a vemos graças a um duplo movimento: o movimento aparente e o da convergência dos olhos. Ou seja, por um lado, signos intelectuais que o espírito interpreta (geometria natural) e, por outro, as causas empíricas que são produzidas pelo determinismo biológico. Em suma, signo constituinte e causa cega. Também aqui Merleau-Ponty recusa a alternativa clássica: os índices e as causas pertencem a uma experiência de uma consciência pré-objetiva. Seja como for, o fenômeno da grandeza aparente e o fenômeno da distância “são dois momentos de uma organização de conjunto do campo, que a primeira não está, a respeito do outro, nem na relação de signo à significação, nem na relação de causa ao efeito e que, assim como motivante ao motivado, eles se comunicam por seu sentido. A grandeza aparente vivida, em lugar de ser o signo ou o índice de uma profundidade em si mesma invisível, é apenas uma maneira de exprimir nossa visão da profundidade” (PhP, 300, 349-50).

E se retomamos mais uma vez tal questão é para marcar a importância da relação de motivação, pois os pretensos signos da profundidade são, na verdade, verdadeiros motivos. O que é o mesmo que dizer que eles são fenômenos de uma consciência não-tética. Eles pertencem ao agir, à dimensão prática. Se nos atemos à profundidade em estado nascente ela aparece como uma dimensão prática que se expressa no poder de ação de meu corpo sobre o espetáculo do mundo. Dir-se-á, então, que o que ocorre é uma síntese. Engano grave, se se tratar da síntese à maneira intelectualista, pois não podemos falar de uma síntese da profundidade, “já que uma síntese supõe, ou pelo menos, como a síntese kantiana, põe a multiplicidade das aparências perspectivas que a análise explicitará e só a entrevê sobre o fundo da coisa estável”. Se ainda quisermos falar de síntese será preciso compreender que “essa quase-síntese se ilumina se a compreendemos como temporal. Quando digo que vejo um objeto à distância, quero dizer que já o possuo ou que ainda o possuo, ele está no futuro e no passado ao mesmo tempo em que no espaço” (PhP, 306, 357). Portanto, a síntese visual aparece como não sendo a síntese operada por um ato expresso do ego, mas como prática, logo, ela é comparável à síntese temporal.

“A coexistência, que com efeito define o espaço, não é alheia ao tempo, ela é a pertença de dois fenômenos à mesma vaga temporal. Quanto à relação entre o objeto percebido e minha

percepção, ela não os liga no espaço e fora do tempo: eles são *contemporâneos*. A ‘ordem dos coexistentes’ não pode ser separada da ‘ordem dos sucessivos’, ou antes o tempo não é apenas a consciência de uma sucessão. A percepção me dá um ‘campo de presença’ no sentido amplo, que se estende segundo duas dimensões: a dimensão aqui-ali e a dimensão passado-presente-futuro. A segunda permite compreender a primeira. Eu ‘posso’, eu ‘tenho’ o objeto distante sem posição explícita da perspectiva espacial (grandeza e forma aparentes), assim como ‘ainda tenho em mãos’ o passado próximo sem nenhuma deformação, sem ‘recordação’ interposta. Se ainda quisermos falar de síntese, ela será, como diz Husserl, uma ‘síntese de transição’, que não liga perspectivas discretas mas que efetua a ‘passagem’ de uma à outra” (PhP, 306-07, 357-58).

Para compreender que a profundidade seja uma relação do meu corpo com as coisas, é preciso descobrir sob a profundidade objetivada, “destacada da experiência e transformada em largura, uma profundidade primordial que dá seu sentido àquela e que é a espessura de um *medium* sem coisa. [...] Existe uma profundidade que ainda não tem lugar entre objetos, que, como mais razão, ainda não avalia a distância de um ao outro, e que é a simples abertura da percepção a um fantasma de coisa mal qualificado” (PhP, 308, 359). A profundidade é este fenômeno de abertura da percepção a uma espécie de fantasma que aparece entre as coisas. Este fantasma que se manifesta através da espessura de um *medium* é a espacialidade geral da percepção na qual o espaço objetivo está incrustado. Ora, quando dizemos que um objeto aparece como grande ou pequeno sem nenhuma comparação a nenhum outro objeto, isso só é compreensível, como já sublinhamos, em função do poder do corpo sobre a circunvizinhança. É este “enraizamento” que é preciso reconhecer, a profundidade não é o pensamento de um sujeito sem mundo e sem tempo, mas a “possibilidade de um sujeito engajado” em um mundo prático. Se deixarmos a análise da largura, da altura e da profundidade apenas no nível das realidades objetivadas, não temos nunca a “experiência que nos abre a estas dimensões”. “O vertical e o horizontal, o próximo e o longínquo são designações abstratas para um único ser em situação, e supõem o mesmo ‘face a face do sujeito com o mundo’” (PhP, 309, 360).

## **O movimento**

Mais uma vez partiremos da recusa da alternativa clássica: devemos afastar o ponto de vista “lógico” que concebe o movimento por composição separando-o do móvel e do idêntico a si mesmo, transformando-o em um atributo accidental do móvel; também devemos afastar a compreensão psicológica que define o movimento como “pura passagem”, para o qual está em questão a natureza imprescindível do móvel. Para o lógico, o movimento seria um sistema de relações exteriores ao móvel e dependente de um ponto de referência, para o psicólogo, seria um movimento absoluto que pode ser

percebido mesmo sem que percebamos o móvel. O objetivo de Merleau-Ponty é claro: “assim como tivemos de reencontrar a origem da posição espacial na situação ou na localidade pré-objetiva do sujeito que se fixa em seu ambiente, da mesma maneira precisamos redescobrir, sob o pensamento objetivo do movimento, uma experiência pré-objetiva à qual ele toma de empréstimo o seu sentido e na qual o movimento, ainda ligado àquele que percebe, é uma variação do poder do sujeito sobre seu mundo” (PhP, 309, 361).

Mas o filósofo vai dizer que não se pode dar razão nem a um, nem a outro, “ou antes é preciso dar razão a ambos e encontrar o meio de reconhecer a tese e a antítese como sendo ambas verdadeiras”. Como negar ao lógico a exigência de “uma constituição do próprio fenômeno dinâmico e uma descrição do movimento pelo móbil que seguimos em seu trajeto”? Como negar ao psicólogo a possibilidade de colocar um móbil no movimento ao descrevê-lo “de modo mais próximo”? Mas o lógico “erra quando apresenta a identidade do móbil como uma identidade expressa”. Já o psicólogo retoma uma certa vantagem em relação ao lógico “pela maneira concreta como concebe o móbil”. O psicólogo concorda que existe no movimento um movente, “sob a condição de que não se confunda este movente com nenhuma das figuras estáticas que se podem obter detendo o movimento em um ponto qualquer do trajeto. E é aqui que ele ganha vantagem sob o lógico” (PhP, 315, 367-68). O lógico só conhece a consciência tética, o que significa dizer que ele só tem acesso a um postulado do movimento, uma suposição, que traduz um mundo inteiramente determinado, no qual ele teria acesso a um ser puro que prejudicaria sua concepção do múltiplo e, conseqüentemente, sua concepção de síntese. “O móbil, ou antes, o movente, não é o idêntico *sob* as fases do movimento, ele é idêntico *nelas*” (PhP, 316, 368). Ora, para que o lógico tenha algo para pensar é indispensável um “movimento antes do mundo objetivo que fosse a fonte de todas as nossas afirmações sobre o movimento”. Logo, antes do ser determinado existem os fenômenos ou “o movimento antes da tematização”. É a camada do fenômeno do movimento que devemos procurar. Mas tal camada permanece, “literalmente, pré-lógica e sempre o permanecerá”. Merleau-Ponty admite a existência do ser objetivo, mas quer, acima de tudo, “admitir nela o fenômeno que, por todos os lados, circunda o ser”. Isto é o mesmo que dizer que juntamente com as “coisas”, o mundo também é feito de “puras transições”. “O ser pré-objetivo, o movente não-tematizado não põem outro problema que o espaço e o tempo de implicação” (PhP, 318, 371).

Vimos que a largura, a altura e a profundidade não são propriedades do espaço justapostas, elas “coexistem porque estão todas envolvidas no poder único de nosso corpo sobre o mundo”; mas tal relação entre o corpo e o mundo se esclarece bastante se a reconhecemos como temporal antes de ser espacial. Mas isto não acontece na “ordem dos sucessivos” na qual se desenrola o tempo objetivo. Na “ordem dos coexistentes”, as coisas “coexistem no espaço porque estão *presentes* ao mesmo sujeito perceptivo e envolvidas na mesma onda temporal” (PhP, 318, 371). A coexistência não se dá na objetividade. Para compreender o fenômeno do movimento é indispensável chamar a atenção para o principal: tal fenômeno manifesta de maneira sensível “a implicação espacial e temporal”. Merleau-Ponty não deixa de adiantar que é no “presente vivo” que se encontra encerrado, em sua espessura específica, o passado e o futuro. Este “presente vivo” é aquele “campo de presença” que se estende segundo a dimensão espacial e temporal, mas isto contanto que não se esqueça que é a dimensão temporal que permite compreender a espacial. Mas será preciso aguardar o capítulo sobre o tempo para compreendermos como funciona, exatamente, a dialética existente entre o sucessivo e o coexistente. Trata-se, porém, de reconhecer o fundamental: “o movimento é uma modulação de um ambiente já familiar e nos reconduz, mais uma vez, ao nosso problema central, que é o de saber como se constitui este ambiente que serve de fundo a todo ato de consciência” (PhP, 319, 371).

Assim, depois de reintroduzir o movimento no móbil compreendemos que “é no móbil que [o movimento] começa e é dali que se desdobra no campo”. Ora, o movimento “habita” o movente; mas não se trata, porém, de colocar o movimento nas coisas como uma qualidade. O que está em questão é o reconhecimento da necessidade de um movente no movimento e de um fundo do movimento. Dizer que o movimento é um fenômeno de estrutura significa que para termos uma experiência como esta não basta “recebê-la em si passivamente”; é preciso “vivê-la, retomá-la, assumi-la, reencontrar seu sentido imanente” (PhP, 299, 348). É isto que se exige ao estudar o movimento. Portanto, dizer que o movimento é um fenômeno de estrutura é reconhecer que ele não é “relativo”. A relação que é constitutiva do movimento não está “*entre objetos*”. Em suma, “o que dá a uma parte do campo valor de móbil, a uma outra parte valor de fundo, é a maneira pela qual estabelecemos nossas relações com elas pelo ato do olhar. [...] A relação do móbil ao seu fundo passa por nosso corpo” (PhP, 322, 373). Se se quiser saber qual é a verdadeira relação do corpo ao espetáculo, será preciso notar

que meu olhar passeia de um objeto a outro, e que este olhar e o mundo olhado são dois fenômenos que se envolvem mutuamente, são “dois momentos de uma organização que os engloba”. Para o sujeito que vê, seus próprios olhos são “uma certa potência de alcançar as coisas”. O que reencontramos, aqui, é o poder do corpo sobre o mundo circunvizinho, e no caso em questão, do olho sobre o objeto. Ora, a relação entre os olhos e os objetos não é objetiva. Na verdade, quando se trata de interrogar o olho no momento da percepção, descobrimos que ele não é um objeto. Para o filósofo, quando tomamos o olhar em trânsito de apreender as coisas, é porque ele está empreendendo “uma marcha ao real”. “Se o corpo fornece à percepção do movimento o solo ou o fundo do qual ele precisa para estabelecer-se, é enquanto potência que percebe, enquanto ele está estabelecido em um certo domínio e engrenado a um mundo” (PhP, 323, 375). Assim, o que foi preciso reconhecer ao analisarmos os fenômenos do “alto” e do “baixo”, é indispensável reencontrar na análise do movimento. O movimento também é um fenômeno de nível, afinal, “todo movimento supõe uma certa ancoragem que pode variar” (PhP, 323, 375).

Ora, os pontos de ancoragem, quando nos fixamos neles, não são objetos, eles são o fundo ou o solo sem o qual nenhum movimento seria possível. Portanto, “é essencial aos pretensos referenciais do movimento não serem postos em um conhecimento atual e estarem sempre ‘já ali’” (PhP, 323, 375). Só a percepção artificial é cortada de seu contexto e de seu passado, o que é o oposto de nossa vivência engajada. Quando Merleau-Ponty diz ser preciso reconhecer um “absoluto no relativo”, isto significa que “uma vez engajados em um ambiente, vemos o movimento aparecer diante de nós como um absoluto” (PhP, 324, 376). Reencontramos, então, a relação entre as aparências e o espaço; a relação entre eles é de solidariedade recíproca e de ancoragem. É certo que existem os atos de conhecimentos, mas também existe “o ato mais secreto e sempre passado pelo qual nós nos demos um mundo”. Qual é a condição para pensar a relação entre estes dois atos? A condição é o reconhecimento de uma consciência não-tética, momento em que se dá o direito relativo e a ultrapassagem tanto ao empirismo quanto ao logicismo. Mas uma vez reconhecida tal consciência, resta que a relação entre a consciência perceptiva e o mundo percebido não é mais uma relação pura que estabeleceria entre um pensamento dominador e um objeto desdobrado inteiramente diante dela. O filósofo quer pôr em relevo “uma relação ambígua de um ser encarnado e limitado com um mundo enigmático que ele entrevê, que ele não pára de freqüentar,

mas sempre através de perspectivas que lhe escondem ao mesmo tempo que lhe revelam, através do aspecto humano que toda coisa toma sob um olhar humano” (C, 33-34).

### **Os espaços antropológicos ou os espaços vividos**

Este tópico sobre os espaços vividos ou “espaços antropológicos” (PhP, 333, 386) comporta duas partes: uma analítica e outra dialética. Na primeira, Merleau-Ponty expõe os diferentes espaços ou mundos antropológicos: a loucura, o mito, o sonho, a infância, ou seja, espécies de “formas extremas ou aberrantes da vida ou da consciência” (C, 34). Nestas descrições fica bem clara a irreduzibilidade de nossa experiência do espaço em face da experiência objetiva. É a diversidade dos espaços qualitativos que importa agora. Ora, tais espaços vividos nos apresentam uma experiência espacial muito diferente da experiência construída sobre o espaço euclidiano. Trata-se de reconhecer cada um dos espaços antropológicos como uma maneira original de constituir o mundo, uma maneira de colocar em forma uma percepção que é abertura ao mundo. Eles não são uma construção de um pensador universal nem uma curiosidade psicológica, mas são testemunhas de uma experiência original. Na segunda, ele passa à discussão propriamente dita. O filósofo se pergunta se as descrições de tais espaços antropológicos têm algum valor filosófico. Aqui, veremos que ele atribui uma importância central a estes espaços bárbaros, afinal, eles dizem a verdade profunda da consciência normal. Uma vez revalorizado o mundo percebido, descobrimos que tais formas extremas da consciência habitam este mundo coexistindo com ele. No limite desta revalorização, é o próprio espetáculo do mundo e do homem que recebe uma “nova significação” (C, 34).

Na parte analítica, trata-se de cruzar, sob o pensamento objetivo, sob o espaço real, uma espacialidade originária, pré-objetiva. Aqui, acentua-se o movimento arqueológico que vai em direção ao originário no sentido da solidariedade entre o corpo e o mundo. Tal solidariedade deve ser sinônimo de uma convivência, intimidade, comunicação interior e de uma comunhão entre o sujeito e o objeto da percepção. Se nos tópicos precedentes as experiências do espaço ainda poderiam ser consideradas “abstratas”, já que elas estavam “muito longe de cobrir toda a nossa experiência do espaço”, Merleau-Ponty é conduzido “a fazer aparecer, como a condição da espacialidade, a fixação do sujeito em um ambiente e, finalmente, sua inerência ao

mundo; em outros termos, precisamos reconhecer que a percepção espacial é um fenômeno de estrutura e só se compreende no interior de um campo perceptivo que inteiro contribui para motivá-la, propondo ao sujeito concreto uma ancoragem possível” (PhP, 325, 377). Ora, trata-se de integrar o problema clássico da percepção do espaço (sujeito natural e geometria espontânea onde o sujeito que percebe seria um cientista que julga e o mundo não passaria de uma realidade julgada) e da percepção em geral em “um problema mais vasto”. “Perguntar-se como se pode, em um ato expreso, determinar relações espaciais e objetos com suas ‘propriedades’ é colocar uma questão secundária, é considerar como originário um ato que só aparece sobre o fundo de um mundo já familiar, é confessar que ainda não se tomou consciência da experiência do mundo” (PhP, 325, 377). Portanto, sob o espaço claro, “espaço verdadeiro, único e objetivo” (PhP, 335, 388), existe o “ato secreto pelo qual nós elaboramos nosso ambiente” (PhP, 326, 378). O sentido disto está em que há um mundo vivido no qual nós habitamos, que está longe de ser o espaço do geômetra – extensão homogênea. Tal mundo vivido exprime, justamente, a “espacialidade originária da existência” (PhP, 334, 387). No mundo vivido existe um sentido latente, e, com efeito, neste mundo é inconcebível uma percepção sem um fundo. Dito de outro modo, as ações do sujeito da percepção não estão dissociadas nem de seu passado e de seu futuro, nem de sua ancoragem espacial. Mais ainda: o fato de encontrarmos objetos na percepção entendida como “função abstrata”, este fato é que pressupõe aquele ato mais secreto de elaboração do ambiente no qual o sujeito encontra-se em uma espécie de proximidade vertiginosa com seu mundo.

A verdade da experiência se apresenta, então, nesta comunhão com o ambiente, deste prejuízo em favor do ser, e não no “face a face” do sujeito com o mundo. E aqui encontramos um prolongamento do poder do corpo fenomenal sobre o ambiente. O corpo cognoscente envolve todos os objetos em uma “apreensão única”. “A percepção do espaço não é uma classe particular de ‘estados de consciência’ ou de atos, e suas modalidades exprimem sempre a vida total do sujeito, a energia com a qual ele tende para o futuro através de seu corpo e de seu mundo” (PhP, 327, 380). Acontece que depois de estabelecida a solidariedade do espaço e do corpo vivente, elo indissolúvel entre o mundo e o sujeito, o espaço se particulariza, ou melhor, ele se pluraliza. E Merleau-Ponty é levado a “ampliar” sua investigação: “uma vez a experiência da espacialidade reportada à nossa fixação no mundo, haverá uma espacialidade original

para cada modalidade de fixação” (PhP, 328, 380). Mas o que significa isto? Significa reconhecer a particularidade ou a pluralização das experiências. Haverá tantos espaços particulares quanto corpos particulares, ou seja, para cada um, seu espaço. Cada um tem uma “posse” do espaço, mas a posse do espaço pelo sujeito normal não é a mesma daquela do delirante, que é possuído por ele. Acontece que depois do despertar do mundo percebido, descobrimos que enquanto pessoas normais, coexistimos, no mesmo mundo, com primitivos, loucos, crianças e mesmo animais. Como não reconhecer aí uma subjetividade radical da experiência? Merleau-Ponty vai dizer, por exemplo, que certos distúrbios põem em evidência “sob a ‘percepção’, uma vida mais profunda da consciência” (PhP, 379, 327). Uma definição geral de Merleau-Ponty dos espaços antropológicos pode ser circunscrita se notamos “o que cria a alucinação, assim como o mito, é o estreitamento do espaço vivido, o enraizamento das coisas em nosso corpo, a vertiginosa proximidade do objeto, a solidariedade entre o homem e o mundo que não está abolida, mas recalcada pela percepção de todos os dias ou pelo pensamento objetivo, e que a consciência filosófica reencontra” (PhP, 337, 391). Vale a pena, então, explorar um pouco mais a espacialidade originária da existência. Aqui, o corpo é o lugar em que minha vida reconhece seu centro: veremos, porém, que há casos em que o sujeito pode se sentir “excêntrico à verdadeira vida”.

“Quando, por exemplo, o mundo dos objetos claros e articulados encontra-se abolido, nosso ser perceptivo, amputado de seu mundo, desenha uma espacialidade sem coisas. É isso que acontece à noite. Ela não é um objeto diante de mim, ela me envolve, e penetra por todos os meus sentidos, sufoca minhas recordações, quase apaga minha identidade pessoal. [...] A noite é sem perfis, toca-me ela mesma, e sua unidade é a unidade mística de um *mana*. Até mesmo gritos ou uma luz distante só a povoam vagamente, é inteira que ela se anima, ela é uma profundidade pura sem planos, sem superfícies, sem distância dela a mim” (PhP, 328, 380-81).

O interessante aqui não é a discussão sobre o “mana”, o qual é concebido com um caráter “vago e flutuante. Não tem individualidade alguma, subjetiva ou objetiva”. Em suma, o “mana” é concebido como uma “matéria misteriosa comum que permeia todas as coisas”.<sup>82</sup> O que importa é que “o paradoxo da noite está em que nela a experiência do mistério e do desconhecido coincide com aquela de uma proximidade vertiginosa a si”.<sup>83</sup> Neste espaço negro de escuridão profunda no qual não subsistem mais nenhum ponto de referência, o que resta é uma intimidade radical de si mesmo por parte do sujeito. A única dimensão que serve de referência no escuro da noite é a profundidade, uma “profundidade pura”, “sem planos, nem superfícies, nem distâncias,

<sup>82</sup> Cassirer, E. *Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, trad. Tomás Rosa Bueno, São Paulo, Martins Fontes, 2001, p.159.

<sup>83</sup> Bimbenet, É. *Nature et humanité*, op. cit., p.189.



a noite é uma exterioridade impotente em se averiguar como tal, e então confinada a uma interioridade pura”.<sup>84</sup> Vale a pena observar que o filósofo se apóia, no que diz respeito à análise da noite, amplamente no trabalho de Minkowski sobre o espaço da noite, em particular em seu livro *O tempo vivido*. Nas páginas em questão, o psiquiatra nos diz que existem “duas maneiras de viver o espaço”.<sup>85</sup> Ao frisar sua relação com a fenomenologia, o que lhe interessa é ressaltar os “caracteres essenciais deste dois fenômenos”, os quais têm relação direta com nossa atitude em relação ao espaço. Mas ao designar as duas maneiras de vivermos no espaço pelos termos “espaço claro” e “espaço negro”, ele não está reduzindo estes dois espaços ao contraste da clareza e da escuridão no sentido físico ou fisiológico. Poder-se-ia perguntar se a “noite obscura” ainda diz respeito ao espaço. A resposta é positiva, mas contanto que se compreenda que ela diz respeito a um “espaço particular”. Não se trata, justamente, de um espaço analítico que comporta categorias tais como “a distância”, “a superfície”, “a extensão”. O que existe de espacial neste espaço é a “profundidade”, mas não enquanto dimensão espacial que se junta à largura e à altura. Trata-se da profundidade enquanto dimensão única (negra e misteriosa), esfera opaca e ilimitada. Mas Merleau-Ponty nos diz que “a noite não é nossa experiência mais notável do irreal”, já que existe aí “algo de tranquilizador e de terrestre até no espaço negro” (PhP, 328, 381). Ora, o filósofo diz isto no intuito de aprofundar mais ainda a análise de uma certa “espacialidade geral”.

O que está em foco, agora, é o espaço do sono, no qual “só conservo o mundo presente para mantê-lo à distância, volto-me para as fontes subjetivas de minha existência, e os fantasmas do sonho revelam melhor ainda a espacialidade geral onde estão incrustados o espaço claro e os objetos observáveis” (PhP, 328, 381). No sonho, a experiência de solidariedade entre o homem e o mundo se alimenta diretamente na fonte subjetiva da existência – mundo que se alimenta no desejo ou na vida histórica que é a biografia interior do sujeito (Freud) e no fisiológico ou na vida biológica que é uma função que o sonhador adere radicalmente (Bergson). O que produz o sonho? A fonte dos sonhos é a fonte subjetiva da nossa existência. O que está em jogo é a ligação

---

<sup>84</sup> Id., *ibid.*, p.189.

<sup>85</sup> Minkowski, E. *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*, Paris, PUF, 1995, p.392. O mesmo autor também desenvolve este tema em outros dois textos bastante interessantes. Cf. “Voyons-nous avec les yeux?”, in *Vers une cosmologie. Fragments philosophiques*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967; “Le problème des hallucinations et le problème de l’espace. Quelques réflexions au sujet d’un halluciné”, in *Écrits cliniques*, Ramonville Saint-Ange, Éditions Érès, 2002.

profunda do vivente e de seu meio.<sup>86</sup> As imagens do sonho são costuradas por certos elementos fisiológicos onde estão os signos de uma certa significação sexual profunda. Mas esta relação não é aquela que se estabelece entre o signo e a significação. Na verdade, trata-se, segundo Binswanger, de compreender que “o homem da vigília brota do sonhador no momento insondável em que ele decide introduzir na vida que se eleva e cai, a continuidade e a conseqüência”.<sup>87</sup> Merleau-Ponty, por sua vez, se encarrega de analisar “os temas de elevação e de queda, tão freqüentes nos sonhos como também nos mitos e na poesia” (PhP, 328, 381). Trata-se, na verdade, de uma singular dinâmica do mundo dos sentimentos e dos estados de ânimo, seu movimento ascendente e descendente, o “para cima” e o “para baixo” que Binswanger demonstrou em *O sonho e a existência*. Esta classe de movimentos se observa tanto na vigília quanto, especialmente, nos sonhos, e se descobre tanto nas auto-descrições quanto em testes psicológicos como o Rorschach. As explicações tradicionais nos colocam frente a uma alternativa para entender os temas de elevação e de queda nos sonhos: ou sua explicação é fisiológica ou é intelectualista. Ora, tanto a explicação pela causa como pelo signo perdem o essencial: elas perdem a ligação interior que se estabelece na imagem do sonho entre a sexualidade e a respiração. Há, portanto, ligação de três setores: a atividade onírica (o sonho), a sexualidade e a respiração. Elas se entre exprimem interiormente e reenviam à mesma vida indivisível do sonhador. Ou melhor, é a mesma existência que se exprime ou se modaliza em sonho. Mas “por que, em um dado momento, o sonhador se empresta inteiro aos fatos corporais da respiração e do desejo, e infunde-lhe assim uma significação geral e simbólica, a ponto de só vê-los aparecer no sonho sob a forma de uma imagem” ? (PhP, 329, 381-82). Para compreender tal imagem onírica, Merleau-Ponty vai propor um exemplo: “a imagem de um imenso pássaro que plana e que, atingido por um tiro de fuzil, cai e se reduz a um pequeno monte de papel enegrecido”.

Como interpretar uma imagem onírica como esta? “É preciso compreender como os acontecimentos respiratórios ou sexuais, que têm seu lugar no espaço objetivo,

---

<sup>86</sup> Bimbenet nota que para Binswanger, autor no qual Merleau-Ponty se embasa para extrair suas conclusões sobre a atividade do sonho noturno, o mundo do sonho tem estreita ligação com o “idios kosmos que em Heráclito designava toda forma de experiência, não só a onírica, mas em geral, a doxa, por oposição ao koinos kosmos” (Bimbenet, *É. Nature et humanité*, op. cit., p.186). Dito de outro modo, o sonho está ligado à singularidade idiossincrática por oposição ao domínio público. De Ludwing Binswanger conferir “Le revê et l’existence”, in *Introduction à l’analyse existentielle*, Paris, Minuit, 2002. Sobre os determinismos históricos e fisiológicos do sonho conferir p.225. Do mesmo autor conferir também *Le problème de l’espace en psychopathologie*, Toulouse, Le Mirail, 1998.

<sup>87</sup> Binswanger, L. “Le revê et l’existence”, in *Introduction à l’analyse existentielle*, op. cit., p.225.

destacam-se dele no sonho e se estabelecem em um outro teatro. Não se conseguirá isso se não se atribuir ao corpo, mesmo no estado de vigília, um valor emblemático” (PhP, 329, 382). Entre as emoções, os desejos e as atitudes corporais não existe apenas uma “conexão contingente” ou uma “relação de analogia”. “O movimento para o alto enquanto direção no espaço físico e aquele do desejo para sua meta são simbólicos um do outro porque ambos exprimem a mesma estrutura essencial de nosso ser enquanto situado em relação a um ambiente, da qual apenas ele dá um sentido às direções do alto e do baixo no mundo físico” (PhP, 329, 382). Assim, os fantasmas do sonho, o mito, as imagens prediletas de cada um, a imagem poética, não são unívocas, elas não têm um único significado, ou antes, tais imagens ou fantasmas não estão “ligados ao sentido por uma relação de signo a significação, como a que existe entre um número de telefone e o nome do assinante; eles verdadeiramente encerram seu sentido, que não é um sentido nocional mas uma direção de nossa existência”. Em suma, para compreender o sonho de elevação ou de queda, trata-se de correlacionar o espaço do sonho e o movimento geral da existência, ou melhor, seu vetor privilegiado.

“Quando sonho que vôo ou que caio, todo o sentido desse sonho está contido nesse vôo ou nessa queda, se eu não os reduzo à sua aparência física no mundo da vigília, e se os considero com todas as suas implicações existenciais. O pássaro que plana, cai e torna-se um punhado de cinzas não plana e não cai no espaço físico, ele se eleva e se abaixa com a maré existencial que o atravessa, ou ainda ele é a pulsação de minha existência, sua sístole e sua diástole. O nível dessa maré determina em cada momento um espaço de fantasmas assim como, na vida desperta, nosso comércio com o mundo que se apresenta determina um espaço de realidade. Há uma determinação do alto e do baixo e, em geral, do lugar, que precede a ‘percepção’. A vida e a sexualidade freqüentam seu mundo e seu espaço” (PhP, 329-30, 382-83).

Em relação ao espaço do primitivo, como compreendê-lo? Ao tratar deste tema, fica claro que o filósofo se inspira, como em tantos outros lugares, nas análises de Cassirer. Trata-se de encontrar o princípio de organização deste mundo em uma espécie de homologia estrutural e existencial com o corpo próprio.<sup>88</sup> Os primitivos “vivem no mito” e não ultrapassam o espaço existencial, motivo pelo qual os sonhos são tão

---

<sup>88</sup> “O mito”, diz Cassirer, “por assim dizer, tem uma face dupla. Por um lado nos mostra uma estrutura conceitual, por outro uma perceptual. Não é uma simples massa de idéias desorganizadas e confusas; depende de um modo de percepção definido. Se o mito não *percebesse* o mundo de modo diferente, não poderia julgá-lo ou interpretá-lo à sua maneira específica. Devemos voltar a essa camada mais profunda da percepção para podermos entender o caráter do pensamento mítico” (Cassirer, E. *Ensaio sobre o homem*, op. cit., p.128). Mas o pensamento de Merleau-Ponty sobre o mito se aproxima muito mais da concepção de Claude Lévi-Strauss, para quem o mito opera por *bricolage*, ou melhor, juntando pedaços e partes de objetos para fazer um outro objeto, no qual se podem perceber as partes dos objetos anteriores. Cf. Lévi-Strauss, C. “A ciência do concreto”, in *O pensamento selvagem*, trad. Tânia Pellegrini, Campinas, Papyrus, 1989. Lévi-Strauss defende a tese de que o mito é o conjunto de suas variantes, e que uma nova variante se incorpora imediatamente ao mito. “Nós propomos definir cada mito pelo conjunto de todas suas versões. Dito de outro modo, o mito permanece mito por tanto tempo quanto for percebido como tal” (“La structure des mythes”, in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, p.249).

importantes quanto as percepções. No espaço mítico, as determinações (de direção e de posições) são dadas pela “residência de grandes entidades afetivas”. O primitivo não precisa situar-se geometricamente para saber onde se encontra o acampamento de seu clã. Este, “é o referencial de todos os referenciais”. E isto acontece da mesma maneira com que procuro saber onde está minha mão: “saber onde está minha mão é reunir-me a essa potência ágil que no momento cochila, mas que posso assumir e reencontrar como minha. [...] Nosso corpo e nossa percepção sempre nos solicitam a considerar como centro do mundo a paisagem que eles nos oferecem” (PhP, 330, 384).

O que se lê no espaço é a inerência do sujeito ao mundo e que ele está sempre situado; o sujeito é, por assim dizer, “centrado”. Na espacialidade originária da existência há uma espécie de “centração subjetiva” por parte do sujeito que escapa ao pensamento objetivo. Nesta espacialidade originária, na qual se encontra imbricados o corpo e o mundo, a vida do sujeito encontra seu centro. Mas pode ocorrer que a vida humana se “descentre”. Uma vez que a vida normal é centrada em um mundo de acontecimentos, utensílios e de outros homens, logo, um mundo prático, pode acontecer um “descentramento”, momento em que o sujeito pode ser tornar “excêntrico à verdadeira vida”. Como é o caso do bovarismo, ou seja, uma tendência que certos indivíduos apresentam de fugir da realidade e imaginar para si uma personalidade e condições de vida que não possuem, passando a agir “como se” as possuíssem. O sujeito se concebe diferente do que na verdade ele é. “Posso ‘estar em outro lugar’ mesmo permanecendo aqui, e se me retêm longe daquilo que amo sinto-me excêntrico à verdadeira vida. O bovarismo e certas formas do mal-estar camponês são exemplos de vida descentrada. O maníaco, ao contrário, centra-se em toda parte” (PhP, 330, 384). Estar presente, mas vivendo “em outro lugar”: a centração vital se radicaliza com a doença mental ou com a loucura. Os distúrbios mentais “dizem respeito” não à percepção enquanto conhecimento do mundo; eles concernem o sujeito a ponto de não permitir mais sua livre respiração no mundo dito normal. O “concernimento” ao qual os distúrbios em questão se referem não versam “sobre os ensinamentos que se podem extrair da percepção, e põem em evidência, sob a ‘percepção’, uma vida mais profunda da consciência” (PhP, 327, 379).<sup>89</sup> Pode ocorrer, também, que haja uma dissociação

---

<sup>89</sup> Sobre o tema da loucura nascente, conferir os livros do psiquiatra francês Henri Grivois (*Naître a la folie*, Luisant, Sunthélabo, 1999; *Le fou et le mouvement du monde*, Paris, Bernard Grasset, 1995). Neste último trabalho, Grivois nos diz que a loucura pode ser circunscrita sob três aspectos: a errância, o concernimento e a centralidade (p.24).

entre o mundo e sua manifestação, de modo que eles não formariam mais um “sistema”.

<sup>90</sup> Esta vivência em profundidade própria à consciência, seu aspecto existencial profundo, é que o pensamento objetivo deixa escapar, ou melhor, ele esquece. Na verdade, ele reduz as experiências da espacialidade ao nível de coisas e considera sem sentido a experiência mórbida e mítica. Resta reconhecer as diferentes modalidades de viver o espaço que não são redutíveis ao espaço objetivo, e que exprimem mundos verdadeiramente originais que, agora, é preciso compreender e não de explicar tendo como base o modelo aplicado ao normal, adulto e civilizado. Merleau-Ponty nos diz que

“além da distância física ou geográfica que existe entre mim e todas as coisas, uma distância vivida me liga às coisas que contam e existem para mim, e as liga entre si. Essa distância mede, em cada momento, a ‘amplitude’ de minha vida. Ora, existe, entre mim e os acontecimentos, um certo jogo (*Spielraum*) que dirige minha liberdade sem que eles deixem de me dizer respeito. Ora, ao contrário, a distância vivida é ao mesmo tempo muito curta e muito longa: a maior parte dos acontecimentos deixam de contar para mim, enquanto os mais próximos me obcecaram. Ele me envolve como a noite e me subtrai a individualidade e a liberdade. Literalmente, não posso mais respirar. Estou possuído. Ao mesmo tempo os acontecimentos aglomeram-se entre si” (PhP, 331, 384).

Ora, isto quer dizer que a vida do sujeito possui uma certa amplitude, ou seja, entre os objetos e o sujeito existe uma certa distância vivida que une as coisas que são para o sujeito. Esta distância está para além da distância física ou geométrica, é ela que mede a “amplitude” da existência humana. No espaço normal, é o jogo entre o sujeito e os acontecimentos que importa. Mas ao me envolver como a noite, a distância vivida faz meu liame com o mundo saltar em importância. Para o esquizofrênico, há, justamente, um “estreitamento do espaço vivido, que não deixa mais ao doente nenhuma margem, não deixa mais ao acaso nenhum papel” (PhP, 331, 385). <sup>91</sup> Em suma, há um espaço onde a distância entre as coisas é indiferente, e um espaço onde tudo está ao meu lado,

---

<sup>90</sup> “Ora, se o mundo se pulveriza ou se desloca, é porque o corpo próprio deixou de ser corpo cognoscente, de envolver todos os objetos em uma apreensão única, e essa degradação do corpo em organismo deve ser ela mesma relacionada ao desfalecimento do tempo, que não se ergue mais em direção a um futuro e torna cair sobre si mesmo” (PhP, 327, 380).

<sup>91</sup> No sujeito normal, o espaço vivido é “evidente”, tranquilizador, mas na doença ele pode ser agonizante ou estranho. Por quê? Ora, a existência se precipita no sujeito normal e se ignora nele. É preciso a atitude reflexiva para encontrar nela mesma a espacialidade primeira de seu mundo percebido, que está escamoteado sob o mundo objetivo. Assim, é o corpo próprio que lhe ensina como ele se move no espaço. Já em intoxicações por mescalina, por exemplo, o espaço se desloca, se pulveriza no nível da vida profunda da consciência onde os fenômenos espaciais ainda não estão plenamente articulados uns aos outros. Na mania, momento em que o sujeito se centra por todo lado, o espaço se apresenta amplo; na esquizofrenia, o sujeito está em um mundo privado no qual o espaço se limita ao espaço da “paisagem” sem jamais alcançar o espaço “geométrico”. O esquizofrênico perdeu o *contato vital com a realidade*: “os esquizofrênicos perdem este contato, sem que seu aparelho sensorio-motor, sem que sua memória, sem que sua própria inteligência sejam alteradas. O contato vital com a realidade visa antes de tudo o próprio fundo, a essência da personalidade vivente, em suas relações com o ambiente. E esta ambiência não é, aqui, nem um conjunto de excitantes externos, nem átomos, nem forças ou energias. Não, ele é esta onda movente que nos envolve por todos os lados e que constitui o meio sem o qual nós não poderíamos viver” (Minkowski, E. *La schizophrénie*, Paris, Payot, 1997, p.82-83).

me concernindo. Por um lado, o espaço em que há um abismo entre mim e as coisas, por outro, o espaço em que tudo me concerne, que envolve minha relação vivida com o mundo ambiente. Ora, no espaço claro – “espaço razoável onde todos os objetos têm a mesma importância e o mesmo direito de existir” – há a possibilidade de que haja “curto-circuitos” (expressão de Minkowski), como é o caso do delirante. Em outras palavras, o espaço claro pode ser invadido por uma espécie de espacialidade revelada pelas variações mórbidas.<sup>92</sup>

Vale a pena, então, esclarecer o que significa este “espaço de paisagem” por oposição ao “espaço geométrico” de que fala Merleau-Ponty. Neste momento, o autor faz referência ao trabalho de Strauss.<sup>93</sup> Ora, a centração subjetiva se dá justamente no “espaço da paisagem” e não no “espaço geométrico”. Há, aqui, uma distinção essencial entre estes dois espaços, todavia, na vida normal eles se comunicam. O “espaço geométrico” é o espaço claro, em si, objetivo, sem a subjetividade, ou melhor, o espaço do mapa ou do plano cartesiano. Já o “espaço da paisagem” é o espaço para mim, para o meu corpo, e seu horizonte se desloca junto com o sujeito. O importante é notar que a significação vital está muito mais do lado do “espaço da paisagem” do que do “espaço geométrico”. Todavia, tratar-se-á, na verdade, de uma tentativa de não colocar estes dois espaços em guerra ou de um totalitarismo por parte de algum deles. É preciso pensar não um contra o outro, mas sua comunicação e seus direitos relativos. O dualismo entre estas regiões deve ser ultrapassado, ou seja, a divisão entre as regiões qualitativamente diferentes (“o alto” e “o baixo”) e a região do plano geométrico (a qual passa do mundo ao universo – inversão que retira todo centro subjetivo do espaço para fazê-lo um espaço homogêneo com três dimensões) deve se inscrever em um contexto mais amplo. Afinal, é sobre o espaço natural ou homogêneo que “a existência se precipita e se ignora nele”. O interessante é pensar a interpenetração recíproca do espaço claro e do espaço vivido.

---

<sup>92</sup> “O esquizofrênico não vive mais no mundo comum, mas em um mundo privado, ele não vai mais até o espaço geográfico: ele permanece no ‘espaço da paisagem’ e esta própria paisagem uma vez cortada do mundo comum, está consideravelmente empobrecida. Daí a interrogação esquizofrênica: tudo é espantoso, absurdo ou irreal, porque o movimento da existência em direção às coisas não tem mais sua energia, porque ele se manifesta em sua contingência e porque o mundo não é mais óbvio. Se o espaço natural do qual fala a psicologia clássica é, ao contrário, tranquilizador e evidente, é porque a existência se precipita e se ignora nele” (PhP, 332, 386).

<sup>93</sup> Cf. Strauss, E. *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, trad. Thines e Legrand, Grenoble, Jérôme Millon, 2000.

Assim termina a parte analítica do parágrafo sobre os “espaços vividos”. Passemos à seguinte, a parte dialética, onde Merleau-Ponty se interroga sobre o valor filosófico de tais descrições. Ele pergunta logo de início: tais descrições “nos ensinam algo que diga respeito à própria estrutura da consciência, ou só nos dão conteúdos da experiência humana? O espaço do sonho, o espaço mítico, o espaço esquizofrênico, eles são espaços verdadeiros, podem ser e ser pensados por si mesmos, ou pressupõem, como condição de sua possibilidade, o espaço geométrico e, com ele, a pura consciência constituinte que o desdobra?” (PhP, 333, 386). Já podemos prever a resposta: a espacialidade da existência centrada sobre a vida do sujeito é decisivamente radical, daí tais espaços exigirem uma posição filosófica radical. Tal espacialidade nos conta sobre a origem profunda de todo espaço. Mas será que Merleau-Ponty não foi longe de mais na ultrapassagem do objetivismo? Será que não corremos o risco de cair no relativismo cético que afirma a incomunicabilidade das experiências e que renunciaria, justamente, a constituição de um horizonte de verdade? Como tal espacialidade bárbara pode pretender fundar o espaço objetivo? Será que isto é válido? Será que a palavra espaço não implica tal objetividade? O perigo passa quando retornamos ao *a priori* da correlação e ao mito fundador do pacto entre o sujeito da percepção e o mundo percebido. Porém, antes de chegarmos a esta conclusão vale a pena retomar a discussão nos termos do filósofo. Afinal, trata de matizar o horizonte que faz a unidade das várias particularidades. O difícil problema que se propõe, aqui, é o de saber como compreender a relação entre a particularização radical da experiência com sua abertura a uma dimensão de universalidade.

O esboço de resposta a estas questões começa assim: “a esquerda, região do infortúnio e presságio nefasto para o primitivo – ou, em meu corpo, a esquerda como lado da minha inabilidade –, só se determina como direção se, primeiramente, sou capaz de pensar sua relação com a direita, e é essa relação que finalmente dá um sentido espacial aos termos entre os quais ela se estabelece” (PhP, 333, 386). E ele desenvolve tal raciocínio a propósito do primitivo, da experiência mítica do espaço, do sonhador e do esquizofrênico. A intenção declarada de Merleau-Ponty é clara: “fundar o espaço geométrico, com suas relações intramundanas, na espacialidade originária da existência” (PhP, 334, 387). Trata-se, aqui, de empreender uma reflexão radical, ou seja, uma reflexão que se sabe dependente de sua vida irrefletida, a qual “é sua situação inicial, constante e final” (PhP, IX, 11). A reflexão radical tem consciência de que é

uma “reflexão-sobre-um-irrefletido”. Dito de outra forma, ela não ultrapassa e dissolve o irrefletido como faz o pensamento objetivo, que não considera a percepção do interior, fazendo, conseqüentemente, com que, entregue a si mesmo, ignore seus resultados. Mas ao retornar ao irrefletido, Merleau-Ponty não está renunciando a reflexão.<sup>94</sup>

“O próprio pensamento objetivo se alimenta do irrefletido e se oferece como uma explicitação da vida de consciência irrefletida, de forma que a reflexão radical não pode consistir em tematizar paralelamente o mundo ou o espaço e o sujeito intemporal que os pensa, mas deve retomar essa própria tematização com os horizontes de implicações que lhes dão seu sentido. Se refletir é investigar o originário, aquilo pelo que o resto pode ser e ser pensado, a reflexão não pode encerrar-se no pensamento objetivo, ela deve pensar justamente os atos de tematização do pensamento objetivo e restituir seu contexto” (PhP, 334, 388).

O que Merleau-Ponty recusa é “o direito de nivelar todas as experiências em um só mundo, todas as modalidades da existência em uma só consciência”. Como se tal pensador pudesse “dispor de uma instância superior” à qual pudesse tudo submeter. Qual é o ganho de uma posição contrária a esta descrição a partir de tal “instância superior”? A resposta é curta: o ganho é a fidelidade radical à experiência, ao testemunho do fenômeno, o que motiva, justamente, a pesquisa do pré-objetivo. Ora, o filósofo quer é instituir uma verdade natal da experiência em estado nascente antes do pensamento objetivo. Suponhamos que haja alguém que diga, contra toda a interpretação da experiência, que o espaço esquizofrênico é originariamente objetivo, e que o louco não é totalmente louco. Ora, isto seria recusar compreender o louco a partir dele mesmo e da especificidade de sua experiência para, enfim, compreendê-lo a partir da experiência objetiva do sujeito normal, o qual seria a medida de todas as experiências. O que se percebe é que Merleau-Ponty guarda um respeito enorme pelo testemunho da consciência na sua própria experiência. Ele recusa dramaticamente construir todas as experiências sobre o plano da objetividade. O louco está só com sua loucura, não há atrás dele uma consciência que lhe permite sair em direção ao outro. O que é próprio da loucura é justamente a recusa de ser avaliada a partir da consciência normal. Mas o que devemos ler na análise do envolvimento por todos os lados no espaço da noite, do fechamento do esquizofrênico na sua experiência vivida, a fulminante experiência de queda e elevação nos sonhos e a espacialidade do mito? Trata-se, sem dúvida, da tentativa de alargamento do domínio da reflexão através da

---

<sup>94</sup> Na verdade, o irrefletido que importa ao filósofo “não é o que antecede a filosofia ou que antecede a reflexão; é o irrefletido compreendido e conquistado pela reflexão. [...] [A filosofia] é para nós a instância sem a qual a vida se dissiparia na ignorância de si ou no caos” (PPCP, 56).



variação da experiência.<sup>95</sup> Em suma, o que está em questão, agora, é a aderência a si de toda experiência: como se ela repousasse sobre si mesma e daí julgasse a própria evidência racional. O que, na verdade, ocorre com a própria experiência que recusa sua desapropriação em prol de uma consciência tética. Com que a fenomenologia contribui em um estudo como este? Ora, compreendida como “investigação do espaço e, em geral, da experiência em estado nascente, antes que sejam objetivados, a decisão de perguntar à própria experiência o seu próprio sentido” (PhP, 337-38, 391-92), a fenomenologia é a fidelidade ao fenômeno. E, aqui, fidelidade ao fenomenal da espacialidade originária. Enfim, o recurso às experiências originais mostra que a “distinção entre a aparência e o real não é feita nem no mundo do mito, nem do doente e da criança”. Ora, quem caminha rumo a esta distinção é o homem adulto, normal e civilizado. As “formas da existência mais afastadas de nós” (C, 38) não possuem e não constituem sistemas coerentes. Merleau-Ponty considera que tal coerência “permanece uma idéia ou um limite jamais alcançado de fato, e que conseqüentemente [tais formas da existência] não podem nunca se fechar sobre si” (C, 37).

Mas vale matizar o que as descrições de Merleau-Ponty ainda nos dão a pensar. Neste sentido, é preciso retornar à experiência e indagá-la sobre seu próprio sentido. Ora, no mito, a “essência está *na* aparência”, ele não é uma representação ou um fenômeno pensado pela consciência tética, o mito é uma “presença verdadeira”, e a aparência encarna não importa o quê. O que define os seres míticos não são suas propriedades, mas seus caracteres fisionômicos. Ao dizer que existe um animismo no primitivo e na criança devemos, contudo, tomar cuidado para não cometer o anacronismo de repetir a idéia de Comte segundo a qual o primitivo e a criança, através deste “animismo”, “procurariam explicar por intenções ou consciências” os objetos que percebem. Longe disto! Para Merleau-Ponty, tal animismo se dá porque “as coisas são tomadas pela encarnação daquilo que elas exprimem, porque neles sua significação humana se aniquila e se oferece, literalmente, como aquilo que elas querem dizer” (PhP, 336, 390). Mas poder-se-ia argumentar, também, que o critério para distinguir o normal do doente ficou muito obscuro. Talvez tenha ficado mais difícil para quem se situa no

---

<sup>95</sup> Mais ainda: Bimbenet nos diz que tais experiências que iluminam o irrefletido nos “dizem a cada vez que nossa abertura ao mundo, tomada em seu estado nascente ou naturante, lembra em princípio um fechamento; antes de ser abertura sobre um universo, ou seja, sobre um espaço comum e que permanece à distância de nossos poderes, o homem está em seu meio, por empreitada e apropriação. Mas os mundos antropológicos não radicalizam somente a apropriação prática de seu mundo pelo corpo; eles dizem mais profundamente um certo fechamento de toda experiência em si mesma” (Bimbenet, *É. Nature et humanité*, op. cit., p.189).

plano do ser determinado, mas para quem se situa no plano dos fenômenos já é fácil antecipar a solução: não é a crítica do homem são que o garante contra o delírio, “é a estrutura de seu espaço” (PhP, 337, 390). Já sabemos que o motor da alucinação e do mito é o estreitamento do espaço vivido, que, por sua vez, “está não abolido, mas recalçado pela percepção de todos os dias ou pelo pensamento objetivo”. Mais ainda: nunca estamos totalmente isentos da possibilidade da patologia. O argumento adversário poderia continuar afirmando que podemos, a partir da reflexão sobre a “consciência das posições e das direções” nas percepções extremas, pô-las e fixá-las segundo os métodos do pensamento objetivo, momento em que reencontraríamos nela as relações do espaço objetivo. Mas Merleau-Ponty responde que “não se deve concluir disso que elas já estavam ali, mas inversamente, que a reflexão verdadeira não é aquela”. Qual o método verdadeiro para sabermos o significado autêntico dos espaços antropológicos? “Não temos outro meio senão despertar em nós, em nossa percepção atual, a relação entre o sujeito e seu mundo que a análise reflexiva faz desaparecer” (PhP, 337, 391). A partir deste método é impossível não reconhecer a primazia da experiência expressiva em relação aos atos de significação da consciência, a anterioridade do sentido expressivo em relação ao sentido significado, logo, “a pregnância simbólica da forma no conteúdo”. Ora, isto significa que toda percepção deve ser recolocada no horizonte do mundo percebido. O qual é “o fundo sempre pressuposto por toda racionalidade, todo valor e toda existência. Uma concepção deste gênero não destrói nem a racionalidade, nem o absoluto. Busca fazê-los descer à terra” (PPCP, 43). Daí, uma série de perguntas que Merleau-Ponty se coloca e que expressam aquele momento de risco imposto à filosofia da consciência e que poderia, no limite, levar o filósofo ou a um pessimismo radical ou a um ceticismo irremediável.<sup>96</sup> Seja como for, cada um dos espaços antropológicos tomados em si mesmos, em suas diferenças, não são nunca totalmente fechados sobre si mesmos, eles “não são ilhotas de experiência sem comunicação e de

---

<sup>96</sup> “Isso quer dizer que se dá razão ao psicologismo? Já que existem tantos espaços quantas experiências espaciais distintas, e já que não nos damos o direito de realizar antecipadamente, na experiência infantil, mórbida ou primitiva, as configurações da experiência adulta, normal e civilizada, não encerramos cada tipo de subjetividade e, no limite, cada consciência em sua vida privada? Ao *cogito* racionalista, que encontrava em mim uma consciência constituinte universal, não substituímos o *cogito* do psicólogo, que permanece na experiência de sua vida comunicável? Não definimos a subjetividade pela coincidência de cada um com ela? A investigação do espaço e, em geral, da experiência em estado nascente, antes que sejam objetivados, a decisão de perguntar à própria experiência o seu próprio sentido, em uma palavra a fenomenologia não termina pela negação do ser e pela negação do sentido? Sob o nome de fenômeno, não é a aparência e a opinião que ela traz de volta? Ela não põe na origem do saber exato uma decisão tão pouco justificável quanto a que encerra o louco em sua loucura, e a última palavra dessa sabedoria não é reconduzir à angústia da subjetividade ociosa e separada? Estes são os equívocos que nos resta dissipar” (PhP, 337-38, 391-92).

onde não se poderia sair”. Daí a recusa merleau-pontiana de “subordinar toda experiência a uma consciência absoluta dessa experiência que a situaria no conjunto da verdade”. Ora, a racionalidade e o absoluto estão implicados na experiência. Se compreendêssemos a experiência a partir de um quadro fixo, o que se tornaria impossível seria justamente a fidelidade ao testemunho dos fenômenos, os quais afirmam, sem cessar, uma variedade inesgotável. A sensibilidade não é fechada sobre si mesma e a comunicação só se faz através de uma razão encarnada. O que afasta ao mesmo tempo o pessimista e o cético. E isto, porque é justamente a ambigüidade da percepção que é requisitada como remédio contra o pessimismo, trata-se de considerar o lado do concernimento vital não como um aspecto negativo e limitante da experiência, como se não fosse mais possível um sentido positivo para o curso do mundo e da história. Contra o ceticismo, é a intenção racional que ganha frente. A descrença ou a dúvida radical a respeito da possibilidade da certeza objetiva passa a ser uma aporia insolúvel. Ora, não é isto que nos ensina o enraizamento do conhecimento no solo do mundo sensível que garante a comunicação.

Que se tome a consciência mítica: do lado subjetivo, ela não é uma consciência de coisa, mas é “um fluxo, não se fixa e não se conhece a si mesma”, do lado objetivo, ela “não põe diante de si termos definidos por um certo número de propriedade isoláveis e articuladas uma às outras”. Em uma palavra: “ela não se arrebatava a si mesma em cada uma de suas pulsações”. Contra Comte, Merleau-Ponty levanta a guarda frente aos perigos da “racionalização prematura”, ou seja, ele não aceita a teoria de Comte segundo a qual a humanidade atravessaria três etapas progressivas. Dito de outro modo, ele não pode aceitar que haja progresso do mito (superstição religiosa) à metafísica e à teologia, para chegar, enfim, ao estágio final do progresso da humanidade, a ciência positiva. E se a explicação positivista não é suficiente é porque ela torna seus objetos incompreensíveis e como que uma antecipação do estágio científico supostamente mais evoluído. Em suma, “o primitivo vive seus mitos sobre um fundo perceptivo claramente articulado o suficiente para que os atos da vida cotidiana [...] sejam possíveis” (PhP, 338, 392). O mesmo acontece com o sonho, afinal, “durante o próprio sonho, não abandonamos o mundo: o espaço do sonho separa-se do espaço claro mas utiliza todas as suas articulações, o mundo nos obceca até no sono e é sobre o mundo que sonhamos. Da mesma maneira, é em torno do mundo que a loucura gravita” (PhP, 339, 393). Merleau-Ponty está explorando, assim, o elo entre a subjetividade e a objetividade que

subsiste em todos os espaços antropológicos, mas também na experiência normal. Dito de outro modo, “nunca vivo inteiramente nos espaços antropológicos, estou sempre ligado, por minhas raízes, a um espaço natural e inumano” (PhP, 339, 393). Aqui, compreendemos que a intenção de Merleau-Ponty é reconhecer raízes sensíveis para a intenção de conhecimento, e a razão que se pretende um desdobramento completo é desencarnada e não diz respeito à experiência concreta. Afasta-se, assim, o risco da “racionalização prematura”

Mas é preciso prever, também, o perigo inverso, ou seja, de irracionalização, não só dos mundos antropológicos, mas da própria percepção. Será que o que ganhamos na comunhão, no elo entre a subjetividade e a objetividade, não perdemos em racionalidade? O que garantiria o mundo para todos? <sup>97</sup> Depois de termos conquistarmos um espaço natural e primordial (inerência vital), corremos o risco de perder a própria comunicação, ou seja, a intenção racional (movimento teleológico que abre a percepção em um mundo comum). Como, agora, restituir o movimento teleológico sem cairmos em uma consciência constituinte universal? Merleau-Ponty já deu a resposta: é sobre o mundo que gira nossa experiência, estamos ligados, por nossas raízes “a um espaço natural e inumano”, ou seja, à natureza. E se existe comunicação é porque ela gira “em torno de um núcleo sensível”. “Minha percepção total não é feita de percepções analíticas, mas ela sempre pode dissolver-se nelas, e meu corpo, que por seus *habitus* assegura minha inserção no mundo, justamente só faz projetando-se primeiramente em um mundo natural que sempre transcende sob o outro, assim como a tela sob o quadro, e lhe dá um ar de fragilidade” (PhP, 339, 394). Em outras palavras, o solo comum que sustenta a todos é o que nos permite comunicar. Assim, se o espaço é existencial, a existência é espacial. Portanto, se é preciso que o mito, o sonho, a ilusão sejam possíveis, é indispensável que “o aparente e o real” permaneçam “ambíguos no sujeito, assim como no objeto” (PhP, 340, 395)

Ora, se por um lado toda percepção é solidária a um mundo, por outro, também a teleologia já está em obra na percepção. Esta é, na verdade, não-objetiva e aberta sobre um mundo de objetivações possíveis. Falamos do mundo porque ele é comunicável. Eis,

---

<sup>97</sup> Sobre o problema da racionalidade Cf. Benoist, J. “‘O mundo para todos’: universalidade e *Lebenswelt* no último Husserl”, São Paulo, *Discurso*, nº 29, 1998, pp.209-38; Carbone, M. “Il problema della razionalità”, in G. Invito (org.), *Merleau-Ponty. Filosofia, esistenza, politica*, Napoli, Guida, 1982, pp.89-100; Bimbenet, É. “ ‘Une nouvelle idée de la raison’: Merleau-Ponty et le problème de l’universel”, in *Merleau-Ponty aux frontières de l’invisible*, M. Cariou, R. Barbaras, É. Bimbenet (org.), Milão, Mímésis, 2002, pp.51-66; Moutinho, L.D.S. “O sensível e o inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade”, in *Kriterion*, Belo Horizonte, n.110, 2004, pp.264-293.

novamente, a dupla dimensão que atravessa a percepção: por um lado ela é existencial, anônima e geral, por outro, ela é pessoal. Do lado da inerência vital, dizer que a percepção é existencial é o mesmo que dizer pré-objetiva, centrada sobre o corpo próprio, e este corpo tem um poder sobre o mundo. É aqui que se esclarece o concernimento vital da loucura, do sonho e do mito. Modelo que poderíamos chamar de modelo externo da dimensão existencial. Já o modelo interno é aquele que experimentamos na infância, momento em que há uma idade de indivisão, uma solidariedade entre o eu e o mundo, graças ao mundo humano. Ora, praticamente toda nossa vida se passa no “mundo cultural” ou no “mundo humano” (cf. PhP, 31, 49). O sentido do mundo humano não é acidental, ele é o “meio e como a pátria de nossos pensamentos, [...] ele é o alimento de nossa existência” (PhP, 32, 50). Assim, o fundamento último do mundo é a unidade corporal, a qual se confunde com a unidade do corpo com o mundo. A coisa é o correlato do corpo próprio e de nossa vida. Assim se caracteriza um dos aspectos da percepção, seu concernimento vital, seu arcaísmo, barbarismo, sua arqueologia existencial.

Vejamos, agora, o outro aspecto da percepção: sua intenção de conhecimento, sua pretensão à objetividade, ao comum, como a idéia kantiana situada no infinito. Mas será que a objetividade que visamos depois de ter passado pelo momento precedente da percepção é a mesma objetividade do objetivismo? Não, e é isto, precisamente, que quer dizer a passagem em que o filósofo não quer deixar no esquecimento a experiência da desrazão (cf. SNS, 8). A objetividade aqui é o termo, a intenção da percepção, ou melhor, é aquilo que ela visa. Mas não podemos esquecer que ela visa alguma coisa de dentro da percepção, a partir de uma relativização profunda, ou seja, de uma descida arqueológica radical. Como isto é possível? O que significa esta abertura a partir destas subjetividades radicais que são os espaços antropológicos? Já sabemos que nosso corpo está em permanente fusão com o mundo, mas como podemos passar a um mundo único? Dado que a coisa e o mundo estão ancorados em nosso corpo e que a coisa e o mundo variam continuamente, ainda assim eu tenho uma percepção. Eu tenho um poder prático, meu corpo exerce um poder sobre o mundo. Mas o que assegura a unidade do processo perceptivo? Em uma palavra: a posse do mundo. Acontece que tenho uma “percepção privilegiada” que “assegura a unidade do processo perceptivo e recolhe em si todas as outras aparências”. Todavia, isto só acontece em uma espécie de “distância ótima” que é obtida por um certo “equilíbrio do horizonte interior e do horizonte

exterior”. É para esse “ponto de maturidade de minha percepção” que tende todo processo perceptivo. Mas isto ainda não responde suficientemente a questão. Já sabemos, contudo, que um nível é um pacto através do qual se dá a posse, o poder do corpo sobre as coisas e o mundo. Mas, agora, Merleau-Ponty vai dizer que “os próprios espaços antropológicos se manifestam como construídos sobre o espaço natural, os ‘atos não objetivantes’, para falar como Husserl, sobre os ‘atos objetivantes’” (PhP, 340, 394). O que suscita, precisamente, a colocação em relevo da “novidade da fenomenologia”, pois ao contrário de negar a unidade da experiência, ela quer “fundá-la de outra maneira que o racionalismo clássico”. A “unidade da experiência”, a esta altura do pensamento de Merleau-Ponty, “é apenas indicada pelos horizontes de objetivação possível, ela só me libera de cada ambiente particular porque me liga ao mundo da natureza ou do em si que os envolve a todos. Será preciso compreender como, com um único movimento, a existência projeta em torno de si mundos que me mascaram a objetividade e determina esta objetividade como meta para a teleologia da consciência, destacando estes ‘mundos’ sobre o fundo de um único mundo natural” (PhP, 340, 394-95). Em suma, trata-se de compreender que a racionalidade não se conquista contra a experiência privada ou individual. Quando gravitamos em torno do mundo como toda nossa particularidade é esta própria experiência que traz em si mesma a possibilidade de ultrapassamento em direção a um horizonte de objetivação.

A solução do problema de entender como, depois de ter passado pela relativização profunda dos mundos antropológicos, podemos passar à objetividade, pode ser formulada assim: devemos prestar atenção no que estava lá antes de nós, ou melhor, precisamos tomar a natureza como facticidade. Se o mundo aparece como uma realidade estranha é porque a convenção, o pacto, o elo que o religa ao meu corpo é um pacto mais velho que o sujeito, sempre dado antes do sujeito. A comunicação interior do corpo com o mundo é muito antiga, como se fosse um passado absoluto, uma natureza que sempre precedeu o sujeito. Já o em si do mundo, sua objetividade presuntiva, repousa, justamente, sobre este passado que jamais esteve presente – pré-história que sempre precedeu minha história pessoal. “No horizonte interior ou exterior da coisa ou da paisagem, há uma co-presença dos perfis que se ata através do espaço e do tempo. O mundo natural é o horizonte de todos os horizontes, o estilo de todos os estilos, que, para alguém de todas as rupturas de minha vida pessoal e histórica, garante às minhas experiências uma unidade dada e não desejada, e cujo correlativo em mim é a existência

dada, geral e pré-pessoal de minhas funções sensoriais, em que encontramos a definição do corpo” (PhP, 380-81, 442). Enfim, o mundo considerado como estilo universal de todas as percepções possíveis nos previne tanto contra o ceticismo, já que a comunicação é essencialmente inacabada, como também contra o pessimismo, pois se toda experiência é aberta, resta que a ambigüidade fundamental não pode ser ultrapassada.

A conclusão a se tirar e a que o próprio Merleau-Ponty chega no último parágrafo do capítulo sobre o espaço é, justamente, no reconhecimento da ambigüidade da consciência perceptiva. Esta não é nem uma consciência constituinte universal nem está encerrada na experiência de uma vida incomunicável. Portanto, a fenomenologia não termina por negar o ser e o sentido já que ela retorna a experiência em estado nascente. A consciência perceptiva, em um único movimento, projeta em torno de si mundos que lhe mascaram a objetividade, mas, ao mesmo tempo, determina esta objetividade como meta para a teleologia da consciência (cf. PhP, 340, 395). O fenômeno é reabilitado pela fenomenologia como a própria experiência do ser ou daquilo que se manifesta no mundo prático. Não se trata de fazer uma escolha entre uma filosofia da imanência ou uma filosofia da transcendência. Ambas se alimentam “de uma vida efetiva da consciência que ambos hipocritamente subentendem”. Na verdade, desde que se trate de pensar uma relação interior entre o sujeito da percepção e o mundo percebido, há ambigüidade entre imanência e transcendência.

“Uma verdade sobre o fundo de absurdo, um absurdo que a teleologia da consciência presume poder converter em verdade, tal é o fenômeno originário [...] Na experiência de uma verdade perceptiva, presumo que a concordância até aqui sentida se manteria para uma observação mais detalhada; confio no mundo. Perceber é envolver de um só golpe todo um futuro de experiências em um presente que a rigor nunca o garante, é crer em um mundo. É essa abertura a um mundo que torna possível a verdade perceptiva, torna possível a realização efetiva de uma *Wahrnehmung*, e nos permite ‘barrar’ a ilusão. [...] Existe certeza absoluta do mundo em geral, mas não de alguma coisa em particular. A consciência está distanciada do ser e do seu ser próprio e ao mesmo tempo unida a eles pela espessura do mundo” (PhP p.342-44, 397-400).

### **Nota crítica**

O ponto cego da teoria da percepção se expressa na oscilação de Merleau-Ponty entre os dois pólos da vida perceptiva. Por um lado, o filósofo afirma uma intimidade imemorial do corpo com o mundo e, por outro, um horizonte natural de direito, ou melhor, o mundo é um “ser permanente no interior do qual eu opero todas as correções do conhecimento, que não é atingido por elas em sua unidade, e cuja evidência polariza,

através das aparências e do erro, meu movimento em direção à verdade” (PhP, 378, 439). Em outras palavras, de um lado, o poder de constituição do corpo que percebe está estreitamente vinculado à imagem “tranquilizadora”, ao “mito fundador”, do privilégio da natureza primordial. Por outro, o filósofo pressupõe um poder humano extraordinário que compensaria a inscrição na natureza primordial, ou seja, ele pressupõe, através da idéia de um mundo natural único, a possibilidade de uma exploração indefinida de perspectivas possíveis. Mas Merleau-Ponty procede como quem quer ultrapassar a vida graças à produtividade infinita do espírito. Será mesmo que esta correlação entre o mundo natural e a natureza corporal pode ser sustentada? Isto só nos parece possível se procedemos dentro dos quadros de uma filosofia da consciência, como, aliás, é o caso, afinal, por um lado, quem cria significações inéditas é a consciência e, por outro, o mundo não guarda nenhuma produtividade, a não ser enquanto é o correlato da consciência perceptiva. No fim das contas, o procedimento merleau-pontiano não passa de um jogo de palavras, ou melhor, ao nível do discurso ou verbalmente ele diz que ultrapassa as dicotomias tradicionais. Na verdade, ele simplesmente afirma a ultrapassagem, e isso porque havia, de direito, um prejuízo ainda não elaborado. Ora, no final das contas, a relação entre o corpo e o mundo é puramente exterior. Este é o resultado do procedimento pendular ou da má ambigüidade ou da simples mistura dos extremos contraditórios. Pois como compreender que possa haver composição entre a centração própria ao vivente e a força de descentração espiritual? Como pôr em relação opostos tão contraditórios como a subjetividade vital (cogito do psicólogo) e a subjetividade racional (cogito do filósofo) por intermédio de um ponto de vista que está abduzido do mundo? No próximo capítulo, veremos que na altura da *Fenomenologia da percepção* o filósofo pretende dar conta desta relação entre o que existe de particular e de universal através da dialética do tempo constituído e do tempo constituinte. A propósito, veremos que a redefinição da noção de consciência está construída sobre aquela correlação entre o tempo e a subjetividade.

Mas a argumentação e a demonstração dialética propostas por Merleau-Ponty da relação entre o que nos é familiar na relação com o mundo e o que em nos é estranho ao mundo tentam não deixar escapar nada. E, de fato, elas não deixam escapar nada mesmo, a não ser aquilo que é impossível de ver, o ponto cego. Afinal, ao repartir dialeticamente os papéis, não é possível compreender a passagem de um mundo antropológico em sua idiosincrasia para a abertura a um mundo comum. “Como”,



pergunta Bimbenet, “compreender a diferença que separa a centração vital do decentramento racional, o concernimento do desinteressamento, o passado de nossos poderes corporais de sua mobilização no presente da consciência”.<sup>98</sup> Este estudioso desenvolve em seu livro esta dialética na qual Merleau-Ponty se debruça. Ele nos mostra que a intenção racional deve se enraizar na natureza e deve tirar dela sua eficácia, mas, também, que a inerência vital, por mais que ela coloque barreiras, constitui, todavia, o primeiro assentamento da intenção racional que anima a percepção. Se a intenção racional se pressupõe é porque ela vem compensar o crédito que o filósofo atribui à natureza e aos poderes naturais do corpo próprio. A intenção racional é apresentada implicitamente cada vez que nos remetemos ao corpo vivente para ter acesso não só a um meio de comportamento, mas a um mundo. Não que as duas exigências contraditórias da percepção sejam verdadeiramente contraditórias, só não se sabe como se dá a passagem de uma a outra – a não ser por intermédio da doutrina da expressão criadora que, no limite, é uma criação de algo inédito a partir do nada. E isto se lê na apresentação da linguagem como um excesso do ser cultural em face do ser natural, a saber, trata-se de um excesso da razão em face da natureza. Mas também o mundo natural carecerá de uma reinterpretação por parte do filósofo, já que ele não goza de nenhuma produtividade própria.<sup>99</sup> Enfim, dadas as regras do jogo, torna-se impossível a compreensão da relação entre o encerramento do sujeito na particularidade do meio e a universalidade do mundo para todos. Uma coisa é centrada em meu corpo, interior aos seus interesses vitais e anexada aos seus projetos do momento, mas ela também é descentrada pela intenção racional (atitude categorial) e afastada para longe de meus poderes. A vida possui o sujeito, ela toma posse do sujeito, ela tem um poder de apropriação. Mas, ao mesmo tempo, o espírito despossui ou desapropria a vida, é ele que exige uma atenção desinteressada ou, pelo menos, o reconhecimento de uma unidade que repousa em si – poder de decentramento de si ou de negação de si da intenção racional.

Não se trata, agora, de negar a ambigüidade fundamental da percepção ou que ela coloque algumas dificuldades à reflexão. Afinal, ela faz com que permaneçam juntas

---

<sup>98</sup> Bimbenet, *É. Nature et humanité*, op. cit., p.193.

<sup>99</sup> A experiência de um mundo único e natural, mundo para todos, pressupõe um horizonte de racionalidade que nos possibilitaria a comunicação. A visada de um sujeito se comunicaria com a dos outros porque se trata de falar da mesma coisa, a qual está situada no infinito, logo, se dá como termo transcendente e infinitamente explorável. Só se compreende que a coisa apareça em seu fundo de inumanidade quando, visada como o termo invariante de uma exploração de direito infinita, ela excede ao poder corporal.

ou misturadas a centração vital e a intenção racional, o egoísmo vivente e a despossessão. Seja como for, do ponto de vista em que a *Fenomenologia da percepção* se situa é impossível compreender estas duas coisas *ao mesmo tempo* como o próprio filósofo queria e afirmava peremptoriamente realizar. Ao elaborar as articulações dialéticas destas duas funções constitutivas da percepção tratava-se de subscrever uma “duplicidade” intransponível no nível de uma filosofia da consciência, para a qual tudo deve ser concebido dentro do quadro do *a priori* da correlação. A conclusão que Bimbenet avança nos parece aceitável, afinal, ele diz que Merleau-Ponty “não disporia de instrumentos teóricos que lhe teriam permitido ultrapassar de forma válida este intelectualismo”.<sup>100</sup> A formulação de Bimbenet a propósito das conseqüências críticas a se tirar destas considerações a respeito da oscilação no interior de uma tensão característica deste período da filosofia merleau-pontiana nos parece bem pertinente. Ele nos diz que, na *Fenomenologia da percepção*,

“nossa humanidade se procura ainda, por uma oscilação da natureza à consciência, do vital ao espiritual, que não é ainda reconciliação, todavia, projetada no tema da existência. O homem quer se fazer resultar da natureza, mas porque esta, em seu fechamento essencial, é impotente para se ultrapassar a si mesma, esta proveniência é ainda o fato de uma consciência objetivante toda-potente. A filiação natural da função simbólica é uma astúcia do simbólico, ou seja, o retorno a si de uma função que nunca se abandonou completamente: o espírito é um poder longamente criticado, mas que guarda toda sua supremacia, a natureza é um poder longamente invocado, mas que espera ainda sua eficácia”.<sup>101</sup>

É verdade que os instrumentos teóricos de Merleau-Ponty ainda estão comprometidos com os da tradição que ele critica. Mas o ponto é precisamente este, já que ele não se sabe tão devedor os pressupostos da filosofia de Sartre que ele mesmo critica tão severamente. A separação radical entre o em si e o para si, apesar de tão criticada, ainda determina bastante sua filosofia. Mas em particular, ele pensa estabelecer uma circularidade radical entre os extremos da ambigüidade. O que só chega a ocorrer no nível da correlação, já que o pressuposto ontológico herdado da tradição cartesiana-sartreana o mantinha no interior da “má ambigüidade”, ou seja, a mistura entre a consciência que é potência de ir além ou de nihilizar ou, ainda, um “reduo de não-ser, um Si” (PhP, 458, 536), e o mundo como “um Outro absoluto resolutamente silencioso, um Si que nos escapa tanto quanto a intimidade da consciência alheia” (PhP,

<sup>100</sup> Id., *ibid.*, p.202. Ele ainda nos diz que “uma tal situação se deve tanto à definição de natureza quanto à de espírito que a obra defende. De um lado, a *démarche* arqueológica, visando apreender a origem natural da consciência, se desdobra sobre uma vida narcisicamente fechada sobre si mesma, e incapaz, conseqüentemente, de se descentrar em direção de uma objetivação do meio. É por isso, de outro lado, que a atitude categorial continua implicitamente a se oferecer como uma instância de desvio que, nas esferas da percepção, da motricidade e da linguagem, vem garantir de antemão a possibilidade de ultrapassamento da natureza em direção à consciência”.

<sup>101</sup> Id., *ibid.*, p.203-04.

372, 432). A passagem entre estes extremos que constituem a ambigüidade permanece explicada como um milagre. Em suma, o “insucesso especulativo *de fato* estava antecipado por uma condição *de direito*”.<sup>102</sup> Afinal, a relação entre o sujeito e o mundo permanecerá de oposição radical, assim como em Sartre se opõe em si e para si, ser e nada, ser e fenômeno, ontologia e fenomenologia.<sup>103</sup> Resta que será preciso aguardar os textos do último período e, em particular, os que formam *O visível e o invisível* para atestar, na própria fenomenalidade da experiência, a experiência fundadora do tocante-tocado, ou seja, a experiência que o corpo faz de si mesmo como experimentação de uma transcendência.

Somente no último período da filosofia de Merleau-Ponty transitaremos fora tanto dos domínios de uma filosofia da consciência (primeiro período), quanto de uma filosofia do sujeito e uma filosofia da estrutura (período intermediário). No que diz respeito ao tema deste capítulo, uma nota de trabalho não datada e que foi transcrita por Renaud Barbaras é bem esclarecedora: “só existe impossibilidade de um espaço antropológico ou de uma localidade do espírito se o espaço for concebido como positivo, como saindo do nada, e não se ele é compartilhamento de um ser prévio, turbilhão em uma massa carnal. Porque este segundo espaço não é lugar *ob-jetivo*, idêntico, ele é antes de tudo não-coincidência” (N I, 38). Tal nota nos permite, como se vê, entrever os desdobramentos de uma concepção do espaço sob o ponto de vista, agora, de uma reabilitação ontológica do espaço.

---

<sup>102</sup> Moura, C.A.R. “Linguagem e experiência em Merleau-Ponty”, in *Racionalidade e crise*, op. cit., p.314.

<sup>103</sup> Cf. Moutinho, L.D.S. “O dualismo fundamental da fenomenologia sartreana”, in *Questões de filosofia contemporânea*, Anderson Gonçalves [et. al.], São Paulo, Discurso Editorial e UFPR, 2006.

## **CAPÍTULO IV**

### **O TEMPO**

## Exclusão do tempo objetivo

Neste capítulo investigaremos o que significa e o que torna possível a compreensão do tempo como responsável pela resolução dos problemas que os capítulos anteriores deixaram em aberto. Como compreender que é com a temática da temporalidade que Merleau-Ponty compreende a do sentido? Para responder a esta questão precisamos investigar dois momentos básicos que funcionam como pêndulo na análise do filósofo: por um lado, só existe tempo como referência a uma subjetividade e, por outro, há uma identificação da subjetividade à temporalidade. Trata-se de pensar uma dialética entre a subjetividade e o tempo. Dito de outro modo, o que está por traz de toda esta investigação sobre o tempo é a tentativa de conciliar a consciência de si que está no núcleo de toda experiência do sujeito perceptivo (presença a si) com o caráter impessoal e anônimo da vida corporal que está subentendido em todas as experiências (ausência a si). Ora, todas as ambigüidades matizadas até aqui devem ser reabsorvidas no interior da ambigüidade fundamental que é a do tempo. Uma vez que a subjetividade é temporal, a presença do mundo a ela está ancorada nos horizontes de passado e futuro.

A referência do tempo à subjetividade deve nos reenviar à crítica inicial ao tempo objetivo.<sup>104</sup> Ora, o problema aqui é justamente a não referência do tempo a uma subjetividade, pois na consideração do tempo objetivo, o tempo é considerado nele mesmo. Para compreender como Husserl situa esta análise do tempo é preciso voltar, por um momento, às *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo*. Aí, trata-se, em primeiro lugar, da suspensão do tempo objetivo, ou seja, de sua exclusão. Esta suspensão do tempo objetivo é que coloca em relevo a consciência “íntima” do tempo na qual não há mais intervalo entre a consciência e o tempo. A análise fenomenológica da consciência do tempo exige “a exclusão completa de toda espécie de suposição, de afirmação, de convicção em relação ao tempo objetivo”.<sup>105</sup> O

<sup>104</sup> “É preciso”, diz Husserl, “cuidadosamente respeitar a diferença que separa este *tempo fenomenológico*, esta forma unitária de todos os vividos em *um só* fluxo do vivido (*um único* eu puro), do tempo ‘objetivo’ (objektiven), quer dizer, *cósmico*” (Husserl, E. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome Premier*, op. cit., § 81, p.272).

<sup>105</sup> Idem., *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. Henri Dussort, Paris, Puf, 1964, § 1, p.6. “Não mais do que a coisa real”, diz Husserl, “o mundo real não é um *Datum* fenomenológico, muito menos um *Datum* fenomenológico o tempo do mundo, o tempo coisal, o tempo da natureza no sentido das ciências da natureza, nem, conseqüentemente, o da psicologia enquanto ciência da natureza que tem por objeto o psíquico” (Id., *ibid.*, p.6-7). Ricœur nos diz que “longe de Husserl se limitar a recolher a impressão primeira, a experiência ordinária, é o seu testemunho que ele recusa; ele pode chamar *datum* esse ‘tempo imanente do curso da consciência’; esse *datum* está longe de constituir um imediato; ou melhor, este imediato não é dado imediatamente; é preciso conquistar o imediato por um preço muito alto: o preço de suspender ‘toda pressuposição transcendente concernente aos existentes’”

tempo objetivo é, na verdade, um sistema de imposições objetivas, ou seja, ele é susceptível de ser medido objetivamente, ou ainda, ele é passível de determinações objetivas “O que se constitui aí como ser válido é finalmente o único tempo objetivo infinito, no qual toda coisa e todo acontecimento, os corpos com suas propriedades físicas, as almas com seus estados psíquicos, têm seus lugares determinados, determinados pelo cronômetro”.<sup>106</sup>

O tempo que podemos medir pelo cronômetro é o tempo do cientista e do senso comum. Mas o tempo da consciência é, ao contrário, “um único” fluxo avesso a qualquer medida. E quando dizemos “agora” nos referindo à consciência, ele não se confunde com um ponto do tempo objetivo. Mas o próprio tempo objetivo se constitui no tempo subjetivo, como, na percepção, o objeto se constitui pela multiplicidade de perfis pelos quais ele aparece. É essa remissão do tempo a uma subjetividade que importa a Merleau-Ponty. Ele diz, no capítulo sobre a temporalidade, que já nos capítulos anteriores ele já havia encontrado “uma relação muito mais íntima entre o tempo e a subjetividade”. E, se referindo à análise feita precedentemente no capítulo sobre o cogito, ele diz: “acabamos de ver que o sujeito, que não pode ser uma série de acontecimentos psíquicos, não pode todavia ser eterno. Resta que ele seja temporal, não por algum acaso da constituição humana, mas em virtude de uma necessidade interior. Somos convidados a fazer-nos do tempo e do sujeito uma concepção tal que eles se comuniquem do interior” (PhP, 469, 549). Analisar o tempo é ter acesso, através desta própria análise, à estrutura concreta da subjetividade. O sujeito deve ser compreendido na “intersecção de suas dimensões”. Para isso, Merleau-Ponty considera o tempo “em si mesmo” e, seguindo sua “dialética interna”, ele pretende “refazer nossa idéia de sujeito”. O desfecho dessa reforma pode ser lido na epígrafe do capítulo da temporalidade e que expressa bem o quanto a análise do tempo, por parte de Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção*, inspira-se nas análises de Heidegger em *Ser e tempo*: “o sentido do *Dasein* é a temporalidade”. Pode-se antecipar, a partir daí, o sentido que terá a “subjetividade” para Merleau-Ponty.

---

(Ricœur, P. “Temps intuitif ou temps invisible? Husserl face à Kant”, in *Temps et récit III, Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p.45). Mas vale lembrar, também, que se trata, para Husserl, de suspender ou reduzir o tempo objetivo. Tal suspensão não suprime absolutamente nada, ela muda a direção do olhar sem perder de vista o que foi reduzido. “O que nós colocamos fora de jogo, diz Husserl, é a tese geral que tira sua essência da atitude natural”. Trata-se de colocar entre parênteses “tudo o que ela envolve na ordem ôntica, conseqüentemente, todo este mundo natural”, o que interdita toda espécie de juízo sobre a “existência espaço-temporal”, ou melhor, “sobre a realidade deste mundo” (Husserl, E. *Idées directrices pour une phénoménologie. Tome Premier*, op. cit., § 32, p.102-03).

<sup>106</sup> Idem, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., § 1, p.12.

Merleau-Ponty começa criticando a hipótese de que “há tempo nas coisas”. Ele critica a “célebre metáfora” de Heráclito pela qual o tempo seria semelhante a um rio escoando do passado em direção ao presente e ao futuro, e onde o presente seria entendido como conseqüência do passado, e o futuro a conseqüência do presente. Esta metáfora “é na realidade muito confusa” (PhP, 470, 550). Na verdade, o curso do tempo é muito diferente do curso de um rio. E para desbancar essa tese, lançando mão das teses de Husserl o filósofo vai argumentar que “o tempo supõe uma visão sobre o tempo. Portanto, ele não é como um riacho, ele não é uma substância fluente” (PhP, 470, 551). Ora, esta metáfora pressupõe o olhar de uma testemunha humana que já se temporaliza para unificar e compreender o espetáculo. Já sabemos que esta visão sobre o tempo se faz a partir do ser-no-mundo, o qual é uma “visão pré-objetiva” (PhP, 95, 119) que se dá em um campo de presença. Mas uma vez que o sentido do sujeito é a temporalidade e que esta se dá em um campo, podemos compreender que a crítica à comparação do tempo a um rio traz dois elementos importantes: em primeiro lugar, a necessidade de relacionar do interior o tempo e a subjetividade, em segundo, a crítica ao objetivismo que reduz o tempo a somente uma de suas dimensões, o presente. O objetivismo é contestável porque quando a metáfora do rio é válida, significa que concebemos os “acontecimentos” temporais como “recortados por um observador finito na totalidade espaço-temporal do mundo objetivo”. O tempo não passa de um recorte do passado para o presente e do presente para o futuro. Na metáfora do tempo que flui como um rio que passa, as águas fluem em sua continuidade, elas estão vindo da fonte em direção ao mar. Ora, nessa metáfora, o presente é conseqüência direta do passado e o futuro conseqüência direta do presente. Como se o passado estivesse atrás e o futuro na frente. Aqui, o passado causa o presente e o presente causa o futuro. “A água que vejo passar preparou-se, há alguns dias, nas montanhas, quando a geleira derreteu; no presente ela está diante de mim, ela vai em direção ao mar onde se lançará”. Essa comparação se situa determinantemente no ponto de vista objetivo, ela não leva em consideração a subjetividade. “Pois, *a considerar as próprias coisas*, a fusão das neves e aquilo que daí resulta não são acontecimentos sucessivos, ou antes, a própria noção de acontecimento não tem lugar no mundo objetivo” (PhP, 470, 550). O que está em questão é a noção de acontecimento, ela não tem sentido no domínio da pura objetividade. Ora, o que não tem sentido é a idéia de acontecimentos sucessivos na objetividade das coisas.

“Quando digo que anteontem a geleira produziu a água que passa presentemente, eu subentendo um testemunho sujeito a um certo lugar no mundo e comparo suas visões sucessivas: ele assistiu ali à fusão das neves e seguiu a água em sua queda, ou então, da margem do rio, ele vê passar, depois de dois dias de espera, os pedaços de madeira que havia jogado na nascente. [...] Mas, se considero este próprio mundo, só há um único ser indivisível e que não muda. A mudança supõe um certo posto onde eu me coloco e de onde vejo as coisas desfilarem; não há acontecimento sem alguém a quem eles advenham, e do qual a perspectiva finita funda sua individualidade” (PhP, 470, 550-51).

O “acontecimento” é justamente a premissa que relaciona o tempo a uma subjetividade. Ele supõe “alguém”, já que a sucessão é indissociável de alguém que a perceba. O tempo depende da estreita relação que estabelecemos com as coisas e com o mundo, afinal, temos um ponto de vista de onde experimentamos a colocação em forma do mundo para nós. Pois considerado nele mesmo, o mundo não passa de “um único ser indissolúvel que não muda”. É preciso, portanto, correlacioná-lo do interior com o sujeito. “O tempo não é um processo real, uma sucessão efetiva que eu me limitaria a registrar. Ele nasce de *minha* relação com as coisas” (PhP, 471, 551). Mas esta referência do tempo à subjetividade não deixa ileso a própria compreensão do que é o tempo. Agora, invertem as relações temporais. No plano da análise objetiva o tempo corre em um fluxo do passado para o presente e deste para o futuro. Quando a subjetividade é introduzida na análise é esta causalidade entre o passado, presente, futuro que desaparece. “Ora, a partir do momento em que introduzo o observador, quer ele siga o curso do riacho ou quer da margem do rio, ele constate sua passagem, as relações se invertem” (PhP, 470, 551). Agora, o porvir não é mais preparado no presente, mas ele está na nascente do rio, e o presente não provém do passado. Para o observador que se encontra na margem do rio, “as massas de água já escoadas não vão em direção ao porvir, elas se perdem no passado; o porvir está do lado da nascente e o tempo não vem do passado. Não é o passado que empurra o presente nem o presente que empurra o futuro para o ser; o porvir não é preparado atrás do observador, ele se premedita em frente dele, como a tempestade no horizonte” (PhP, 470-71, 551). Percebe-se, assim, que as relações tradicionais se invertem, já que o sujeito não é mais sem ponto de vista e o mundo não está mais sem relação com o sujeito.

A concepção do tempo presente na teoria objetivista é aquela compreensão que só leva em conta a dimensão presente do tempo, ou melhor, que compreende a análise do tempo como uma sucessão de presentes ou “agoras” pontuais e instantâneos. Ela não inclui o observador em suas análises, e mais, tudo é presente e não existe passado ou futuro. A plenitude do universo objetivo não permite que haja passado ou futuro, afinal,



este universo dominável pelo geômetra em um conceito é, sim, uma totalidade acabada e explícita. O que termina com uma supressão do mundo em uma idéia.

“O mundo objetivo é excessivamente pleno para que nele haja tempo. O passado e o porvir, por si mesmos, retiram-se do ser e passam para o lado da subjetividade para procurar nela não algum suporte real, mas, ao contrário, uma possibilidade de não-ser que se harmonize com sua natureza. Se separamos o mundo objetivo das perspectivas finitas que dão acesso a ele e o pomos em si, em todas as suas partes só podemos encontrar ‘agoras’ ” (PhP, 471, 552).

Encontramos, mais uma vez, a crítica endereçada por Husserl ao tempo objetivo, o qual é oriundo da análise naturalista que compreende o mundo como somatória de fatos e o tempo como somatória de instantes. A partir daí, pode-se notar duas maneiras correlatas de conhecer “todos” independentes entre si: o todo do mundo composto por fatos independentes entre si e o todo do tempo composto por instantes independentes entre si. Husserl, por sua vez, diz que “os predicados temporais modificadores são, segundo Brentano, irreais, somente é real a determinação do presente”.<sup>107</sup> Para Brentano, passado e futuro são descritos como irreais e o tempo só pode ser concebido como sucessão de “agoras” imediatos, o que significa uma abstração matemática. O tempo passa a ser um ponto matemático em um gráfico que o estabelece fora do mundo.

Já Heidegger identifica esta concepção do tempo como uma “sucessão de agoras” com o “conceito vulgar do tempo”, o qual se opõe ao “tempo originário”.<sup>108</sup> Vale a observação de que a expressão “vulgar” não tem um sentido pejorativo: ela significa o tempo “comum” e “pré-científico”. Para Heidegger, o comportamento que se orienta de forma explícita pelo tempo é “o uso do relógio”. Mas tal tempo nos dá, por contraste, o “tempo originário”. Em suma, o “tempo vulgar” é aquele que é, ao mesmo tempo, divulgado no comum do mundo e derivado, ou melhor, ele é distinto do “tempo originário”, que Heidegger chama de “temporalidade”. Para este filósofo a temporalidade (*Zeitlichkeit*) designa a condição essencial através da qual o Dasein

<sup>107</sup> Id., *ibid.*, § 5, p.24.

<sup>108</sup> Heidegger, M. *Être et temps*, op. cit., § 81, p.287. Segundo Heidegger, toda a metafísica do tempo está contida em germe nas análises de Aristóteles. A origem do tempo enquanto aquilo que é “contado” deve, segundo Heidegger, nos remeter às análises de Aristóteles. Sobre a interpretação de Aristóteles por parte de Heidegger conferir artigo de Emmanuel Martineau (“Conception vulgaire et conception aristotélicienne du temps. Note sur ‘Grundprobleme der phänomenologie’ der Heidegger (§19)”, in *Archives de philosophie*, nº43, 1980, p.99-120). Para uma leitura global do tempo em Heidegger conferir o texto de Ricœur (“Temporalité, historialité, intra-temporalité. Heidegger et le concept ‘vulgaire’ de temps”, in *Temp et récit III*, op. cit.). Vale observar que em *Ser e tempo*, Heidegger concilia a abordagem aristotélica (o tempo é o “número do movimento”) e a agostiniana (tempo é presente absoluto que, ao ser distendido pela alma, subdivide-se em três dimensões: passado, presente, futuro). Para Heidegger é preciso inverter a abordagem tradicional do tempo que o considera como um fenômeno adjunto à experiência do ser como presença (modo de ser do ente que está presente como algo simplesmente dado [*Vorhandenheit*]). Não devemos mais pensar o tempo a partir do ser, mas, ao contrário, pensar o ser a partir do tempo, afinal, o Dasein e sua compreensão do ser são essencialmente temporais.

existe como lançado em um passado, como entretido com um presente e como originariamente projetado para o futuro. O que está em jogo é a crítica ao objetivismo que reduz o tempo a uma “sucessão de agoras”. O tempo considerado de maneira vulgar é “nivelado”. Ou melhor, ele nivela e oculta ou recobre o tempo originário. O problema é que nada muda se definimos o tempo desta maneira. Tal definição exclui, pura e simplesmente, a subjetividade.<sup>109</sup>

Mas se o tempo não está nas coisas, será que ele está nos “estados de consciência”? “Nada ganharíamos, portanto, em transferir o tempo das coisas para nós, se renovássemos ‘na consciência’ o erro de defini-lo como uma sucessão de agoras. Todavia, é isso que fazem os psicólogos, quando procuram ‘explicar’ a consciência do porvir pela projeção dessas recordações diante de nós” (PhP, 472, 552-53). Ao fazer esta transposição – do tempo das coisas para o tempo da interioridade – nós ainda estamos transitando no terreno do objetivismo. Não adianta nada explicar a presença do passado por meio de uma conversão corporal ou por uma conservação psicológica: “não se viu que nossa melhor razão para rejeitar a conservação fisiológica do passado também é uma razão para rejeitar a ‘conservação psicológica’, e esta razão é que nenhuma conservação, nenhum ‘traço’ fisiológico ou psíquico do passado pode fazer compreender a consciência do passado” (PhP, 472, 553). Como compreender que estes “traços” estejam presentes?<sup>110</sup> Para compreender isso, precisamos reconhecer que temos uma consciência do passado. Para Merleau-Ponty, eu tenho “o sentido do passado”, eu “trago em mim essa significação”. Da mesma forma, e “com mais razão ainda, não se pode construir o porvir com conteúdos de consciência”. Ao contrário do

---

<sup>109</sup> Para Heidegger, a interpretação que Aristóteles dá do tempo como “sucessão de agoras” permanece viva na Quarta Meditação de Descartes (tradição que define o ser pela ausência da mudança). Essa tradição compreendeu a realidade como referência ao que é presente ou ao que não muda nunca, daí a imagem da eternidade do tempo em Platão. Tal interpretação deu primado à coisa; a tradição trata o tempo como uma sucessão, como um escoamento dos “agoras” pontuais cujos intervalos são medidos pelo relógio. Aí, o tempo é compreendido como sucessão de instantes discretos ou descontínuos. Estes “agoras” são apreendidos no horizonte dos objetos disponíveis e presentes. Trata-se de objetos que encontramos, coisas autônomas destacadas da subjetividade. “A operação de nivelamento, ao termo da qual o tempo é concebido como uma seqüência de agoras constantes ‘sob-a-mão’, ‘passando e chegando ao mesmo tempo’, trata, em princípio, dos traços que caracterizam a ‘estrutura plana da intratemporalidade’, a saber, a *databilidade* e a *significatividade*. São eles que são ‘amputados’ (*beschnitten*) nesta ‘ocultação nivelante do tempo do mundo’. Esta ocultação não é acidental, mas radical: ‘a interpretação vulgar do tempo do mundo como tempo do agora não dispõe de horizonte necessário para poder tornar acessível alguma coisa como um mundo, uma significatividade, uma databilidade’” (Greisch, J. *Ontologie et temporalité. Esquisse d’une interprétation intégrale de Sein un Zeit*, Paris, Puf, 1994, p.406).

<sup>110</sup> Certamente não será pela teoria dos “enramas” registrados no cérebro. Para esta teoria, lembrar é tornar consciente os enramas registrados no cérebro (modificação do sistema nervoso correspondente à fixação de uma lembrança). Processo puramente fisiológico com repercussões psicológicas onde lembrar-se de algo seria voltar-se a um ancoradouro. Mas nada disto se observa na vida concreta.

passado, o porvir não pode deixar em nós nenhum traço: “mesmo se, de fato, nós nos representamos ao porvir com o auxílio daquilo que já vimos, novamente é verdade que, para pro-jetar o porvir diante de nós, primeiramente é preciso que tenhamos o sentido do porvir”. Em suma, tanto em relação ao passado quanto em relação ao futuro, temos uma espécie de contato direto que se dá em um campo que é ao mesmo tempo espacial (dimensão do aqui-ali) e temporal (dimensão passado-presente-futuro), com a ressalva de que é o tempo que nos permite compreender as dimensões espaciais. O passado e o porvir não são nem “simples conceitos que nós formaríamos por abstração a partir de nossas percepções e de nossas recordações”, nem “simples denominações para designar a série efetiva dos ‘fatos psíquicos’”. Se assim fosse, o sujeito não estaria situado no tempo. Mas se o tempo não é um “dado da consciência”, será que ele é constituído por ela?

Uma vez descartada a hipótese de que o tempo seja um “dado da consciência”, será que ele é uma simples “idealidade”? Não. A idealidade do tempo é uma conseqüência da crítica do objetivismo, ou melhor, contra a justaposição dos momentos descontínuos dos “agoras” pontuais, o tempo passa a ser considerado como um todo onde seus momentos não são independentes uns dos outros. A consciência “não está mais obcecada pelo presente e pelos ‘conteúdos’, caminha livremente de um passado e de um porvir que não estão longe dela, já que ela os constitui como passado e como porvir e já que eles são objetos imanentes, para um presente que não está perto dela, já que ele só está presente pelas relações que ela estabelece entre ele, o passado e o porvir” (PhP, 474, 555-56). Mas quando nos situamos no terreno do intelectualismo, não conseguimos pensar a verdadeira situação da consciência que não é considerada. Afinal, o tempo constituído pela consciência é “em todos os pontos semelhante ao tempo real”, ele é uma “série de ‘agoras’” que não se apresenta a ninguém. Ao situarmo-nos no terreno do intelectualismo, tornamo-nos incapazes de compreender tanto os momentos do tempo (por exemplo, como compreender que o presente está “prenhe” de um passado?) quanto a passagem de um ao outro (ou seja, a transição de um momento no outro que é, na verdade, uma comunicação natural entre os momentos do tempo). Assim, uma vez considerado “objeto imanente de uma consciência” o tempo deixa de ser tempo, já que ele é, aqui também, nivelado.

“Só pode haver tempo se ele não está completamente desdobrado, se passado, presente e porvir não *são* no mesmo sentido. É essencial ao tempo fazer-se e não ser, nunca estar completamente constituído. O tempo constituído, a série das relações possíveis segundo o antes e o depois não é

o próprio tempo, é seu registro final, é o resultado da sua *passagem* que o pensamento objetivo sempre pressupõe e não consegue apreender” (PhP, 474, 556).

E mais uma vez, o tempo é diferente da subjetividade: o tempo, aqui, “é um ambiente distinto de mim e imóvel em que nada passa e nada se passa”. Mas como apreender a passagem ou o trânsito? Para que eu compreenda a relação entre o presente, o passado e o futuro, eu não posso me confundir com nenhum deles; o próprio tempo tem necessidade de uma síntese. Mas tal síntese não é realizada pelo pensamento que domina e envolve tudo e, conseqüentemente, “destrói o tempo”. A síntese de que se trata aqui “está sempre para se recomençar”, e estaríamos negando o próprio tempo se a supuséssemos acabada. A consciência se encontra, finalmente, situada no tempo. “Se devemos encontrar uma espécie de eternidade, será no coração de nossa experiência do tempo e não em um sujeito intemporal que estaria encarregado de pensá-lo e de pô-lo. Agora o problema é explicitar este tempo em estado nascente e prestes a aparecer, sempre subentendido pela *noção* do tempo, e que não é um objeto de nosso saber, mas uma dimensão do nosso ser” (PhP, 47, 557).

Mas antes mesmo de passarmos ao momento de explicitação do tempo em estado nascente, vale a pena investigar mais um pouco as objeções que o filósofo faz ao tempo objetivo. Seria possível resumirmos as objeções de fundo feitas por Merleau-Ponty a esta compreensão do tempo como “sucessão de agoras”? A primeira objeção consiste em que o tempo não deve ser compreendido apenas com a presença do presente: “para constituir o tempo, santo Agostinho exigia, além da presença do presente, uma presença do passado e uma presença do porvir” (PhP, 471, 552). A segunda objeção consiste em que esta “sucessão de agoras” não tem caráter temporal já que não podem efetivamente suceder: “esses agoras, não estando presentes a ninguém, não têm nenhum caráter temporal e não poderiam suceder-se. A definição do tempo que está implícita nas comparações do senso comum, e que se poderiam formular como ‘uma sucessão de agoras’, não erra apenas por tratar o passado e o porvir como presentes: ela é inconsistente, já que destrói a própria noção do ‘agora’ e a noção de sucessão” (PhP, 471-72, 552). Portanto, as objeções de fundo podem ser situadas entre os dois momentos que se tratará de colocar em relação: a transição de um momento para o outro e a própria sucessão do tempo no mundo. Como veremos mais adiante neste capítulo, trata-se, para Merleau-Ponty, de pensar uma dialética – ambígua, circular – entre o tempo como transição e o tempo como sucessão, ou melhor, pensar a relação entre passado-presente-futuro e o agora-sucessão.

## Tempo como uma relação de ser

No lugar desta concepção enganosa do tempo que se auto-destrói, Merleau-Ponty vai passar, na continuidade mesma do capítulo sobre o tempo, dos parágrafos críticos aos parágrafos positivos, ou seja, ele vai nos remeter àquilo que o tempo é, a saber, “uma relação de ser”. Novamente, são as análises de Husserl que sustentam a pesquisa de Merleau-Ponty. Agora, é preciso fazer a passagem do conceito de tempo para a própria experiência do tempo. Em Husserl, Merleau-Ponty encontra três conceitos básicos elaborados nas *Lições* sobre o tempo. Estes três conceitos são: o “campo de presença” (*Präsenzfeld*), a retenção (horizonte de passado) e a protensão (horizonte de futuro). Mas o que designa o conceito de “campo de presença”? Tal conceito é chave na análise de Merleau-Ponty. É nele que o existente se situa, ele é o lugar da experiência originária do tempo, afinal, ele não é um instante ou um agora pontual.<sup>111</sup> Se tomarmos como referência a análise clássica, o conceito de “campo de presença” expressa um alargamento na concepção do tempo. Ele implica uma certa duração que engloba todos os momentos do tempo: o presente, o passado imediato e o futuro próximo. Vale notar que se trata, agora, de um campo. Mas quando Husserl elabora tal conceito, ele está preocupado com a possibilidade de um acontecimento temporal como uma melodia.<sup>112</sup> Na consciência de um som que dura, além do som que ouço “agora”, tenho a “quase-presença” do som que passou imediatamente e uma “quase-presença” do som que se anuncia no futuro próximo. Ora, para compreender a consciência do tempo e o “campo de presença” é preciso lembrar do reenvio do momento presente ao passado imediato e ao futuro próximo. Mas não se trata de fazer uma elisão de uma certa “distância” que separa o passado do futuro. Mas, então, o que significa dizer que existe uma “quase-presença” do passado e do futuro? Dizer isto é o mesmo que dizer que não existe ato expresso da consciência que rememore o som, não há deliberação do ego. A espontaneidade que se encontra inscrita no tempo se refere

---

<sup>111</sup> Em Husserl, tal conceito é elaborado justamente para firmar oposição às análises de Brentano, que afirma o caráter instantâneo do tempo, reduzindo-o ao presente, e este, a uma abstração matemática, o ponto, que deve remeter ao instante cartesiano sem duração, portanto, trata-se de uma representação e não de uma experiência do tempo.

<sup>112</sup> Com a concepção de Brentano não há como ter consciência de um som que dura, pois ele reduz tudo o que não é presente (ponto matemático abstrato do instante presente) ao não-ser. Para Husserl, em Brentano há uma “ausência de distinções absolutamente necessárias” entre os momentos do tempo (Husserl, E. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., § 7, p.35). O problema está em que somente a consciência do presente não é suficiente para dar conta de uma melodia.

ao passado e se reporta ao futuro. Esta referência é absolutamente independente do ato expresso do eu. Mas o que é esta referência no interior do próprio tempo de um momento temporal no outro? Os momentos temporais não estão contidos no presente como objetos em uma caixa, não são fenômenos intratemporais, pois se fosse este o caso não haveria o tempo. A referência de um momento temporal no outro expressa a existência de uma intencionalidade bem particular e que não é a intencionalidade de ato. Trata-se da intencionalidade operante, ou melhor, do “logos estético”, espécie de saber presente no coração do mundo. Se cada momento do tempo reenvia para outro momento diferente dele é porque tais momentos são considerados como intencionais. O que está em jogo, aqui, é um certo poder que permite o sujeito visar “em intenção”.

Por exemplo, quando escuto uma melodia, os sons que acabei de ouvir ainda estão presentes e não dependem de uma rememoração expressa. Mas isto se dá graças à espontaneidade inscrita no presente. Portanto, a intencionalidade que se expressa na consciência do tempo faz com que um momento presente reenvie a outro momento que ele mesmo, ao momento do passado e do futuro, todavia, é o próprio presente que exprime tais momentos sem que eles estejam contidos nele. Mais ainda: esta intencionalidade não é do tipo que interpreta o presente como representante do passado e do futuro. Ora, é no próprio tempo que as referências aos outros momentos se dão. Esta intencionalidade presente na consciência do tempo é operante. E Husserl chamará a de retenção a intencionalidade que relaciona o presente ao passado e protensão a intenção que relaciona o presente ao futuro próximo. Assim, no interior do “campo de presença”, estes momentos do tempo são dependentes uns dos outros. Com efeito, o que garante uma espécie de identidade irrecusável de um momento do tempo para outro é esta intencionalidade que dá um momento através de suas modificações sem que seja preciso pô-lo como unidade ideal. Na verdade, tal unidade ideal, produto de uma consciência tética, é tornada possível pela intencionalidade operante, também chamada por Heidegger de transcendência (cf. PhP, 478, 561).

A distinção estabelecida por Heidegger entre o tempo vulgar e o tempo originário nos conduz à concepção husserliana da intencionalidade operante. Afinal, o tempo como “sucessão de agora” não é nem de longe parecido com o tempo que se expressa na consciência originária do tempo. Também é a partir desta análise que ele elabora o conceito de transcendência do Dasein, ou seja, a fuga do presente para fora de

si mesmo.<sup>113</sup> Em suma, tanto em Husserl quanto em Heidegger e em Merleau-Ponty, o “campo de presença” delimita o lugar da experiência originária onde o tempo e as dimensões temporais aparecem em “carne e osso” – o “campo de presença” é, ao mesmo tempo, dimensão do mundo e do sujeito. Ele ensina que a experiência do tempo não é a descontinuidade temporal à maneira cartesiana. Neste sentido, a experiência do tempo é anti-cartesiana, já que há o deslizamento do futuro para o presente, deste para o passado e assim indefinidamente. O presente aparece, então, com seus horizontes de passado e futuro. Ao contrário do que pensam os cartesianos, os momentos do tempo não são discretos. Por isso não é possível representar o tempo como um rio que passa, ou melhor, como uma linha reta: o tempo é uma rede temporal de diversas intencionalidades.

---

<sup>113</sup> Beaufret, discípulo de Heidegger, nos diz que “para designar a irrupção do *Dasein* em forma de ser-no-mundo que é o fundamento mesmo do homem em sua humanidade, Heidegger retoma uma palavra muito antiga, reavivando-a ao infundir-lhe um novo sentido: a palavra transcendência. Com efeito, não há no ser-no-mundo, *emergência* e *ultrapassagem* que, ‘com o brilho do fogo’, se destacam da obscuridade fundamental do ente bruto?” (Beaufret, J. *Introdução às filosofias da existência. De Kierkegaard a Heidegger*, trad. Salma Munchail, São Paulo, Duas Cidades, 1976, p.20). Em suma, não podemos nos representar o movimento de transcendência do “ser-no-mundo” como um tipo de saída do eu de uma interioridade na qual ele estivesse fechado e que ele transcenderia. Estar fora de si é essencial para a existência. Para Heidegger, o “ser-no-mundo” (*in-der-Welt-sein*) se distingue segundo três aspectos: estamos em relação com as coisas, com os outros e com nós mesmos. Em suma, em Heidegger a transcendência do *Dasein* é uma das dimensões ontológicas do *Dasein*; ela é correlata do estado de abertura permanente do *Dasein* enquanto existência lançada no mundo (ela ultrapassa as situações ônticas ou particulares para acolher o ser). Merleau-Ponty, por sua vez, compreende a noção de transcendência ao mesmo tempo como abertura do sujeito ao mundo, ou seja, uma transcendência “ativa” (PhP, 431, 503) e como a opacidade do mundo. Do lado do sujeito, a consciência é “de um lado a outro transcendência” (não “transcendência passiva” que seria “interrupção da consciência”), ou melhor, ela designa o “movimento pelo qual ela se lança em uma coisa e em um mundo por meio de seus órgãos e de seus instrumentos” (PhP, 178, 211), mas também o movimento em direção a outrem (cf. PhP, 413,482). Aqui, a transcendência designa, sobretudo, uma produtividade indefinida na criação de sentido inédito. Do lado do objeto, a transcendência expressa a opacidade e a realidade das coisas. Estes dois pólos são correlatos, mas existe, na *Fenomenologia da percepção*, um privilégio da produtividade do sujeito em face da opacidade do mundo. A esta altura da filosofia merleau-pontiana a noção de transcendência está estreitamente relacionada com a estrutura ek-stática da temporalidade tal como Heidegger a concebe. Vale, todavia, dizer que se Merleau-Ponty pensa o tempo é porque ele está visado a subjetividade e não o ser como em Heidegger. Se este último põe a questão do tempo em termos ontológicos, Merleau-Ponty procura descrever a subjetividade no seio do mundo. “Analisar o tempo é tirar as conseqüências de uma concepção preestabelecida da subjetividade, é ter acesso, através do tempo, à sua estrutura concreta” (PhP, 469, 550). Mas resta que para Merleau-Ponty existe o primado da percepção, a partir do qual ele pensa o tempo em seu caráter originário. Na verdade, é para um sujeito perceptivo que existe um campo de presença, e é pela percepção que o sujeito está no mundo. Se se quiser saber como este sujeito perceptivo cria uma significação inédita, será preciso ligar a estrutura da temporalidade e seu funcionamento à fala falante, a qual instala na linguagem constituída um sentido que não lhe preexistia. Na fala falante a dupla direção da transcendência está em relação de implicação recíproca. O gesto da expressão torna-se, ao mesmo tempo, uma retomada criadora de um passado sedimentado e a aquisição de uma dimensão durável. Enfim, o duplo movimento da transcendência se estabelece naquela relação pendular entre um momento arqueológico e um momento teleológico. Ou seja, a “má ambigüidade” que consiste em uma “mistura” do particular e do universal.

Merleau-Ponty diz que “é em meu ‘campo de presença’ no sentido amplo – neste momento em que passo a trabalhar tendo, atrás dele, o horizonte da jornada transcorrida e, diante dele, o horizonte da tarde e da noite – que tomo contato com o tempo, que aprendo a conhecer o curso do tempo” (PhP, 475, 557). Quando ele se refere à noção de “campo de presença”, o objetivo é deixar claro que não há passagem “por uma série de agoras dos quais eu conservaria a imagem e que, postos lado a lado, formariam uma linha” (PhP, 476, 558). Ora, no campo perceptivo os momentos do tempo reenviam uns aos outros, logo, não há consciência tética dos momentos temporais neles mesmos. “Tudo me reenvia ao campo de presença como à experiência originária em que o tempo e suas dimensões aparecem *em pessoa*, sem distância interposta e em uma evidência última” (PhP, 476, 557). Mais ainda: ao considerar o testemunho do fenômeno é preciso lembrar que ele se apresenta em um campo ao mesmo tempo espacial e temporal, logo, em uma perspectiva.<sup>114</sup> Ora, já vimos que a origem do tempo se faz na experiência que temos do mundo e do nosso corpo, e não na consciência como pensava o intelectualismo. Na verdade, o mundo e o sujeito são inseparáveis, ou ainda, eles são contemporâneos. “O mundo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que não é senão projeto do mundo, e o sujeito é inseparável do mundo, mas de um mundo que ele mesmo projeta. O sujeito é ser-no-mundo, e o mundo permanece ‘subjetivo’, já que sua textura e suas articulações são desenhadas pelo movimento de transcendência do sujeito” (PhP, 491-92, 576). A propósito, o que reencontramos aqui é o paradoxo do ser-no-mundo: a correlação entre o sujeito e o objeto é, deste ponto de vista, insuperável. Por um lado, o mundo é o solo no qual o sujeito se reconhece como existente, contingente e finito; o sujeito não passa de um projeto do mundo. Por outro, é o próprio sujeito que projeta o mundo, afinal, somente assim ele se apreende como lançado na existência. Sem esta correlação estrita que pretende ligar do interior tempo e sujeito não escaparíamos das ciladas das teorias tradicionais que concebem um sujeito eterno e um mundo abstrato. Ora, corpo próprio é o sujeito da percepção e, enquanto tal, ele vive em um mundo prático. E aqui algumas idéias presentes no capítulo sobre o espaço ressurgem: existe, por parte do corpo, um poder sobre o mundo que especifica sua

---

<sup>114</sup> Vale lembrar que os “perfis” temporais não se comportam da mesma maneira que os perfis espaciais. “No plano do tempo, os perfis são co-presentes ao *Jetzt*, já que um perfil temporal assimila outro naturalmente: no presente eu tenho acesso ao perfil do passado imediato e, por meio deste, ao perfil de um passado mais distante ainda. Esse mecanismo não se reproduz no caso dos perfis espaciais: aqui, um perfil é disjuntivo e exclusivo em relação a outro, e o objeto espacial é experimentado como tendo perfis aos quais eu não tenho acesso” (Moura, C.A.R. “A cera e o abelhudo: percepção e expressão em Merleau-Ponty”, in *Racionalidade e crise*, op. cit., p.259).



maneira de ser. O corpo nos ancora no mundo ou em um meio, o que significa que a percepção é animada por relações de motivação, ou seja, tem um sentido prático, uma espessura ao mesmo tempo espacial e temporal. Assim, as retenções e as protensões reenviam umas às outras porque o sujeito da percepção está situado ou ancorado em um mundo. Finalmente, as três dimensões do tempo “deslizam” uma nas outras e não são “atos discretos”. O que o mundo traça é o estilo daquilo que virá: não importa tanto os objetos que percebo, mas a “circunvizinhança” com a qual eu posso contar. Merleau-Ponty nos diz que os horizontes de passado e futuro nos são dados como “ancorados” em nosso meio. Afinal, tais intencionalidades “não partem de um Eu central, mas de alguma maneira de meu próprio campo perceptivo”. Esse campo perceptivo “arrasta atrás de si seu horizonte de retenção e por suas protensões morde o porvir”. É o campo perceptivo enquanto “campo de presença” que faz com que meu mundo continue “por linhas intencionais que traçam antecipadamente pelo menos o estilo daquilo que virá”. É neste campo que o existente se situa, é ele que permite que haja a passagem do tempo.

Merleau-Ponty, como Husserl, representa o fenômeno do tempo por um esquema (com a ressalva que, ao contrário do mestre, Merleau-Ponty acrescenta a perspectiva simétrica das protensões). “O tempo não é uma linha, mas uma rede de intencionalidades” (PhP, 477, 558). É no contexto da intencionalidade operante que o filósofo introduz o diagrama ou gráfico husserliano do tempo. Merleau-Ponty o faz com o propósito de investigar qual a natureza da síntese temporal e de investigar mais profundamente o que é a identificação entre a subjetividade e a temporalidade. Quanto à síntese temporal, ela não é uma “síntese de identificação” que reúne momentos diferentes do tempo e todos os outros perfis possíveis – isso seria o mesmo que fazer dos momentos do tempo uma unidade ideal, o que redundaria em não haver mais tempo. O próprio sentido do antes e do depois só são dados como deslizamentos, reenvios.

Assim, para Merleau-Ponty, a síntese do tempo exige uma síntese de “transição” ou de “horizonte”.<sup>115</sup> Em outras palavras, a síntese do tempo não é feita pela

---

<sup>115</sup> No intuito de frisar as metáforas instrumentais utilizadas para comentar o tempo, vale lembrar que Husserl fala de uma “cauda de cometa” para caracterizar a retenção na qual os momentos passados não estão perdidos para sempre. O momento passado está presente, mas de forma modificada (cf. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., § 14, p.50). Já Merleau-Ponty, para expressar que os momentos do tempo estão integrados em um campo temporal, nos diz que em um momento determinado do tempo “o que me é dado” é o momento passado “por transparência através” de um outro momento já retido, “depois este conjunto através” de um outro momento: “da mesma maneira como vejo o próprio pedregulho através das massas de água que deslizam sobre ele” (PhP, 560, 478). Em outras palavras, o pedregulho que o espectador vê através das massas de água é o pedregulho modificado pela água que desliza sobre ele.

consciência. Como explicar que temos um passado? Como reconhecer os momentos passados do tempo como apresentação do que já foi? Não é possível entender isso do ponto de vista intelectualista senão operando uma “síntese de identificação” que reúne dois momentos independentes entre si. Tal síntese supõe a existência de um sujeito que a opera. O que significa que este sujeito está fora do tempo, o que o faz perder de vista a própria transição entre os momentos do tempo.

“Meu presente se ultrapassa em direção a um porvir e a um passado próximos e os toca ali onde eles estão, no próprio passado, no próprio porvir. [...] Para ter um passado ou um porvir, não precisamos reunir, por um ato intelectual, uma série de *Abschattungen*, estes têm como que uma unidade natural e primordial, e é o próprio passado ou o próprio futuro que se anunciam através deles. Tal é o paradoxo daquilo que poderíamos chamar, com Husserl, de ‘síntese passiva’ do tempo – uma expressão que evidentemente não é uma solução, mas um índice para designar um problema” (PhP, 479, 561).

Mas é preciso que haja uma unidade temporal, pois sem ela recairíamos no esfacelamento do tempo, o que equivaleria a nivelar o tempo. No domínio do “campo de presença”, na experiência do tempo originário, não há síntese de caráter intelectual. Para compreendermos isso, precisamos entender que o diagrama do tempo não passa de um corte instantâneo e que corremos o risco de sermos enganados por tal representação temporal. Como não existem momentos discretos na passagem do tempo, e como não podemos representar espacialmente o tempo, não há, propriamente falando, multiplicidades de fenômenos a serem ligados. “O problema começa a se esclarecer se nós nos lembramos de que nosso diagrama representa um corte instantâneo no tempo” (PhP, 479, 561). A passagem do tempo deve ser compreendida como um “escoamento”, como um “fluxo”: ao invés do surgimento de um presente novo provocar a compreensão de um passado e um despertar do futuro, “o novo presente é a passagem de um futuro ao presente e do antigo presente ao passado, é como um só movimento que, de um extremo ao outro, o tempo se põe a mover”. Ao invés dos instantes *serem* sucessivamente, eles *se diferenciam*. “O sistema das retenções, a cada instante, recolhe em si mesmo aquilo que, um instante antes, era o sistema das protensões. Ali existe não uma multiplicidade de fenômenos ligados, mas um só fenômeno de escoamento. O tempo é o único movimento que em todas as suas partes convém a si mesmo, assim como um gesto envolve todas as contrações musculares que são necessárias para realizá-lo. [...] Ele não é outra coisa senão uma fuga geral para fora de Si, a lei única desses movimentos centrífugos, ou ainda, como diz Heidegger, um ‘ek-stase’” (PhP, 479, 562). Para Heidegger, o tempo é o “ekstatikon por excelência”: “a temporalidade é o ‘fora-de-si’

*originário em si e para si*".<sup>116</sup> A temporalidade não constitui, ao contrário do que pensava a tradição, o "sentido interno" ou a interioridade do sujeito psicológico. O termo "ekstatikon" é de origem aristotélica, onde é usado para caracterizar a natureza da mudança (cf. Livro IV da *Física*). Em Heidegger, tal termo deve designar o fato de sair de si e deve ser aproximado do termo existência. Ora, o tempo como "fuga geral para fora de Si" é, em outras palavras, a transcendência de si mesmo por parte do Dasein, é existir sempre em direção a outra coisa.<sup>117</sup>

Tudo isso nos ensina que a passagem dos momentos do tempo uns nos outros não está ligada por uma "síntese de identificação". Trata-se, ao contrário, da "síntese de transição" (*Uebergangssynthesis*). Afinal, os momentos do tempo "saem uns dos outros e cada uma dessas projeções [sínteses de identificação] é apenas um aspecto da dissolução ou da deiscência total" (PhP, 480, 562). Quando o sujeito faz a "experiência primordial do tempo", ele não aparece como "um sistema de posições objetivas através das quais nós passamos". Merleau-Ponty nos diz que tal experiência primordial nos dá o tempo como "um ambiente movente que se distancia de nós, assim como a paisagem na janela do vagão" (PhP, 480, 562). Ora, se os momentos temporais passam uns nos outros, cada um é a antecipação do outro, e de sua própria passagem para o passado. O

---

<sup>116</sup> Heidegger, M. *Être et temps*, op. cit., § 64, p.231.

<sup>117</sup> O termo "ek-sistencia" designa a abertura ao ser característica da *existência*; a partir de então, tal termo aparecerá escrito dessa forma para designar a contraposição ao termo *existentia* no sentido clássico. A "ek-sistencia" não é o simples fato de existir válido para todos os entes, mas designa o poder que tem o Dasein de estar sempre fora de si. Quando Heidegger nomeia os "ekstases da temporalidade" (o porvir, o ter-sido e o presente), trata-se de acentuar que a temporalidade "não é, em primeiro lugar, um ente que, em seguida, sai de si, mas sua essência é a temporalização na unidade dos ekstases" (*Être et temps*, § 65, p.231). O termo é empregado no plural para designar as direções dos transportes temporais constitutivos da compreensão do ser (as três dimensões de um mesmo brotar da temporalidade desenhando uma unidade rigorosa e indissolúvel). "Esta temporalidade 'ekstática', longe de pressupor uma intratemporalidade de uma 'subjetividade' ou de uma 'ipseidade', torna possível, ao contrário, a permanência de si, a *Selbstständigkeit*, enquanto esta 'autonomia' do Dasein não é o que escaparia ao tempo, mas, antes, o que o constitui 'temporalmente' e 'propriamente' como tal" (Dastur, F. *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, p.71). Mas Heidegger, ao contrário de Merleau-Ponty, privilegia a dimensão do futuro (neste ponto Merleau-Ponty está mais próximo de Husserl no sentido que este privilegia a dimensão do presente). Em Heidegger, o Dasein está originariamente projetado para o futuro, dimensão temporal na qual ele tem a radical experiência de sua finitude como ser-para-morte. Heidegger diz: "o fenômeno primário da temporalidade originária e autêntica é o futuro" (*Être et temps*, op. cit., p.231). Enfim, a temporalidade ekstática e existencial caracteriza o "tempo originário" como "finito" em contraste com a compreensão vulgar do tempo, onde o tempo é concebido como uma série de agoras, portanto, "in-finito". Na verdade, é porque o tempo originário é "finito" que o tempo vulgar pode se temporalizar como "infinito", ou seja, que ele pode escoar indefinidamente e uniformemente em direção de um futuro indeterminado. "A temporalidade, diz Heidegger ao fim do parágrafo 65, é essencialmente ekstática. A temporalidade se temporaliza a partir do futuro. O tempo originário é finito". Esta caracterização do tempo originário como "finito" é, segundo Greisch, "uma outra maneira de sublinhar o caráter derivado da concepção vulgar do tempo" (*Ontologie et temporalité*, op. cit., p. 325).

presente é transcendência para o futuro e para o passado, ele não é fechado sobre si mesmo.

Mas por que a temporalidade e a subjetividade devem, enfim, se confundir? Em princípio, vimos que para Merleau-Ponty o tempo deve ser remetido a um sujeito; em seguida, que há identificação entre o tempo e o sujeito, o que significa radicalizar o primeiro momento. Mas este sujeito não está fora do tempo como em Husserl. Afinal, cada momento do tempo antecipa um outro momento como presente, mas cada momento antecipa, também, a sua própria passagem a um passado. Isso quer dizer que cada momento do tempo é visado como outra coisa que ele mesmo. Em outras palavras, o tempo é a matriz do que é o sentido. Uma coisa tem sentido quando reenvia para outra coisa que ela mesma, e é assim que visamos as dimensões do tempo: elas são visadas como outra coisa que elas mesmas.

“Há um estilo temporal do mundo, e o tempo permanece o mesmo porque o passado é um antigo porvir e um presente recente, o presente é um passado próximo e um porvir recente, o porvir enfim é um presente e até mesmo um passado por vir, quer dizer, porque cada dimensão do tempo é tratada ou visada *como* outra coisa que não ela mesma – quer dizer, enfim, porque no âmago do tempo existe um olhar ou, como diz Heidegger, um *Augenblick*, *alguém*, por quem a palavra *como* possa ter um sentido” (PhP, 482, 565).

Mas o que Merleau-Ponty entende por sentido? “Sob todas as acepções da palavra sentido, nós reconhecemos a mesma noção fundamental de um ser orientado ou polarizado em direção àquilo que ele não é” (PhP, 491, 576). Na verdade, o filósofo quer ir além da afirmação de que “o tempo é para alguém: isso seria estendê-lo ou imobilizá-lo novamente”. Em outras palavras, se o tempo fosse “para” alguém estaríamos retomando a metáfora do rio que corre para um espectador imóvel que tem sob seus olhos o espetáculo do mundo. É contra esta tese que Merleau-Ponty evoca o *Augenblick* de Heidegger.<sup>118</sup> “Dizemos que o tempo é alguém, quer dizer, que as

---

<sup>118</sup> O tempo é o próprio surgimento do sujeito no real aí se realizando. Poderíamos dizer que o tempo seria o próprio brotar da negatividade no seio do mundo. É o nascimento de um olhar (*Augen-Blick*), que marca a abertura do campo de presença e a instituição do tempo. Ora, o olhar conduz o sujeito a si mesmo e faz com que a coisa olhada seja vista como representante de outra coisa. Em um estudo muito cuidadoso e atento sobre o capítulo da temporalidade na *Fenomenologia da percepção*, Frank Robert nos diz que para Heidegger o *Augenblick* “significa o instante no qual o Dasein retoma de maneira autêntica no tornar-presente, o futuro e o ter-sido, e no qual ele apreende de antemão o sentido de uma situação”. Na verdade, Merleau-Ponty não retém muita coisa da dimensão temporal dos momentos estruturais do cuidado, tal como desenvolvidas pelas análises de Heidegger. Mas guarda, sim, o essencial: o liame entre a temporalidade originária e a subjetividade. Guarda, também, a idéia de que o tempo “é sempre, na sua diferença própria, o mesmo: ao diferenciar-se de si mesmo, ele não se perde, mas se apreende *como* essa diferença do mesmo”. Assim, a interpretação merleau-pontiana do *Augen-blick* deve ser compreendida como “a apreensão por si do que só pode ser diferente de si, apreensão de cada dimensão do tempo *como* outra coisa que si. O tempo é, assim, sujeito como apreensão de si de sua própria diferença, e o sujeito é tempo como o que é sempre fora de si, ek-stático”. Com efeito, se Merleau-Ponty “desloca” a interpretação de Heidegger é porque não escapamos nunca do presente, o qual é a própria espessura do

dimensões temporais, enquanto se recobrem perpetuamente, se confirmam umas às outras, nunca fazem senão explicitar aquilo que estava implicado em cada uma, exprimem todas uma só dissolução ou um só ímpeto que é a própria subjetividade. É preciso compreender o tempo como sujeito e o sujeito como tempo” (PhP, 483, 566). Dizer que o tempo é alguém significa que por seu *passar* ele instala o sujeito na realidade e forma a unidade e a significação de sua experiência. Trata-se, assim, de colocar às claras o liame intrínseco entre a subjetividade e o tempo. Como compreender esta tese e as dificuldades que ela implicam?

A tese de que a subjetividade se identifica com o tempo é uma retomada, por parte de Merleau-Ponty, de uma tese de Husserl que afirma que a subjetividade última é o tempo. As dificuldades que Merleau-Ponty herda são as mesmas de Husserl.

“Evidentemente, essa temporalidade originária não é uma justaposição de acontecimentos exteriores, já que ela é a potência que os mantém distanciando-os uns dos outros. A subjetividade última não é temporal no sentido empírico da palavra: se a consciência do tempo fosse feita de estados de consciência que se sucedem, seria necessária uma nova consciência para ter consciência dessa sucessão e assim por diante. Somos obrigados a admitir ‘uma consciência que não tenha mais, atrás de si, nenhuma consciência para ter consciência dela’” (PhP, 483, 566).

Esta tese de que a subjetividade última ou a “subjetividade absoluta”<sup>119</sup> não está no tempo nos obriga a compreender a textura de tal subjetividade. Todavia, não podemos compreendê-la sem cair em um regresso ao infinito ou retirando a subjetividade do próprio fluxo temporal. A temporalidade não é um fruto do eu transcendental que não seria afetado. Ela não é um quadro estendido diante do observador. Como, então, compreender que esta “subjetividade última” me dá o próprio tempo? A solução de Merleau-Ponty consiste em distinguir o tempo constituído do tempo constituinte. Se o primeiro é aquele tempo das “multiplicidades sucessivas”, o segundo, designa a transição de um momento temporal no outro. A solução será a de sempre: é o tempo constituinte que nos dá o tempo constituído. Ou melhor, é a “ordem dos coexistentes” que nos dá a “ordem dos sucessivos” (cf. PhP, 307, 357), afinal, é a “ordem dos coexistentes” que nos dá a dimensão na qual os objetos da experiências dependem uns dos outros. A temporalidade não é um em si, assim como o olhar também não o é. Mas também o tempo no qual o sujeito se temporaliza não é um tempo

---

tempo. Afinal, não podemos estabelecer nenhuma “ruptura com o presente” para apreender o sentido de uma situação: “ser no presente, é ser na situação, é ser no presente e não sobrevoar e possuir o sentido deste presente”. Quando Heidegger evoca o *Augenblick* é porque a idéia de temporalidade autêntica “permite romper com a decadência” que é própria ao presente (Robert, F. *Phénoménologie et ontologie*, op. cit., p.122-23).

<sup>119</sup> Cf. Husserl, E. “Le flux constitutif du temps comme subjectivité absolue”, in *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., § 36, p.99.

empírico, o que levaria a negar a experiência. Aqui, é preciso excluir tanto a imersão completa quanto o sobrevôo. Daí a ambigüidade que constitui o centro do problema.

### **A dialética do tempo constituído e do tempo constituinte**

Esta dialética se esclarecerá pela dupla condição da síntese passiva, afinal, é ela que permite que haja, ao mesmo tempo, afecção de si por si (cogito tácito) e saída de si por parte da consciência (movimento de abertura em direção ao mundo, a outrem e a si). Na verdade, é a síntese passiva que nos permite compreender a dimensão da reforma da noção de subjetividade em Merleau-Ponty. Ora, o sujeito não pode recuar nem aquém, nem além desta passividade constitutiva do processo temporal. Em primeiro lugar, esta síntese não é operada por um ego, mas é o próprio tempo que realiza a síntese; em segundo lugar, entra o aspecto de fixação conceitual, o qual é um ato que vem do sujeito sem que ele opere a síntese.<sup>120</sup> Estes dois aspectos correspondem, respectivamente, ao tempo constituinte e ao tempo constituído. O primeiro, trabalhando na transição ou na passagem dos momentos do tempo e, o segundo, na multiplicidade de tais momentos. Este é o paradoxo originário do tempo: trata-se, então, de investigá-lo na expressão de sua própria dialética. Veremos que a relação entre estas duas dimensões da temporalidade se dá em uma relação de fundação e não de coincidência. Tal paradoxo exprime a própria condição de realidade da vida perceptiva, a qual não é nunca uma percepção pura e está sempre em um mundo. Ou melhor, a percepção é o paradoxo que nos faz ver que somos um ser fundamentalmente ambíguo e que somos, ao mesmo tempo, uma comunicação com o mundo e com nós mesmos. Mas aqui é o jogo entre o ímpeto do tempo constituinte e os instantes do tempo constituído que importa. É no vai-e-vem infinito de um no outro, na necessária relação de fundação, que se dá o fenômeno do sentido. Como afastar integralmente a ambigüidade constitutiva da própria experiência do tempo? Isto é impossível, a não ser para o pensamento objetivo que opera no terreno do ser determinado. O fenômeno da cristalização do tempo em

---

<sup>120</sup> Como diz Moutinho, “o ato pressupõe uma unidade temporal, uma generalidade, e só assim ele é possível, mas, sem esse ato, sem a fixação, sem a particularidade, ele seria um sonho. A ambigüidade é definitiva: o tempo faz a síntese do múltiplo, mas esse não pode vir senão de nós, por um ato. Tudo isso advém da dualidade do tempo, do tempo sujeito que se projeta em um termo presente; advém, finalmente, do fato de que o tempo sujeito é todo e múltiplo, de que ele é ambíguo, e definitivamente ambíguo porque só há totalidade na multiplicidade, generalidade na particularidade” (Moutinho, L.D.S. *Razão e experiência*, op. cit., p.265).

instantes (mundo de objetos plenos e independentes) deve estar estreitamente relacionado com o tempo enquanto ímpeto da temporalidade viva.

Em primeiro lugar, por que a síntese do tempo é passiva? Ora, “não é preciso uma síntese que, do exterior, reúna os *tempora* [ <sup>121</sup> ] em um único tempo, porque cada um dos *tempora* já compreendia além de si mesmo a série aberta dos outros *tempora*, comunicava-se interiormente com eles, e porque a ‘coesão de uma vida’ é dada com seu *ek-stase*” (PhP, 481, 564). <sup>122</sup> A idéia presente aqui, e da qual o senso comum já nos dá notícia, é a que o tempo “antecipa a si mesmo”. Isto é o mesmo que dizer que eu não penso a passagem de um momento do tempo para o outro, “não sou seu espectador, eu a efetuo, eu já estou no presente que virá, assim como meu gesto já está em sua meta, eu mesmo sou o tempo, um tempo que ‘permanece’ e não ‘se escoia’ nem ‘muda’” (PhP, 481, 564). Merleau-Ponty vai aproximar a imagem da unidade do tempo à imagem do “jato d’água”. Para tematizar a síntese passiva ele faz isto em dois momentos: em primeiro lugar, ele aproxima o ímpeto indiviso do tempo da forma do jato d’água, em segundo, ele aproxima as ondas do jato dos momentos sucessivos do tempo.

---

<sup>121</sup> Greisch comenta que a compreensão vulgar do tempo encontra sua expressão em diferentes tempos gramaticais chamados, em alemão, *Tempora* (cf. *Ontologie et temporalité*, op. cit., p. 322).

<sup>122</sup> Como observa Frank Robert, a expressão “coesão de uma vida” (*der Zusammenhang des Lebens*) tem sua origem em *Ser e tempo* (cf. § 72). Deve-se compreender que na citação de Merleau-Ponty o que está em questão é que esta “coesão de uma vida” é dada em seu próprio *ek-stase*. Ou melhor, é graças ao movimento de “fuga generalizada para fora de si” que existe a imbricação dos *tempora* do tempo linear. “A unidade desses momentos em uma vida, diz Robert, já que a abertura de cada momento sobre o futuro, na protensão, ou sobre o passado, na retenção, é finalmente o que assegura seu encaixamento”. A expressão “coesão de uma vida” Heidegger a tira de Wilhelm Dilthey; a este respeito conferir o texto já citado de Jean Greisch (op. cit., p.352). Vale observar, ainda, que se Merleau-Ponty retoma esta idéia heideggeriana, não se trata, para ele, de retomar a discussão de Heidegger sobre a historicidade do Dasein. “O tempo histórico de Heidegger, diz Merleau-Ponty, que flui do porvir e que, pela decisão resoluta, antecipadamente tem seu porvir e salva-se de uma vez por todas da dispersão é impossível segundo o próprio pensamento de Heidegger; pois, se o tempo é *ek-stase*, se presente passado são dois resultados desse êxtase, como deixaríamos totalmente de ver o tempo do ponto de vista do presente, e como sairíamos definitivamente do inautêntico? É sempre no presente que estamos centrados, é dele que partem nossas decisões; portanto, elas sempre podem ser postas em relação com nosso passado, nunca são sem motivo e, se elas abrem em nossa vida o ciclo que pode ser inteiramente novo, devem ser retomadas na seqüência, elas só nos salvam da dispersão por certo tempo” (PhP, 489, 573). Merleau-Ponty se preocupa, sim, em “descrever o tempo em sua unidade e em sua dimensão subjetiva”, ou melhor, ele se interessa pelo “sentido originário do tempo, do brotar de um passado e de um futuro, que não seja o desenrolar de um tempo que se escoaria. Isso Merleau-Ponty poderia dizer com Heidegger, já que a historicidade do Dasein, que faz a ‘coesão de uma vida’, se enraíza em uma temporalidade originária, ou seja, na dimensão *ek-stática* do tempo. Todavia, trata-se, para Merleau-Ponty, de colocar em evidência a retenção de cada presente, até a retenção do nascimento, que em cada presente eu retomo. É nesse sentido, que não é o da historicidade do Dasein, nessa referência última ao nascimento pensado como acontecimento transcendental, que cada acontecimento perceptivo retoma a sua maneira, que para Merleau-Ponty poderíamos chamar de *inteireza* do sujeito. Ser sujeito e viver esta coesão da vida é, assim, ser o próprio tempo: é viver a diferença consigo que faz o tempo e que faz o sujeito não substancial que eu sou, sujeito que se experimenta como a própria passagem que é o tempo” (Robert, F. *Phénoménologie et ontologie*, op. cit., p.120-21).

“a água muda e o jato d’água permanece porque a forma se conserva: a forma se conserva porque cada onda sucessiva retoma as funções da precedente: onda impelente em relação àquela que impelia, ela se torna, por sua vez, onda impelida em relação a uma outra; e enfim exatamente isso provém do fato de que, desde a fonte até o jato, as ondas não são separadas: há um só ímpeto, uma única lacuna no fluxo bastaria para romper o jato. É aqui que se justifica a metáfora do rio, não enquanto o rio se escoia, mas enquanto ele permanece um e o mesmo” (PhP, 484, 565).

Recapitulando: o senso comum objetiviza a intuição da permanência do tempo, na concepção científica o tempo é “uma variável da natureza em si” e na concepção kantiana o tempo é considerado “como uma forma idealmente separável de sua matéria”. O importante é notar que aquilo que acontece com as ondas no jato d’água também acontece com os momentos do tempo e com a coesão de seus momentos. Nesse sentido, o tempo é um fenômeno natural que não precisa de uma síntese de caráter intelectual para operar a unificação de seus momentos. Aqui, é a passagem destes momentos uns nos outros que nos dá o tempo enquanto constituinte. É isso que nos permite dizer que o tempo “permanece”, que ele é sem lacuna ou sem interrupção. Sua unificação não vem nem de fora (ato externo de unificação que dá o tempo objetivado), nem de dentro (tempo imanente à consciência). Doravante, o tempo não se encontra mais no mundo objetivo, ele está ao lado do sujeito sem exigir um ato intelectual: sua unidade é natural. Esta é a “temporalidade originária”, “a subjetividade última” que é a consciência do presente (cf. PhP, 485, 569). Como ela não é uma justaposição de acontecimentos exteriores, ela deve ser compreendida como “potência” que mantém unidos os momentos do tempo distanciando-os uns dos outros, assim como o passado se distancia do presente e este do futuro, mas um anuncia o outro, sendo todos eles inseparáveis. Essa subjetividade última não é intra-temporal, já que não transcorre no tempo do mundo e sim na temporalidade originária, mas, diga-se de passagem, é essa própria temporalidade originária que torna possível o tempo como multiplicidade sucessiva. A temporalidade originária “permanece” porque não há uma outra consciência atrás dela que a torne possível:

“podemos dizer que a consciência última é ‘sem tempo’ (*zeitlose*) no sentido em que ela não é intratemporal. ‘Em’ meu presente, se eu o retomo ainda vivo e como tudo aquilo que ele implica, há um êxtase em direção ao porvir e em direção ao passado que faz as dimensões do tempo se manifestarem, não como rivais, mas como inseparáveis: ser presentemente é ser sempre, e ser para sempre. A subjetividade não está no tempo porque ela assume ou vive o tempo e se confunde com a coesão de uma vida” (PhP, 483, 566).

Mas se a subjetividade não é intratemporal, ou seja, um ser no interior do tempo, ela seria eterna? Não. E aqui Merleau-Ponty está bem distante de Husserl, afinal, relacionar a temporalidade e a subjetividade à maneira merleau-pontiana nos permite, em um só gesto, afastar o ego transcendental e o mundo enquanto seu correlato intencional.



Se há permanência ou um todo no qual opera-se uma síntese, é porque esta síntese não é nunca aquela que opera um sujeito pensante: “ela é o movimento de uma vida que se desdobra, e não há outra maneira de efetuar-la senão viver essa vida, não há lugar do tempo, é o próprio tempo que se conduz e torna a se lançar. Somente o tempo enquanto ímpeto indiviso e enquanto transição pode tornar possível o tempo enquanto multiplicidade sucessiva, e o que nós colocamos na origem da intratemporalidade é um tempo constituinte” (PhP, 484, 567). Note-se que o tempo é um todo em vias de se fazer, que o trânsito ou a passagem dos momentos uns nos outros nunca se acaba: “o encadeamento contínuo dos campos de presença, pelo qual me é garantido este acesso ao próprio passado, tem por caráter essencial só efetuar-se pouco a pouco e passo a passo” (PhP, 483, 566). Se o fluxo temporal permanece o mesmo tal como na imagem do jato d’água, isso não deve nos iludir no sentido de acreditarmos que ela é uma “eternidade” que não passa. Ao contrário, para Merleau-Ponty, “o sentimento de eternidade é hipócrita, a eternidade se alimenta do tempo” (PhP, 484, 567).

“O tempo se recomeça: ontem, hoje, amanhã, esse ritmo cíclico, essa forma constante pode-nos dar a ilusão de possuí-lo por inteiro de uma só vez, assim como o jato d’água nos dá um sentimento de eternidade. Mas a generalidade é apenas um atributo secundário do tempo e só dá dele uma visão inautêntica, já que não podemos nem mesmo conceber um ciclo sem distinguir totalmente o ponto de chegada e o ponto de partida” (PhP, 484, 567).

Em suma, a generalidade se faz, ela está em movimento ou em trânsito de se fazer, e isto na própria sucessão, como a própria imagem do jato d’água sugere: é o ímpeto da água que faz permanecer o jato d’água, enquanto sua unidade se faz pela própria sucessão das ondas de água. É o tempo como transição que torna possível o tempo como multiplicidade sucessiva. Esse tempo constituinte se realiza, então, no campo de presença com seus horizontes originários de passado e de futuro. A eternidade se enraíza, portanto, no campo de presença. E o tempo só existe para um sujeito que está situado ou envolvido nele. Mas com a condição de que seja dado o privilégio ao presente com seus horizontes de passado e futuro. Ora, este privilégio se dá graças à coincidência, no presente, entre ser e consciência.

“No presente, na percepção, meu ser e minha consciência são um e o mesmo, não que meu ser se reduza ao conhecimento que dele tenho e esteja claramente exposto diante de mim – ao contrário, a percepção é opaca, ela põe em questão, abaixo daquilo que eu conheço, meus campos sensoriais, minhas cumplicidades primitivas com o mundo –, mas porque aqui ‘ter consciência’ não é senão ‘ser em...’ e porque minha consciência de existir confunde-se com o gesto efetivo de ‘ex-sistência’. É comunicando-nos com o mundo que indubitavelmente nos comunicamos com nós mesmos. Nós temos o tempo por inteiro e estamos presentes a nós mesmos porque estamos presentes no mundo” (PhP, 484-85, 568-69).

Assim, o privilégio dado por Merleau-Ponty à dimensão do presente se compreende facilmente se notarmos que o presente é o tempo da percepção, do corpo. O presente é esta “zona” na qual a coisa me é dada, afinal, é na percepção que ela se constitui de maneira originária. Mas esta “zona” é, também, a dimensão do tempo vivido. Somente assim é possível entender essa “consciência última” de que fala Merleau-Ponty: tal consciência é perceptiva, ou seja, é presente, ao mesmo tempo, a si mesma e ao mundo. Trata-se de matizar a ambigüidade fundamental da percepção, pois ela revela uma opacidade (cumplicidade primitiva do corpo com o mundo que lhe é familiar) e um momento de transcendência, uma espontaneidade que está sempre fora de si. É este passo que afasta as análises de Merleau-Ponty das análises de Husserl sobre o fluxo absoluto da consciência e sobre a subjetividade absoluta. Para Merleau-Ponty, o que está em jogo é, finalmente, a existência, ou seja, o ser-no-mundo. Em outras palavras, trata-se de considerar a existência como presença do sujeito em um mundo que é seu meio específico.

Fica clara a estratégia de Merleau-Ponty, já que é no próprio campo de presença que ser e ser consciência são a mesma coisa. Se há tempo para o sujeito é porque ele não está fora do mundo como o sujeito clássico, ao contrário, ele o assume do interior confundido-se com a própria passagem dos momentos do tempo que é a própria coesão da vida. Mas, depois disso tudo, não pensemos que o sujeito está encerrado na intratemporalidade, o sujeito não é eterno, nem transparente a si mesmo, aliás, é o ser-no-mundo que é a condição da presença a si; o próprio tempo já é um tempo modificado. “A perspectiva temporal, a confusão dos longínquos, essa espécie de ‘encolhimento’ do passado cujo limite é o esquecimento não são acidentes da memória, não exprimem a degradação, na existência empírica, de uma consciência do tempo em princípio total, eles exprimem sua ambigüidade inicial: reter é ter, mas à distância” (PhP, 483-84, 567). Assim, o sujeito encontra-se situado no presente. O fenômeno do recobrimento dos momentos do tempo uns nos outros não nos permite afirmar uma eternidade, pois a consciência do presente é a própria presença no mundo. A coesão do tempo é a mesma do ímpeto do jato d’água e das ondas que se entrecruzam. Do lado do mundo, ter um presente não é viver no mundo do tempo descontínuo. É no próprio presente que faço a experiência da opacidade da percepção, a qual me revela a articulação primitiva do sujeito com o mundo, que deve ser reencontrada nos espaços antropológicos. Ora, há um estilo temporal do mundo que o torna inseparável do sujeito.

A correlação aqui é muito forte e não deixa escapar nada. Em suma, se há tal correlação é porque o sujeito é projeto do mundo, mas este é projetado pelo próprio sujeito. O sujeito é lançar-se em direção ao mundo, enquanto este só existe para o sujeito.

Resta, agora, o segundo aspecto da síntese. Já sabemos que o tempo é o próprio sujeito, ele é um só ímpeto e se dá em uma transição infinita e não em uma espécie de eternidade que seria uma ilusão, pois o próprio tempo tem uma feição “natural”. “Se é assim, e se a consciência se enraíza no ser e no tempo assumindo ali uma transição, como podemos descrevê-la? É preciso que ela seja um projeto global ou uma visão do tempo e do mundo que para manifestar-se, para tornar-se explicitamente aquilo que implicitamente ela é, quer dizer, consciência, precisa desenvolver-se no múltiplo” (PhP, 485, 569). Em outras palavras, para descrever esta consciência temporal ou para termos uma representação dela, temos, antes de tudo, que compreender que o tempo como transição e o tempo como multiplicidade não podem ser absolutamente separados ou realizados um fora do outro: eles são discerníveis, mas não separáveis. O problema está em que nós não podemos realizar à parte nem a “potência indivisa” da consciência, nem suas “manifestações distintas”. Para compreendermos o que é a consciência, não podemos escolher arbitrariamente uma das pontas desta alternativa. Merleau-Ponty diz que a consciência “é um e o outro”. Se anteriormente a consciência do tempo era tomada na passagem ou no trânsito de um de seus momentos nos outros, agora, para descrevê-la, é indispensável levar em consideração que ela se consuma na objetividade ou em um instante. Assim, o tempo se forma em uma unidade que torna possível o ato objetivante da consciência. Dito de outro modo, se o tempo como ímpeto permanente é o próprio sujeito, também é verdade que é pelo próprio ato que tal sujeito existe.

“Toda consciência enquanto projeto global se perfila ou se manifesta a si mesma em atos, experiências, ‘fatos psíquicos’ em que ela se reconhece. É aqui que a temporalidade ilumina a subjetividade. Nunca compreenderemos como um sujeito pensante ou constituinte pode pôr-se ou perceber-se a si mesmo no tempo. Se o Eu é o Eu transcendental de Kant, nunca compreenderemos como ele possa em algum caso confundir-se com seu rastro no sentido interno, nem como o eu empírico ainda seja um eu” (PhP, 486, 570).

Como o sujeito kantiano poderia se perceber no tempo já que ele é o recuo em relação ao tempo? O sujeito está, na verdade, situado, ele só se explicita por um ato. É o sujeito enquanto temporalidade que é a condição do sujeito enquanto produtor de atos da consciência pensante. É este sujeito transcendental enquanto condição de possibilidade do sujeito empírico que deve ser encontrado na própria origem do sujeito empírico. Todavia, ele precisa deste ato para existir, logo, este ato está na origem do

sujeito enquanto temporalidade. O raciocínio é circular. “Se o sujeito é temporalidade, então a autopoisição deixa de ser uma contradição, porque ele exprime exatamente a essência do tempo vivo” (PhP, 487, 570). O sujeito identificado à temporalidade é a consciência última para a qual não há contradição na sua autopoisição. Portanto, não há contradição entre a generalidade de toda experiência e sua manifestação em atos. Não há contradição, mas, sim, “dialética”.<sup>123</sup> O que é essencial à subjetividade assim como ao tempo é “abrir-se a um outro e sair de si” (PhP, 487, 571). Assim, não é preciso nem “representarmos o sujeito como constituinte e a multiplicidade de suas experiências ou de seus *Erlebnisse* como constituídos”, nem “tratar o Eu transcendental como verdadeiro sujeito e o eu empírico como sua sombra ou seu rastro”. Há uma relação entre o tempo como transição e o tempo constituído, que nos impede de refugiarmo-nos em uma consciência transcendental sem situação. “Esta reflexão fenderia o tempo, ele seria sem lugar e sem data. Se, de fato, até mesmo nossas reflexões mais puras nos aparecem retrospectivamente no tempo, se existe inserção no fluxo de nossas reflexões sobre o fluxo, é porque a consciência mais exata da qual sejamos capazes encontra-se sempre como que afetada por si mesma ou dada a si mesma, e porque a palavra consciência não tem nenhum sentido fora dessa dualidade” (PhP, 488, 571-72). Mas como compreender que haja relação entre a passagem dos momentos do tempo e a multiplicidade dos atos temporais? A passagem do tempo se faz em um presente, e não devemos esquecer que tal passagem traz consigo mesma os horizontes de passado e de porvir originários. Mas no próprio conceito de temporalização o movimento do tempo vivido é apreendido em sua dualidade. Como compreender isso? Aqui, devemos entender, por um lado, o sujeito enquanto imerso no movimento temporal (“eu não escolhi nascer”), por outro, o sujeito pode assumir o tempo enquanto guarda uma liberdade, o que é o mesmo que dizer que na coesão de sua vida o sujeito tende a uma possessão de si ao atribuir ao passado um sentido cujo futuro seria realização. Para Merleau-Ponty,

“o tempo é ‘afecção de si por si’: aquele que afeta é o tempo enquanto ímpeto e passagem para um porvir; aquele que é afetado é o tempo enquanto série desenvolvida dos presentes; o afetante e o afetado são um e o mesmo, porque o ímpeto do tempo é apenas a transição de um presente a um presente. Este *ek-stase*, esta projeção de uma potência indivisa em um termo que lhe está

---

<sup>123</sup> Moutinho nos diz que “é a ruptura entre transcendental e empírico que deve aqui desaparecer: o transcendental é ser no mundo, como generalidade temporal, e o empírico nada mais são que as objetividades, as manifestações, as experiências, o múltiplo. Justamente porque o sujeito se manifesta a si mesmo, torna-se possível discriminar uma multiplicidade sucessiva, isto é, uma série de manifestações distintas ou um ‘série desenvolvida dos presentes’” (Moutinho, L.D.S. *Razão e experiência*, op. cit., p.263).

presente, é a subjetividade. [...] É essencial ao tempo não ser apenas tempo efetivo ou que se escoia, mas ainda tempo que se sabe, pois a explosão ou a deiscência do presente em direção a um porvir é o arquétipo da *relação de si a si* e desenha uma interioridade ou uma ipseidade. Aqui brota uma luz, aqui não tratamos mais com um ser que repousa em si, mas como um ser do qual toda a essência, assim como a da luz, é *fazer ver*. É pela temporalidade que, sem contradição, pode haver ipseidade, sentido e razão” (PhP, 487, 570-71).

Para compreender esta idéia de que o sujeito é a própria temporalidade, é preciso compreender que o tempo não é nada além de seu próprio aparecer, ou melhor, ele só aparece a si quando reflui sobre si.<sup>124</sup> Dito de outro modo, há uma relação intencional entre a manifestação e aquilo que se manifesta. Ora, para compreender o tempo como “afecção de si por si” é indispensável dar toda envergadura à tese de que a subjetividade é o tempo e o tempo é subjetivo. É nesse sentido que o próprio fenômeno do reenvio ou da remissão dos momentos do tempo a outros momentos nos dá o arquétipo, ou melhor, a matriz do sentido. Como, agora, compreender que o tempo seja um ímpeto indiviso e, ao mesmo tempo, se fixe em uma multiplicidade de instantes organizados sucessivamente? Para compreender isso, devemos aprofundar um pouco mais a relação de fundação entre estes dois tempos ou, mais geralmente, entre a passividade e a atividade. A relação entre a eternidade e o tempo é de fundação, ou seja, o termo fundante é o tempo, já que a eternidade é uma determinação do tempo; mas a eternidade não é derivada do tempo, afinal, é através dela que o tempo se manifesta (cf. PhP, 451, 527). O sujeito enquanto “presença absoluta a si é rigorosamente indeclinável, e nada pode advir-lhe do qual ele não traga em si mesmo o esboço”, mas, por outro lado, o sujeito “se dá emblemas de si mesmo na sucessão e na multiplicidade, e que esses emblemas são ele, já que sem aqueles ele seria como um grito inarticulado e nem mesmo chegaria à consciência de si” (PhP, 488, 572). Enfim, é assim que Merleau-Ponty pretende esclarecer a síntese passiva, que, a propósito, está bem longe de ser uma recepção da realidade exterior ou mesmo uma ação causal sobre nós. Ora, a temporalização satisfaz as condições da síntese passiva, pois, por um lado, no tempo “o múltiplo é penetrado por nós” e, por outro, “não somos nós que efetuamos a síntese”.

“[A passividade] é um investimento, um ser em situação antes do qual nós não existimos, que recomeçamos perpetuamente e que é constitutivo de nós mesmos. Uma espontaneidade

<sup>124</sup> Neste ponto Merleau-Ponty retoma uma idéia de Heidegger desenvolvida em *Kant et le problème de la métaphysique* (trad. A. de Waehlens e W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953, cf. p.244-48). A saber, a idéia de que o Si enquanto finito é a própria temporalidade. “Tudo se passa”, diz Robert, “como se Merleau-Ponty procurasse compreender Husserl a partir da interpretação heideggeriana de Kant, como se tratasse de desvelar a verdade fenomenológica de seu pensamento ao evitar as aporias do idealismo transcendental. Se Heidegger sublinha a importância do gesto kantiano que descobre a identidade do tempo e do ‘eu penso’, por conseguinte, a ipseidade, Merleau-Ponty, por sua vez, coloca em evidência a idéia husserliana de um fluxo originário que é o próprio aparecer, que só tem ser como fenômeno, ou seja, como a própria aparição em pessoa” (Robert, F. *Phénoménologie et ontologie*, op. cit., p.128).

‘adquirida’ de uma vez por todas que ‘se perpetua no ser em virtude do adquirido’, eis exatamente o tempo e eis exatamente a subjetividade. Eis o tempo, já que um tempo que não tivesse raízes em um presente e, através disso, em um passado não seria mais tempo, mas eternidade. [...] O tempo é o fundamento e a medida de nossa espontaneidade, a potência de ir além e de ‘nilizar’ que nos habita, que nós mesmos somos, ela mesmo nos é dada com a temporalidade e com a vida” (PhP, 488-89, 572-73).

### **Tempo como matriz do sentido**

Para o filósofo, somos inteiramente passivos e inteiramente ativos, afinal, “somos surgimento no tempo”. Ao final do capítulo sobre o tempo, Merleau-Ponty nos relembra qual era seu plano desde *A estrutura do comportamento*: tratava-se de “compreender as relações entre a consciência e a natureza, entre o interior e o exterior” (PhP, 489, 574). O projeto no qual ele se engajava era bastante audacioso, buscando “unir” as perspectivas clássicas do idealismo e do empirismo. O projeto atribuía, de certa forma, um direito relativo tanto à análise do intelectualismo quanto do empirismo, pois ele queria saber “como o mundo e o homem são acessíveis a duas espécies de investigações, uma explicativa, outra reflexiva”. Para o autor da *Fenomenologia da percepção*, “a questão é qual é, em nós e no mundo, a relação entre *sentido* e *não-sentido*”. Como se dá o sentido no mundo? Ele é uma reunião fortuita de fatos independentes ou a expressão de uma razão absoluta? “Diz-se que os acontecimentos têm um sentido quando eles nos aparecem como a realização ou a expressão de uma visada única. Existe sentido para nós quando uma de nossas intenções é satisfeita, ou inversamente quando uma multiplicidade de fatos ou de signos se presta para nós a uma retomada que os compreende, em todo caso, quando um ou vários termos existem *como...* representantes ou expressão de outra coisa que eles mesmos” (PhP, 490, 574). Mas o que é compreender uma coisa? Eu a compreendo como o campo perceptivo, “com uma típica de todo ser possível, uma montagem universal a respeito do mundo”. É no fundo do próprio sujeito que se encontra a presença do mundo, logo, o sujeito é compreendido como *ek-stase*. Isso é o mesmo que dizer que toda operação de doação de sentido por parte da consciência (*Sinn-gebung*) aparece como “derivada e secundária em relação àquela pregnância da significação nos signos que poderia definir o mundo” (PhP, 490, 575). Assim, a representação aparece sob e é tornada possível pelo “Logos do mundo estético”, o qual é uma “‘arte escondida nas profundezas da alma humana’, e que, como toda arte, só se conhece em seus resultados” (PhP, 491, 575). Compreender o sentido do mundo exige que nós coloquemos “nossa convivência com o mundo a serviço

do próprio espetáculo” do mundo. A referência ao “Logos do mundo estético” deve, então, ser compreendida no sentido etimológico da expressão, trata-se do mundo sensível, da *äisthesis* – no sentido amplo da “estética transcendental” de Kant.<sup>125</sup> Trata-se de um sentido que se anuncia na unidade do mundo sensível. Este mundo é, enfim, vivido pelo sujeito no seu movimento de temporalização. Este sentido se delinea simultaneamente com a sua expressão que, por sua vez, é inacabada. Com efeito, é a essência do tempo “*fazer ver*”, o que equivale dizer que ele está na raiz da expressividade. O tempo é o que costura o “Logos do mundo estético”, ele é interpretado como a potência de união e de comunicação que está na origem de nossa experiência. Ora, se a essência do tempo – tal como a luz – é nos “*fazer ver*” é porque ele ilumina e traz à expressão o próprio Logos latente do mundo sensível que é, enfim, o próprio mundo. Na verdade, “não há luz que ultrapasse a do presente vivo” (Pens, 139).

Isto nos dá mais uma oportunidade de matizar a dialética do tempo. Como, então, compreender a relação entre o tempo como “ímpeto e passagem para o porvir” e o tempo como “série desenvolvida dos presentes”? Como compreender a enigmática afirmação de que o “tempo é ‘afecção de si por si’”? A solução de Merleau-Ponty consiste em afirmar que eles são “um e o mesmo”. Ora, o tempo enquanto afeta é o movimento ek-stático de nossa existência que faz com que o sujeito esteja sempre lançado fora dele mesmo, no mundo, e isto, sem que haja coincidência, afinal, ele é finito. Mas o tempo enquanto afetado é a instância da manifestação do tempo em atos sucessivos. O que está em jogo é, portanto, a própria subjetividade, pois considerada tanto no tempo que afeta como no tempo que é afetado, ela é o movimento único no qual se realiza o ser-no-mundo. Assim, o tempo é simultaneamente tempo efetivo que escoia e tempo que se sabe. Ora, está aí a relação de si a si explicitada pela temporalidade que nos dá a ipseidade, o sentido e a razão. Mas que não se esqueça que tal relação se dá, precisamente, no seio do mundo enquanto “pátria de toda racionalidade”.

“Portanto, com o mundo enquanto berço das significações, sentido de todos os sentidos e solo de todos os pensamentos, nós descobríamos o meio de ultrapassar a alternativa entre realismo e idealismo, acaso e razão absoluta, não-sentido e sentido. O mundo tal como tentamos mostrá-lo, enquanto unidade primordial de todas as nossas experiências no horizonte de nossa vida e termo único de todos os nossos projetos, não é mais o desdobramento visível de partes, nem, bem entendido, a operação de um pensamento diretriz sobre uma matéria indiferente, mas a pátria de toda racionalidade” (PhP, 491-92, 576).

<sup>125</sup> Carbone nos diz que o termo “estético”, “designa a experiência *sensível*, a experiência perceptiva vivida na relação originária que o corpo próprio entretém com o mundo e com os outros no interior do horizonte global do *ser-no-mundo*” (Carbone, M. *La visibilité de l’invisible*, op. cit., p.13).

Como, exatamente, a análise do tempo confirma ou torna possível a temporalidade enquanto matriz do sentido? Essa análise confirma ou torna possível duas coisas: em primeiro lugar, uma “nova noção do sentido e do compreender” e, em segundo, que “o sujeito e o objeto aparecem como dois momentos abstratos de uma estrutura única que é a *presença*”. Assim, o tempo tem sentido para nós porque nós “o somos”, ou melhor, somos temporais de ponta a ponta. “Literalmente, [o tempo] é o sentido de nossa vida e, assim como o mundo, só é acessível àquele que está situado nele e esposa sua direção” (PhP, 492, 577). Quanto às relações do corpo e da alma, sua fusão no ato, são tornadas, ao mesmo tempo, precárias e possíveis pela estrutura temporal da existência (cf. PhP, 100, 125). Tal relação não concerne ao corpo objetivo que só tem uma existência conceitual, mas ao corpo fenomenal. “O que é verdadeiro é apenas que nossa existência aberta e pessoal repousa sobre uma primeira base de existência adquirida e imóvel. Mas não poderia ser de outra maneira se somos temporalidade, já que a dialética do adquirido e do porvir é constitutiva do tempo” (PhP, 493-94, 578). Merleau-Ponty insiste que a existência efetiva de meu corpo é indispensável à existência de minha consciência. Tudo se modifica quando ligamos a noção de corpo à noção de presente. A relação causal que pretende ligar o em si e o para si é sem esperança. Mas se a relação de si a si for compreendida como “vazio no qual o tempo se faz” e se o mundo em si é o “horizonte de meu presente”, então, compreendemos que “o porvir, o passado e o presente estão ligados no movimento de temporalização” (PhP, 493, 577). A temporalidade torna-se a chave do conceito de expressão.

### **Nota crítica**

O que está em questão, agora, é a prisão de Merleau-Ponty nos quadros de uma filosofia da consciência, ou seja, na correlação estrita entre a subjetividade e a temporalidade. Este *a priori* da correlação será outro nome para aquela mistura da finitude e da universalidade, do interior e do exterior, ou melhor, para o modelo de universalidade que caracteriza a “má ambigüidade”. Essa mistura estava, desde o início, destinada ao fracasso por uma condição de princípio. Ora, como unir o vazio da consciência à plenitude do ser? Como unir o ser ao não-ser? No quadro da *Fenomenologia da percepção* essa união está, finalmente, fadada ao fracasso, já que o ser e o nada são tomados como radicalmente opostos nos moldes da filosofia de Sartre.



Em si e para nós estariam, assim, forçados a uma união operada por aquele terceiro termo que havia sido expulso pela análise, mas permanecia um pressuposto. Na verdade, esta estratégia não passava de uma sobreposição muito insistente. A vontade merleau-pontiana de apagar as fronteiras entre o empírico e o transcendental, de estabelecer uma circularidade necessária e radical entre estas duas regiões parece, nesta fase de seu pensamento, conduzida a uma aporia. Como e em que sentido existe esta fusão? Para Merleau-Ponty, “é pelo tempo que pensamos o ser, porque é pelas relações entre o tempo sujeito e o tempo objeto que podemos compreender aquelas entre sujeito e objeto” (PhP, 492, 577). A temporalidade ressalta em importância no contexto das análises de Merleau-Ponty, ela toma o lugar do trabalho transcendental, é ela que se torna encarregada de fazer surgir o transcendental no empírico. O que levava o filósofo a optar por este caminho? Ora, era a urgente necessidade de uma reforma das categorias do entendimento, afinal, a noção de determinação tal como chegou até nós, desde Kant, fazia com que fosse incompreensível a noção de pré-objetividade que nos ensinava a descoberta do indeterminado positivo na experiência perceptiva. Mas por mais que esta descoberta seja importantíssima, a chave para fazer as unificações propostas pelo filósofo é a dialética do tempo constituído e do tempo constituinte, do tempo como transição e do tempo como multiplicidade de momentos. A questão do sentido do transcendental era conduzida à questão do tempo como chave para “todos” os problemas. Ora, uma vez que o sentido do tempo é explicitado pela remissão ao gesto corporal, compreende-se que o primado da percepção afirmava, sub-repticiamente, a correlação estrita entre o sujeito da percepção e o objeto percebido. Mas o que significa o primado da percepção?

“Exprimíamos nesses termos que a experiência da percepção nos põe em presença do momento em que se constituem para nós as coisas, as verdades, os bens; que a percepção nos dá um *logos* em estado nascente, que ela nos ensina, fora de todo dogmatismo, as verdadeiras condições da própria objetividade; que ela nos recorda as tarefas do conhecimento e da ação. Não se trata de reduzir o saber humano ao sentir, mas de assistir ao nascimento desse saber, conquistar a consciência da racionalidade, que se perde acreditando-se que ela vai por si, que se a reencontra, ao contrário, fazendo-a aparecer sobre um fundo de natureza inumana” (PPCP, 67-68).

Em suma, o ponto mais importante encontra-se na distinção e na indissociabilidade do sujeito em relação ao mundo. Depois das valiosas descrições do corpo próprio e do mundo percebido, as análises merleau-pontianas recuam suficientemente para tentar chegar na condição da condição de tudo o que existe, a saber, o cogito tácito, a relação de si consigo, espécie de contato silencioso do sujeito com ele mesmo, ou ainda, a ipseidade elaborada pela temporalidade, o ponto no qual o

sujeito está fora do mundo. O cogito tácito é, enfim, outra maneira de nomear a subjetividade que se identifica com o tempo. Esta identificação leva Merleau-Ponty a encontrar na temporalidade a “matriz da ipseidade”.

O tempo é compreendido como princípio da própria visibilidade e da invisibilidade. Portanto, é o movimento da temporalização, ou seja, a própria subjetividade é que é a luz por intermédio da qual o “Logos do mundo estético” se manifesta. Se somos temporais, o que nos é dado não é nada além de um “caminho”, ou seja, “uma experiência que se esclarece a si própria, que se retifica e prossegue o diálogo consigo mesma e com o outro. Portanto, o que nos arranca da dispersão dos instantes não é uma razão acabada, é – como se disse sempre – uma luz natural, nossa abertura a *alguma coisa*” (PPCP, 59). Para Merleau-Ponty, o importante é ressaltar que a subjetividade está estreitamente relacionada com a passividade, na verdade, uma confirma a outra. Essa é a dualidade – sujeito situado no movimento do tempo e capaz de assumir sua situação – que permite que haja consciência, da qual brota a luz da “*relação de si a si*”. “O que é verdadeiro, em suma, é que existe uma natureza, não a das ciências, mas a que a percepção me mostra, e que mesmo a luz da consciência é, como diz Heidegger, *lumen naturale*, dada a si mesma” (PhP, 494, 579).<sup>126</sup> Seja como for, interpretados à luz da correlação entre subjetividade e temporalidade, o mundo e as coisas tornam-se misteriosos e mesmo um “mistério absoluto”, já que são abertos.

Resta que tal “luz natural” não recorta e isola os seres, ela se confunde com a própria aparição dos fenômenos, ou seja, a abertura ao mundo. Mas ela ainda permanece subjetiva, expressando o trabalho conjunto do sujeito e do tempo em uma espécie de correlação. Como se pode notar, o primado da percepção não foi remédio forte o suficiente para afastar as armadilhas que o caminho guardava para o sujeito da percepção. Sua tentativa de ancorar a reflexão no mundo percebido era de fato muito corajosa. Todavia, não foi suficiente para afastar a insidiosa filosofia da consciência. Será preciso aguardar o período intermediário para começar a liberar tal prejuízo, momento em que o mundo em estado nascente passa a ser considerado na instauração da relação intersubjetiva. Nesse período o filósofo prolonga, no campo do

---

<sup>126</sup> A referência ao texto de Heidegger remete ao parágrafo 28 de *Ser e tempo*. Trata-se da tentativa de desvencilhar a consciência da esfera da pura imanência. Ela é sua própria abertura ao mundo e aos outros. É nesse sentido que ela é uma luz. É por si mesmo que o homem ilumina o mundo, ou melhor, o ser. Tal luz não é a noção de luz natural tal como expressa Descartes (luz que clarifica os seres de maneira “clara e distinta”). Ela é a transcendência própria ao ser-no-mundo, ou melhor, como o brilho do fogo que se destaca da obscuridade fundamental do ente bruto, a transcendência no sentido heideggeriano é emergência e ultrapassagem (cf. Beaufret op. cit., p.20).

conhecimento, a ambigüidade fecunda da percepção, ou melhor, a “boa ambigüidade” (P II, 48), que será reinterpretada à luz do sentido metafísico da teoria da expressão. Somente na segunda metade dos anos 50 o filósofo encontrará, “na noção de instituição, um remédio para as dificuldades da filosofia da consciência” (RC, 59).<sup>127</sup> Tal filosofia deforma a relação primordial do sujeito com seu mundo, o qual se encontraria transformado em um objeto para uma consciência. Resta que abduzidos para a dimensão de correlação entre o sujeito e o tempo, o corpo e o mundo só se relacionarão na esfera extremamente rarefeita desta luz natural que é a abertura do sujeito temporal ao mundo temporal.

É verdade que neste livro Merleau-Ponty enraizava o sujeito da percepção no corpo próprio com a intenção de superar a dicotomia do sujeito e do objeto e inscrevê-lo na situação. Mas uma vez que o cogito tácito é interpretado como uma subjetividade indeclinável (“redução de não-ser”), resta que por isto mesmo a integração do particular com o universal através do corpo não podia ser realizada.<sup>128</sup> Portanto, se as descrições do corpo próprio ensinavam ao filósofo uma terceira dimensão em que sujeito e objeto não se opunham mais, no fim das contas, quando se tratava de compreender tais descrições era a ontologia cartesiana-sartreana que fornecia as categorias interpretativas. Assim, a oposição que deveria ser dissolvida na categoria de existência não passava de uma outra figura da consciência. Ponto cego que impedia a relação do particular e do universal. Em suma, na raiz da oposição entre a plenitude do ser e o vazio do não-ser

---

<sup>127</sup> Para compreender o alcance da noção de instituição em contraste com a noção de constituição é preciso lembrar que diante de uma consciência só existem objetos constituídos por ela (cf. modelo husserliano da constituição, no qual a consciência dá sentido a uma matéria opaca). No modelo da constituição, o objeto constituído é um reflexo dos atos e dos poderes da consciência, ou seja, tais objetos só têm sentido para a consciência que os constituiu ou que lhe atribui sentido. Mas se é verdade que Merleau-Ponty afirma que existe um sentido imanente ao sensível, o que aconteceu? A resposta deve encaminhar a compreensão de um sentido que escapa ao sujeito, ao instante, tal sentido tem uma história. Na *Fenomenologia da percepção*, é o cogito tácito o responsável pela tradução de um sentido que, no final das contas, não guarda nenhum lastro mundano. Deve-se entender por instituição “esses acontecimentos de uma experiência que a dotam de dimensões duráveis, em relação às quais toda uma série de experiências terão um sentido, formarão uma seqüência pensável ou uma história, – ou ainda os acontecimentos que depositam em mim um sentido, não a título de sobrevivência e de resíduo, mas como apelo a uma seqüência, exigência de um futuro” (NC, 61).

<sup>128</sup> “Qual é a relação do cogito tácito com o corpo próprio? Quando Merleau-Ponty afirma que o ‘corpo é o veículo do ser no mundo’, essa metáfora instrumental não será anódina: definitivamente esse corpo próprio será sempre seguido *do exterior*, por uma ‘consciência’, por um sujeito, na verdade, bastante espiritualizado, que terá nesse corpo o seu prolongamento instrumental. A justa crítica a Descartes redundava em um ‘progresso’ em direção ao platonismo: o cogito tácito está no corpo assim como o piloto em seu navio. [...] Assim esse sujeito, que por meio de seu corpo devia estar sempre em ‘situação’, por meio de sua consciência reatava os laços com a filosofia clássica, que expressamente desejava romper” (Moura, C.A.R. “Linguagem e experiência em Merleau-Ponty”, in *Racionalidade e crise*, op. cit., p. 313-14).

está o cogito tácito identificado com a própria existência ou o ser-no-mundo. É isto que significa dizer que Merleau-Ponty se situa no interior da tradição que ele critica no momento em que se trata de caracterizar o cogito tácito como aquele “*Cogito silencioso*” que anima e dirige todas as operações de expressão (cf. PhP, 461, 539). Esfera que define o homem justamente por desdobrar uma produtividade infinita. Ora, compreende-se, finalmente, que na *Fenomenologia da percepção* haja sinonímia entre cogito tácito, subjetividade e temporalidade.

Em *O visível e o invisível* não é mais preciso que o tempo *se constitua* exigindo que “seja sempre visto do ponto de vista de alguém que *está nele*” (VI, 235). Não. Isto é contraditório e reconduz a um dos termos da alternativa, reeditando, mais uma vez, a mitologia da consciência. Em relação ao tempo, os últimos textos do filósofo exprimem a intenção de ultrapassar deliberadamente a concepção subjetiva do tempo. “A contradição só será suprimida se também o novo presente for um transcendente. [...] O tempo não é uma série de acontecimentos absolutos, um ‘tempo’, – nem mesmo o ‘tempo’ da consciência, – é uma instituição, um sistema de equivalências” (VI, 235). Uma vez relacionado à instituição, a interpretação do “tempo como quiasma” (VI, 315) estará bem longe da consideração do tempo como dialética entre o tempo constituído e o tempo constituinte. Na nota de novembro de 1960, que tem por título “Tempo e quiasma”, o filósofo nos diz que “passado e presente são *Ineinander*, cada um envolvido-envolvente, – e isso mesmo é a carne” (VI, 314). Se assim for, seria preciso compreender como, já a partir de *A prosa do mundo*, o filósofo compreende a temporalidade:

“Husserl empregou a bela palavra *Stiftung* [instituição] para designar a princípio essa fecundidade indefinida de cada momento do tempo que, justamente por ser singular e por passar, jamais poderá deixar de ter sido ou de ser universalmente – e, mais ainda, a fecundidade, derivada dessa, das operações da cultura que inauguram uma tradição, que continuam a valer após seu aparecimento histórico e exigem, para além delas mesmas, operações diferentes e as mesmas” (PM, 95-96, 95).

# **CAPÍTULO V**

## **A LIBERDADE**

## Apresentação

Para acentuar o procedimento e ressaltar as conclusões de Merleau-Ponty é preciso retomar, em parte, a análise do capítulo sobre a liberdade da *Fenomenologia da percepção* e, em particular, algumas considerações que dizem respeito ao representante da filosofia da reflexão com o qual ele está sempre em debate: Jean-Paul Sartre – defensor de uma doutrina da liberdade absoluta e de um existente que está encarregado de dar sentido a um mundo que por si só é destituído de sentido. Sendo pura liberdade, isto é, não sendo nem determinado, nem motivado a agir, a liberdade humana é absoluta para o ego. Para Sartre, isto só é compreensível se a essência da consciência for a liberdade. A propósito, Sartre queria “dar ao homem ‘esta liberdade criadora que Descartes colocou em Deus’, e que está no princípio do mundo como do verdadeiro e do bem segundo a teoria da criação das verdades eternas”.<sup>129</sup> Com efeito, Sartre propõe uma liberdade absoluta sem Deus. Ora, se referindo ao capítulo sobre a liberdade presente em *O ser e o nada* de Sartre, Merleau-Ponty nos diz que “deveríamos então renunciar não apenas à idéia de causalidade, mas ainda à motivação. O pretense motivo não pesa em minha decisão, ao contrário, é minha decisão que lhe empresta força” (PhP, 497, 582). Se para Sartre a liberdade não pode comportar degraus é porque ou a liberdade é total ou ela é nula. Nas palavras do filósofo: “a liberdade não é um ser: ela é o ser do homem, ou melhor, seu nada de ser. [...] O homem não pode ser ora livre ora escravo: ele é inteiramente e sempre livre ou não é”.<sup>130</sup> Em outras palavras, se os motivos me determinam a agir é porque não sou livre. Em *As aventuras da dialética*, Merleau-Ponty nos diz que “Sartre sempre pensou que nada pode ser causa de um ato de consciência” (AD, 150). Mesmo os obstáculos à liberdade são “desdobrados por ela”. Não há dúvidas que para Sartre a consciência seja ser-no-mundo, mas é preciso reconhecer nela a possibilidade de tomar uma “posição de recuo em relação ao mundo”,<sup>131</sup> logo, reconhecer a possibilidade de escapar do mundo, de libertar-se dele, o que é, precisamente, reconhecer a liberdade da consciência. Para Sartre, diz Merleau-Ponty,

<sup>129</sup> Cabestan, P. e Tomes, A. *Vocabulaire de Sartre*, Paris, Ellipses, 2001, p.36. Em um texto muito interessante, Sartre nos diz o que ele admira em Descartes: “em uma época autoritária, ter lançado as bases da democracia, de ter perseguido até o fim as exigências da idéia de autonomia e de ter compreendido [...] que o único fundamento do ser era a liberdade” (Sartre, J.-P. “La liberté cartésienne”, in *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, p.308).

<sup>130</sup> Sartre, J.-P. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p.516.

<sup>131</sup> Idem, *L'imaginaire*, op. cit., p.353.

“um rochedo intransponível, um rochedo grande ou pequeno, vertical ou oblíquo, isso só tem sentido para alguém que se proponha transpô-lo, para um sujeito cujos projetos recortem essas determinações na massa uniforme do em si e façam surgir um mundo orientado, um sentido das coisas. Portanto, finalmente não há nada que possa limitar a liberdade, senão aquilo que ela mesma determinou como limite por suas iniciativas, e o sujeito só tem o exterior que ele se dá. Como é ele que, surgindo, faz aparecer sentido e valor nas coisas, e como nenhuma coisa pode atingi-lo senão fazendo-se, por ele, sentido e valor, não existe ação das coisas sobre o sujeito, só existe uma significação (no sentido ativo), uma *Sinngebung* centrífuga. A escolha parece ser entre uma concepção científica da causalidade, incompatível com a consciência que temos de nós mesmos, e a afirmação de uma liberdade absoluta sem exterior. [...] Ou estão todas em nosso poder, ou nenhuma” (PhP p.498-99, 584-85).

O que pensar de uma doutrina da liberdade onde o sujeito é o único a dar valor às coisas que por si mesmas não têm valor? A resposta é simples: o sujeito é doador de sentido absoluto e por isso ele é o portador de uma liberdade sem limites. Mas se for assim, se todos os nossos atos são livres, se eles não se recortam sob um fundo de não-liberdade, isso não seria o mesmo que negar a liberdade? Será que podemos dissolver a obscuridade do mundo para transmitirmos uma clareza absoluta? A liberdade não se apagaria se nos situássemos fora do mundo?

A partir daí, não podemos deixar de caracterizar um pouco mais a doutrina da liberdade para Sartre. Não é verdade que Sartre pense para além da “situação”, o existente sartreano é encarnado, ele tem um ponto de vista. Sartre não nega a condição humana, mas também isso não quer dizer que o sujeito seja passivo em relação ao mundo. Como diz Merleau-Ponty se referindo a Sartre: “sou eu quem fabrica com todas as peças minha liberdade” (AD, 196). Na verdade, o sujeito é detentor de um poder que o afasta da passividade, prova disto é a percepção, a qual oferece o mundo como horizonte das ações e que o sujeito deve ultrapassar enquanto agente livre, ou melhor, ele ultrapassa o que é efetivamente dado de maneira livre; mais: ele ultrapassa em vista de fins escolhidos de maneira livre. Não há dúvida que Sartre pretende ligar, do interior, a condição caracteristicamente humana, a situação, e o que especifica o homem, a liberdade. Ele afasta simultaneamente as análises deterministas (o homem não é livre já que é determinado a agir por causas que fogem ao seu domínio) e intelectualistas (o homem é agente porque tem poder de escolha). O primeiro não percebe que existe uma relação interna entre a situação e a liberdade, e o segundo, erra ao excluir da escolha o lastro do mundo.<sup>132</sup> Qual é, exatamente, a doutrina de Sartre? Para esclarecer este ponto

<sup>132</sup> Moutinho nos diz que, para Sartre, o “erro comum”, ou seja, a ilusão compartilhada entre o determinista (que pensa que o motivo é a causa do ato) e o partidário da liberdade (que pensa que o ato livre é fruto apenas dos atos voluntários) é que “a atitude, em ambos os casos, nasce *a posteriori*. [...] Significa que, introduzindo ou não o fim, o motivo age por si mesmo, ignorando o fato de ele só ser motivo à luz do fim projetado”. Em suma, os “pretensos rivais”, “irmãos de doutrina”, fazem abstração ao isolar o motivo. Moutinho insiste na idéia de que para compreender a “estrutura fim/motivo” em Sartre é

vale a pena referirmo-nos à conferência *O existencialismo é um humanismo* que traz uma linguagem bem menos técnica do que sua obra mestra. Sartre parte de uma máxima lançada nesta conferência pronunciada logo depois da guerra: “a existência precede a essência”. Ele diz isto para caracterizar o que as “duas espécies de existencialismo” – cristão e ateu – têm “em comum” e, na tentativa de esclarecer esta fala enigmática, ele diz que estes dois existencialismos querem dizer com isto que “é preciso partir da subjetividade”.<sup>133</sup> A liberdade de que se trata é a liberdade de um existente definido como consciência, a qual é definida como intencional.<sup>134</sup> O que ele está recusando é a hipótese contrária de que “a essência precede a existência”. Ou melhor, Sartre recusa a idéia de que exista um fim *a priori*, um modelo, um padrão, em direção ao qual os homens caminham. Trata-se, bem entendido, da recusa da idéia de “natureza humana” (“cada homem é um exemplo particular de um conceito universal, o homem”) em prol da existência concreta. Ora, no contexto sartreano, não podemos separar a situação da subjetividade, não há como ultrapassar o fato de que a subjetividade é ser-no-mundo. Afinal, “a existência precede a essência” significa que “em princípio, o homem existe, se encontra, surge no mundo, e que se define depois”.<sup>135</sup> Não se trata, bem entendido, de incorrer em uma espécie de individualismo. Para Sartre, o ser-no-mundo se opõe aos objetos que fazem parte do mundo e estão submetidos às leis de seu determinismo. Ora, a consciência é sempre capaz de escapar do mundo, o que atesta o poder da imaginação. Assim, a existência humana não é interpretada a partir do modelo ou do fim *a priori* da “natureza humana”. O homem para Sartre “não é nada além do que aquilo que ele faz de si mesmo. Tal é o primeiro princípio do existencialismo”.<sup>136</sup> Em outras palavras, para o homem não existe modelo prévio. É agora que aparece, com toda sua força, o conceito de liberdade. Se o homem “é responsável por aquilo que ele é”, o que se torna a liberdade? O que é uma ação? Uma ação livre não é aquela que alcança fins

---

preciso inseri-la na “estrutura futuro/passado”. Afinal, uma vez estabelecido que a “consciência é temporalidade, que para ela *ser* e *passar* são um e o mesmo”, “futuro e passado se implicam como fim e motivo”. “Na verdade, os termos são intercambiáveis: *fim*, *possível* ou *futuro* designam a mesma coisa, dependendo apenas do ponto de vista em que me coloque, se descrevo a *ação*, a *consciência* ou a *temporalidade*. Do mesmo modo, motivo ou passado, ação ou presente” (Moutinho, L.D.S. *Sartre. Existencialismo e liberdade*, op. cit., p.62-63, 70).

<sup>133</sup> Sartre, J.-P. *L'existentialisme est un humanisme*, op. cit., p.17.

<sup>134</sup> “A consciência é intencional, isto quer dizer que ela chega a fazer existir um fora, um além da consciência ao se colocar, em princípio, ela mesma fora do ser. Ela implica a cada instante uma ruptura com o ser, um surgimento fora do ser: mas é o surgimento de um nada” (Varet, G. *L'ontologie de Sartre*, Paris, PUF, 1948, p.58).

<sup>135</sup> Sartre, J.-P. *L'existentialisme est un humanisme*, op. cit., p.21.

<sup>136</sup> Id., *ibid.*, p.22.



previamente estabelecidos ou que não tem obstáculos para a ação. Para Sartre, a ação livre determina seus fins a partir de si mesma.

“Não existe determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade. [...] Assim, nós não temos nem atrás de nós, nem à nossa frente, no domínio luminoso dos valores, justificações ou desculpas. É o que eu exprimiria dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado, porque ele não é criado por si mesmo, e, aliás, todavia, livre, porque uma vez lançado no mundo ele é responsável por tudo o que ele faz. [...] [O existencialismo] pensa então que o homem, sem nenhum apoio e sem nenhuma segurança, está condenado a cada instante a inventar o homem”.<sup>137</sup>

O existente sartreano escolhe de maneira autônoma os seus fins. Ou melhor, é o próprio homem que constitui a essência daquilo que ele é, mas isso a partir de sua existência concreta.<sup>138</sup> Agora, essa liberdade é caracterizada como criadora, afinal, até mesmo o motivo da ação do sujeito aparece graças ao sentido que livremente ele lhe atribui. Dito de outro modo, o motivo só é motivo para um sujeito que lhe dá sentido, antes disto, tal motivo não é para um sujeito, ou seja, não tem significado. Não há modelo ou fundamento para a ação do homem, aliás, é a liberdade que especifica a ação humana, pois ela é o seu próprio fundamento. Se o fim vem ao mundo através do homem e não de maneira exterior, é porque ele é escolhido livremente, portanto, a liberdade é plena. A liberdade se apóia, sim, na ação ou no engajamento, é aí que devemos, segundo Sartre, encontrar o critério da ação (o engajamento faz da liberdade o critério da existência).<sup>139</sup> Agora, a estrutura da consciência intencional é transferida para a perspectiva da ação, a qual “é sempre um ultrapassamento do dado em direção a um fim”.<sup>140</sup> A liberdade tem, assim, um fundo de gratuidade, ou seja, ela é imotivada ou se “automotiva”, como uma automotivação do nada. Como a liberdade está fora da ordem do em si, compreende-se que o homem é livre e que a própria liberdade

<sup>137</sup> Id., *ibid.*, p.37-38.

<sup>138</sup> Varet nos diz que se trata de uma “*auto-motivação*, exigência para cada consciência de que nada, salvo a consciência, não a determina ou a limita, ‘existência em círculo’. Todavia, se deve haver aí uma ‘realidade efetiva’ dessa liberdade, é preciso também que esta condição lhe seja definida como uma situação de fato” (Varet, G. *L’ontologie de Sartre*, op. cit., p.32).

<sup>139</sup> Sartre concebe o engajamento como “engajamento continuado”, “estado de vigília permanente”, ou seja, “como Deus de Descartes, envolvido na tarefa cotidiana da criação continuada do mundo, dando-lhe o suporte infinito de realidade ou substancialidade às coisas”. “Espectador absoluto, soberano e transcendente, o filósofo, empoleirado em Sírius, julga ter a chave do tempo, da história e do mundo” (Chauí, M. “Filosofia e engajamento: em torno das cartas de ruptura entre Merleau-Ponty e Sartre”, in *Experiência do pensamento. Ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*, São Paulo, Martins Fontes, 2002, p.279).

<sup>140</sup> Moutinho, L.D.S. *Sartre: Existencialismo e liberdade*, op. cit., p.71. E Moutinho continua dizendo que “se o motivo *não produz* o fim, tal como a causa o seu efeito, é porque o fim vem ao mundo pelo homem, isto é, pela intenção da consciência. Um dado, uma coisa, não produzem fim, não tem finalidade. Mais que isso: se o dado presente só se torna motivo para uma ação *à luz* do fim, é porque a intenção implica uma permanente *ruptura* com o dado; ruptura porque é o fim que colore o dado e o torna motivo. Isto não é feito em momentos distintos, mas de uma única vez: a intenção visa a um fim e faz do dado um motivo a partir desse fim. Nisso estará a verdadeira liberdade humana” (p.71).

identifica-se com o modo de constituição da consciência. Não cabe ao homem escolher ser livre. Não há dúvidas que ele escolhe, mas ele escolhe-se “*a partir da liberdade*”: esse é o dado imediato fundamental, que tem por base a situação concreta.<sup>141</sup>

Enfim, se o dado imediatamente fundamental, espontâneo e natural é a escolha que o homem faz de si mesmo a partir da liberdade, é porque o para si não encontra nenhum apoio no que ele era. A herança do para si é reduzida a zero. A partir daí, compreende-se porque o passado não pode produzir um ato. Afinal, somente um fim pode iluminar o passado. Ou melhor, a liberdade consiste no fato de que a escolha é, na verdade, incondicionada. Compreende-se, agora, que a liberdade que Sartre atribui ao existente humano é “criadora” no mesmo sentido que os clássicos atribuíam essa palavra para designar Deus. Mas se Deus desaparece, é porque se trata de atribuir ao homem o pleno exercício da liberdade. Ora, se o atualismo radical de Sartre entra em confronto com o Deus de Descartes é porque ele pretende retomar esta liberdade plena e criadora que o próprio Descartes já havia reconhecido. Mas, ao fazê-lo, Sartre termina por herdar os pressupostos metafísicos de Descartes. O que significa dizer que ele reedita as clivagens cartesianas da *res extensa* e da *res cogitans*, nas clivagens radicais do em si e do para si, da liberdade e da inércia, e atribui um poder ilimitado ao sujeito. Daí, como veremos, a recusa por parte de Merleau-Ponty em descrever a liberdade “como um jorrar *ex nihilo*”, mas, sim, “como a outra face de minha inserção no mundo”.<sup>142</sup> O problema está no fato de que, para Sartre, mesmo que a consciência esteja situada no mundo, ela não é condicionada por ele, ou seja, nem pelas coisas, nem pelos fatos. Ao contrário, a consciência tem o poder ilimitado de nadificar o mundo, aliás, esta negação é uma forma de se situar em relação a ele. Assim, a obra que Sartre publica depois de *O ser e o nada* é, precisamente, *O imaginário*, afinal, o que é próprio à consciência imaginante é seu poder nadificador. Trata-se, para Merleau-Ponty, de uma reedição da consciência de si reflexiva tal como Descartes a concebia, ou seja, uma consciência toda poderosa em relação ao mundo, já que ela o constitui de ponta a ponta.

<sup>141</sup> “A precedência da existência”, diz Silva, “é a precedência da negatividade porque é a precedência do vazio essencial. Poderíamos ver aí algo como uma indeterminação vivida, porque é um nada que, a princípio, é tudo o que o homem tem. Por isso, ele pode ser definido pela ausência de determinação positiva, isto é, pela liberdade. [...] A liberdade, portanto, o ser da consciência, está aí, nesse vazio de determinação, e no ato livre a consciência não é seu passado, porque a liberdade surge a partir da negação, e não da reiteração do que já foi ou do que tem sido. Essa negação do passado é uma forma de situar-se perante ele, precisamente a forma da nadificação” (Silva, F.L. *Ética e literatura em Sartre. Ensaios introdutórios*, São Paulo, Unesp, 2004, p.70-73).

<sup>142</sup> Lebrun, G. “A esperança, hoje...”, in *Passeios ao léu*, São Paulo, Brasiliense, 1983, p.118. Vale observar que esta objeção de Merleau-Ponty em relação a Sartre se aplicará aos seus próprios textos quando, do ponto de vista de *O visível e o invisível*, tratar-se-á de afastar a filosofia da consciência.

O que Merleau-Ponty não pode aceitar na descrição da liberdade sartreana é a soberania da consciência e a ausência de sentido imanente ao mundo. Afinal, a consciência é ao mesmo tempo a doadora de sentido e a fundadora de toda significação. Ora, para Merleau-Ponty isto é considerar a subjetividade como plena, onde “a idéia de nada ‘vem do mundo’, bebe o mundo, precisa do mundo para ser seja lá o que for, mesmo nada, e que, no seu auto-sacrifício ao ser, permanece estranho ao mundo” (Pens, 232).

O mundo em que vive o homem teorizado por Sartre é um mundo que não tem sentido imanente, pois este seria arbitrário já que seria atribuído por uma doação de sentido ativa por parte da consciência. Dito de outro modo, tudo vem da consciência, porque ao fazer surgir algo ela dá sentido a ele, mas uma vez que uma coisa só lhe motiva quando se faz através da própria consciência, não existe atividade suficiente no mundo que motive verdadeiramente o sujeito a uma ação. Da parte de Merleau-Ponty há, pelo menos em intenção expressa, o esforço de inscrever o sentido no mundo (a dimensão da motivação é da ordem prática). Para ele, a intencionalidade tem um duplo sentido, e não um só, ou seja, do centro para fora – centrífugo. Na verdade, é isso que significa a soberania da consciência. A correlação entre o tempo e a subjetividade nos ensinou “a medida do ser”. Trata-se de reencontrar aquela ambigüidade fecunda e que nos dá os dois lados do problema, ou melhor, o duplo movimento, o centrífugo e o centrípeto, os quais já havíamos encontrado na análise do movimento abstrato e do movimento concreto. Assim, se Merleau-Ponty recusa a via de mão única do sentido, é para lançar mão de uma via de mão dupla no sentido do *a priori* da correlação: existe um movimento de mim para o mundo e um movimento do mundo para mim. É esse campo que permite que haja liberdade, é ele que faz com que haja possíveis privilegiados e um sentido autóctone do mundo que forma o solo de todas as nossas ações. Esse mundo motiva a ação, ele não a determina absolutamente, ele não anula a liberdade. É nesse contexto que ressurge a noção de motivação, só que dessa vez incumbida de redimensionar a perspectiva da liberdade. Através da motivação conseguiremos discernir o que existe de generalidade e de individualidade na existência humana (pelo menos esta é a esperança de Merleau-Ponty). É por aí que se encaminha a discussão a propósito da liberdade no último capítulo da *Fenomenologia da percepção*. Se, por um lado, ela proíbe o determinismo completo, por outro, proíbe a escolha absoluta. A liberdade em Merleau-Ponty se faz por motivação em um campo de presença onde a dimensão aqui-ali e a dimensão presente-passado-futuro estão em uma

relação de motivação recíproca. O duplo sentido do *a priori* da correlação fica aí bem explícito: se eu sou consciência de alguma coisa é porque tal coisa é para minha consciência, só que isso deve ser compreendido em termos de temporalidade, ou seja, nos termos já discutidos da relação entre o tempo constituído e do tempo constituinte. Portanto, trata-se menos de uma filosofia da consciência do tipo idealista ou reflexivo do que uma filosofia da consciência que considera os dois termos da relação e que termina por abduzir o corpo e o mundo na esfera da correlação estrita e rarefeita da subjetividade e do tempo. Ele permanece no interior da tradição ao pensar a correlação necessária entre o sujeito e o objeto, ao não atribuir produtividade ao mundo e ao insistir em uma teoria da expressão criadora. Nos termos da filosofia da liberdade, podemos dizer que trata-se de retomar a oscilação entre a situação e a decisão no terreno das teorias clássicas, o que o faz herdar os pressupostos de tais teorias. Em outras palavras, a ambigüidade não resolve a contradição porque herda o modo de conceptualização da tradição, já que o filósofo quer que o homem e o mundo sejam acessíveis às duas espécies de investigações tradicionais, a explicativa e a reflexiva.

### **A liberdade deve ter um campo**

Retomemos tal discussão para explicitar os pontos acima mencionados. Mas antes, vale matizar alguns contrastes essenciais entre estes filósofos. De fato, as questões que Sartre e Merleau-Ponty se colocam são quase as mesmas, mas as soluções, não; na maioria das vezes, Merleau-Ponty está de acordo com as descrições de Sartre, mas não com as suas conclusões (cf. AD, 261). É certo, porém, que as questões de Sartre passam por um interesse geral de investigar “as relações entre o homem e seu mundo social e natural” (SNS, 124), e neste ponto tais questões se encontram com as de Merleau-Ponty. Mas se ambos estão preocupados em investigar as relações da consciência e do mundo, o que eles estão criticando? Quais as investigações clássicas que se trata de abandonar? Ora, a primeira é aquela que trata o homem como um resultado das influências físicas, fisiológicas e sociológicas que o determinam de fora e fazem dele uma coisa entre outras; a segunda reconhece no homem uma liberdade acósmica, pois o trata como espírito, o qual é o responsável pela construção de representações das causas que agem sobre ele mesmo. “De um lado, o homem é uma parte do mundo, do outro, ele é uma consciência constituinte do mundo. Nenhuma dessas vias são suficientes” (SNS, 124). Contra a primeira é preciso reconhecer, a favor

de Descartes, que se o homem fosse uma coisa entre outras ele não seria capaz de conhecer nada. “É preciso lhe reconhecer uma maneira de ser muito particular, o ser intencional, que consiste em visar todas as coisas e a não permanecer em nenhuma” (SNS, 124). Porém, isto não é o mesmo que afirmar que somos espíritos absolutos, pois se fosse o caso ignoraríamos “nossas amarras corporais e sociais, nossa inserção no mundo, nós renunciaríamos a pensar a condição humana”. O importante, aqui, é compreender que a partir de Descartes não podemos mais negar que “a existência como consciência se distingue radicalmente da existência como coisa e que a relação de uma à outra seja aquela do vazio ao pleno”. Mas também é preciso pensar a volta, ou seja, desde de o século XIX e tudo o que ele ensinou sobre a historicidade “nós não podemos negar que a consciência esteja sempre em situação” (SNS, 126). Importa “compreender as duas coisas ao mesmo tempo”. O mérito de Sartre aos olhos de Merleau-Ponty foi o de procurar compreender por intermédio da noção de existência as duas coisas ao mesmo tempo.<sup>143</sup> Neste recorte, qual é a relação entre Sartre e Merleau-Ponty, já que nos dois casos há a tentativa de superação da antinomia através da estratégia da existência ou do ser-no-mundo? Se há identidade entre estes dois filósofos ela deve ser, no máximo, em vista deste ponto, nominal. Sartre formulou bem a tópica da filosofia contemporânea, todavia não a resolveu como Merleau-Ponty considera adequado, visto que sua solução fazia como que o ser e o nada se relacionassem de maneira antitética. Ou seja, Sartre localiza a existência no para si, que é um sujeito puro que se opõe ao em si, que por sua vez é um objeto puro. Já Merleau-Ponty estava à procura de uma terceira dimensão onde passividade e atividade não fossem mais contraditórias entre si, mas se comunicassem.

Em linhas gerais, Merleau-Ponty concordaria com Sartre no que diz respeito à recusa dos determinismos completos, onde nossas ações seriam como efeitos determinados por causas. Como se fosse preciso descobrir as causas que estão na origem de um efeito ou como se houvesse uma natureza humana sob nossos pés ou sob nossas cabeças nos superdeterminando. Em Sartre, a liberdade está vinculada à escolha

---

<sup>143</sup> Sartre, diz Merleau-Ponty, “pôs de maneira aguda e com uma profundidade nova o problema central da filosofia tal qual ele se apresentava desde a aquisição dos últimos séculos”. O que não significa dizer que o paradoxo da consciência e da ação esteja elucidado de maneira satisfatória em *O ser e o nada*. Para Merleau-Ponty este livro permanece “muito exclusivamente antitético”; o que já se pode ver no título do livro onde há *o ser e o nada* quase como alternativas. “A antítese de minha visão sobre mim mesmo e da visão de outrem sobre mim, a antítese do para si e do em si fazem freqüentemente figura de alternativa, ao invés de serem descritas como o liame vivente de um dos termos ao outro e como suas comunicações” (SNS, 125).

incondicional que o homem faz de si mesmo e de seu próprio mundo. Todavia, se Merleau-Ponty se aproxima de Sartre a partir da recusa do determinismo – mas também a propósito da descrição da natureza do tempo, por exemplo –, ele se afasta bastante quando recupera a noção de motivação. É certo que não podemos concordar que nenhum valor *a priori* possa determinar a escolha livre, mas daí afirmar uma liberdade absoluta...

“Se nós definimos a situação do homem como uma escolha livre, sem desculpas ou seguranças, todo homem que se refugia atrás de uma desculpa de suas paixões, todo homem que inventa um determinismo é um homem de má-fé. [...] A má-fé é evidentemente uma mentira, porque ela dissimula a total liberdade do engajamento. [...] Nós queremos a liberdade pela liberdade e através de cada circunstância particular. [...] A única coisa que conta é saber se a invenção que se faz, se faz em nome da liberdade. [...] Nós podemos tudo escolher se é sobre o plano do engajamento livre. [...] Não existe nenhuma diferença entre ser livremente, ser como projeto, como existência que escolhe suas essências, e ser absoluto”.<sup>144</sup>

No exemplo trabalhado por Merleau-Ponty e que se refere a um dos capítulos de *O ser e o nada*, fica bem clara a objeção feita a Sartre. Trata-se do exemplo do “rochedo intransponível”, onde a significação é dada por uma doação de sentido fruto de uma liberdade sem exterior. Mas aos olhos de Merleau-Ponty, “esta reflexão sobre a liberdade teria como resultado torná-la impossível” (PhP, 499, 585). E isso, porque a liberdade não é igual em todas as nossas ações e em nossas paixões. Afinal, se ela “não tem medida comum com nossa conduta, se o escravo testemunha tanta liberdade vivendo no temor quanto rompendo suas correntes, não se pode dizer que exista nenhuma *ação livre*, a liberdade está aquém de todas as ações, em caso algum se poderá declarar: ‘aqui aparece a liberdade’, já que a ação livre, para ser revelável, precisaria destacar-se sobre um fundo de vida que não fosse ou que o fossem menos. Ela está em todas as partes, se se quiser, mas também em parte alguma” (PhP, 499, 585). O que estaria faltando em uma filosofia da liberdade como esta? A idéia de ação desaparece porque “de nós ao mundo nada pode passar, já que não somos nada de determinável e já que o não-ser que nos constitui não poderia insinuar no pleno do mundo” (PhP, 499, 585). Também desaparece a idéia de escolha, “pois escolher é escolher *algo* em que a liberdade vê, pelo menos por um momento, um emblema de si mesma” (PhP, 499, 585). Ora, a noção de escolha pressupõe que ela se exerça em um campo de possíveis, ou seja, que a decisão seja efetuada sob a solicitação de um passado e de um futuro.

“A própria noção de liberdade exige que nossa decisão entranhe no porvir, que algo tenha sido *feito* por ela, que o instante seguinte se beneficie do precedente e, sem ser necessitado, seja pelo menos solicitado por este. Se a liberdade é liberdade de fazer, é preciso que aquilo que ela faz não seja desfeito em seguida por uma liberdade nova. Portanto, é preciso que cada instante não

<sup>144</sup> Sartre, J.-P. *L'existentialisme est un humanisme*, op. cit., p.80,81,83,86,89,72.

seja um mundo fechado, é preciso que um instante possa envolver os seguintes, é preciso que, uma vez tomada a decisão e iniciada a ação, eu disponha de um saber adquirido, eu me beneficie de meu élan, eu esteja inclinado a continuar, é preciso que exista uma propensão do espírito” (PhP, 499-50, 586).

Por enquanto, o mais importante a observar é que o campo no qual a liberdade se engaja é, propriamente falando, temporal. Ou seja, este campo não é uma abstração do tempo à maneira do tempo objetivo ou vulgar, o qual é compreendido como sucessão dos momentos do tempo onde os instantes são descontínuos, logo, onde os instantes não se comunicam. A abstração do tempo como um instante pontual é semelhante àquela feita por Brentano, para quem o instante era compreendido à maneira cartesiana, ou seja, uma compreensão realista do instante. Merleau-Ponty quer que os instantes não sejam “um mundo fechado”, eles devem, ao contrário, envolver uns aos outros. A noção de liberdade exige, então, a de temporalidade, a qual não é feita de uma série ininterrupta de instantes, mas exige um campo, no interior do qual possa haver uma comunicação e um intercâmbio, graças aos quais as decisões livres se engrenam em um passado e um futuro coexistentes com um presente. Se a escolha “supõe um engajamento prévio”, não há como não ver na “idéia de uma escolha primeira” uma contradição. “Se a liberdade deve ter um *campo*, se ela deve poder pronunciar-se como liberdade, é preciso que algo a separe de seus fins, é preciso portanto que ela tenha *um campo*, quer dizer, que para ela existam possíveis privilegiados ou realidades que tendem a preservar no ser” (PhP, 500, 587). Podemos dizer que esta é a situação do ser-no-mundo, o qual habita o mundo e faz com que o espaço e o tempo sejam o ambiente de sua corporeidade radicada em uma situação. Assim, a ação só é possível no interior deste campo que preexiste ao sujeito, na verdade, este campo é o tecido no qual a liberdade pode se desenvolver.<sup>145</sup>

Uma das fórmulas de maior efeito da filosofia de Sartre (“nós estamos condenados a ser livres”) deve, então, ser compreendida no sentido de que a liberdade é incontornável, ou seja, não podemos fugir dela, fazendo, portanto, a liberdade ser equivalente a um destino. O que está em jogo para Sartre é o limite da liberdade, ou seja, o homem não é o fundamento de si mesmo. Ora, só há liberdade a partir de um

---

<sup>145</sup> “Todo engajamento”, diz Merleau-Ponty, “é ambíguo, já que ele é ao mesmo tempo afirmação e restrição de uma liberdade. [...] Meu engajamento na natureza e na história é ao mesmo tempo uma limitação de minhas visões sobre o mundo e minha única maneira de ter acesso a ele, de conhecer e de fazer qualquer coisa” (SNS, 125). A propósito da ambigüidade do engajamento, vale lembrar que se trata, precisamente, da ambigüidade da relação da liberdade com a existência do mundo em geral. Merleau-Ponty não abandona o lastro do mundo, não se trata de abandonar as coisas e fazer a ontologia do sujeito. Ora, como vimos no decorrer de todo este trabalho, a posição do sujeito é ambígua desde a percepção. A liberdade considerada como modo de estar no mundo nasce de uma situação geral desde a percepção.

engajamento prévio. O que se desenha é, assim, o paradoxo da liberdade, mas também o seu limite: “se, de um lado, é a liberdade que *cria uma situação*, de outro, só há liberdade engajada no mundo, *em situação*”.<sup>146</sup> Mas se não é assim, o que Merleau-Ponty opõe àquilo que seria uma liberdade de escolha total? Para Merleau-Ponty é preciso haver troca entre a situação e a liberdade, já a ação deve recolher um sentido sedimentado na existência anônima e assumi-lo contra a servidão.

“A escolha verdadeira é a escolha de nosso caráter inteiro e de nossa maneira de ser no mundo. Mas ou esta escolha total nunca se pronuncia, ela é o surgimento silencioso de nosso ser no mundo, e então não se vê em que sentido ela poderia ser dita nossa, essa liberdade desliza sobre si mesma e é o equivalente de um destino – ou então a escolha que fazemos de nós mesmos é verdadeiramente uma escolha, uma conversão de nossa existência, mas então ela supõe uma aquisição prévia que ela se aplica a modificar e fundar uma nova tradição, de forma que precisaremos perguntar-nos se o arrancamento perpétuo pelo qual no início nós definimos a liberdade não é simplesmente o aspecto negativo de nosso engajamento universal em um mundo, se nossa indiferença em relação a cada coisa determinada não exprime simplesmente nosso investimento em todas, se a liberdade inteiramente pronta da qual partimos não se reduz a um poder de iniciativa que não poderia transformar-se em fazer sem retomar alguma proposição do mundo, e se enfim a liberdade concreta e efetiva não está nessa troca” (PhP, 501, 588).

Em suma, a escolha livre deve retomar algo que ela previamente supõe, algo de adquirido previamente que a liberdade modifica. A liberdade se torna um “fazer”, uma *práxis*, quando retoma um projeto prévio que é proposto pelo próprio mundo. Se definirmos a ação livre, ou seja, o homem, como “poder universal de *Sinn-Gebung*” é ao método reflexivo do tipo idealista que estamos retornando. Tal método, “procura as condições de possibilidade sem ocupar-se das condições de realidade. Portanto, precisamos retomar as análises da *Sinn-Gebung* e mostrar como ela pode ser ao mesmo tempo centrífuga e centrípeta, já que está estabelecido que não existe liberdade se campo” (PhP, 501, 588). As “condições de realidade” às quais Merleau-Ponty opõe as “condições de possibilidades” do método intelectualista, devem nos reenviar àquele sentido imanente ao sensível. É este sentido que habita o mundo, ele já é dado antes mesmo da atividade de um eu pensante. Tal sentido é dado desde sempre, e é sobre ele que nossa ação livre opera. Ou melhor, a doação de sentido centrífuga encontra sua “condição de realidade” em uma outra doação de sentido, isto é, na centrípeta. É esta última que se identifica com o solo de todo sentido dado, sobre o qual se estabelece o sentido decisório.

---

<sup>146</sup> Moutinho, L.D.S. *Sartre: Existencialismo e liberdade*, op. cit., p.75. E Moutinho nos diz ainda que “somos livres para pôr fins, mas não para deixar de pô-los: a liberdade é um constrangimento. *Não somos constrangidos* – frise-se bem isso – *pela situação, pelas coisas, pelo mundo*, pois o sentido deles depende de nossa liberdade. Mas somos constrangidos a ser livres, a pôr fins, pois não podemos desvincular-nos da necessidade de ser em situação” (Id., *ibid.*, p.75).



Dito isso, Merleau-Ponty vai reinterpretar o exemplo do “rochedo intransponível”. Assim, “todos os atributos em geral” deste rochedo têm sua origem em um “projeto de transpô-lo e de uma presença humana. Portanto, é a liberdade que faz aparecer os obstáculos à liberdade, de forma que não podemos opô-los a ela como limites” (PhP, 501-02, 588). Em relação ao rochedo intransponível, a liberdade “só põe suas estruturas gerais”, ela faz com que “existam obstáculos e passagens em geral”. Assim, não é fora de mim que encontro limites para minha liberdade, mas também não é só dentro de mim. “É preciso distinguir entre minhas intenções expressas, por exemplo o projeto que formo hoje de transpor esta montanha, e intenções gerais que valorizam virtualmente minha circunvizinhança. Quer eu tenha ou não decidido escalá-las, estas montanhas me aparecem grandes porque ultrapassam o poder de meu corpo” (PhP, 502, 589). Portanto, quer eu esteja pendendo para a intenção expressa de transpor o rochedo, quer eu esteja valorizando de forma virtual através das minhas intenções gerais a circunvizinhança, seja uma ou seja outra, o importante é frisar que o rochedo é grande porque escapa ao poder de meu corpo. Ora, mesmo se o leitor do *Micromegas* de Voltaire ainda se encontrasse impregnado das peripécias do gigante, tais montanhas não poderiam aparecer como pequenas. Eis o ponto: mesmo se nos situássemos em um lugar fora da terra, em Sirius, por exemplo, encontraríamos abaixo de nós enquanto seres pensantes, a existência de um “eu natural que não abandona sua situação terrestre e que sem cessar esboça valorizações absolutas. Mais: meus projetos de ser pensante visivelmente são construídos sobre estas” (PhP, 502, 589). Assim, mesmo se fizéssemos a tentativa de ver o mundo do ponto de vista de Sirius, seria, ainda, “à minha experiência terrestre” que eu recorrería para fazer a mudança de ponto de vista. Por exemplo: se digo “os Alpes são *um montículo*” – “enquanto tenho mãos, pés, um corpo, um mundo, em torno de mim produzo intenções que não são decisórias e que afetam minha circunvizinhança com caracteres que não escolho” (PhP, 502, 589).

Portanto, existem intenções gerais em duplo sentido: “em primeiro lugar no sentido em que elas constituem um sistema em que todos os objetos possíveis estão de um só golpe encerrados: se a montanha me parece grande e reta, a árvore me parece pequena e oblíqua, a seguir no sentido em que elas não me são próprias, elas vêm de mais longe do que eu e não fico surpreso de reencontrá-las em todos os sujeitos psicofísicos cuja organização é semelhante à minha” (PhP, 502, 589-90). No segundo sentido, se elas não dizem respeito a mim enquanto sujeito pensante, elas dizem respeito

ao “eu natural” que sustenta outros sujeitos que também têm corpo como eu. Na verdade, quem ensinou isso foi a *Gestalttheorie*, afinal, ela mostrou que, se existem formas privilegiadas para um sujeito, elas também o são para outros sujeitos, o que daria lugar a uma “ciência psicológica com leis rigorosas”. Ora, as estruturas perceptivas são justamente ambíguas, elas não se impõem sempre, todavia, revelam “a presença em nós de uma valorização espontânea: pois são figuras flutuantes que propõem alternadamente diferentes significações”. O problema está em que uma “pura consciência” “pode tudo, salvo ignorar ela mesma suas intenções”, e uma “liberdade absoluta” não pode resolver-se hesitante. Assim, são as estruturas perceptivas ou as formas privilegiadas que fazem com que tenhamos um mundo, ou seja, “um conjunto de coisas que emergem do informe propondo-se ao nosso corpo como ‘para tocar’, ‘para pegar’, ‘para transpor’”: sem tais estruturas privilegiadas, “nunca teríamos consciência de nos ajustarmos às coisas e de alcançá-las ali onde elas estão, para além de nós”. Mas ao contrário disso, o que nós teríamos? “Apenas consciência de pensar os objetos imanentes de nossas intenções, não seríamos no mundo, nós mesmos implicados no espetáculo e por assim dizer misturados às coisas, teríamos apenas a representação de um universo” (PhP, 503, 590). Se no mundo “não existem obstáculos em si”, tais obstáculos existem enquanto valorizações ou qualificações de um sujeito que não é “acósmico”, mas, sim, um sujeito natural e anônimo “que se precede a si mesmo junto às coisas para dar-lhes figura de coisas”. “Existe um sentido autóctone do mundo, que se constitui no comércio de nossa existência encarnada com ele, e que forma o solo de toda *Sinngebung* decisória” (PhP, 503, 591). Dito de outro modo, o próprio eu que esboça intenções decisórias se forma no contato com um sentido imanente ao mundo, desde sempre já dado. Mesmo esse sentido autóctone se forma na relação de nossa vida corporal. Então, é esse sentido autóctone a condição de realidade de todo pensamento racional, de toda intencionalidade de ato. Merleau-Ponty vai generalizar esta primeira conclusão, para ele “há algo de análogo em todas as valorizações” (PhP, 503, 591).

### **É preciso situarmo-nos no ser**

Tendo compreendido que é um eu natural e anônimo que dá sentido às coisas, é neste contexto que será introduzida a compreensão da valorização do mundo sensível. E para tratar desse tema, será um outro exemplo retirado de *O ser e o nada* que impelirá a discussão. O exemplo em questão agora é o da dor e da fadiga. Merleau-Ponty observa

que não foi sem profundidade que Sartre empreendeu tal análise, afinal, dor e fadiga “nunca podem ser consideradas como causas que ‘agem’ sobre minha liberdade, e que, se sinto dor ou fadiga em um momento dado, elas não vêm do exterior, elas sempre têm um sentido, elas exprimem minha atitude em relação ao mundo”. Para Sartre, aceitar ou não a dor e a fadiga é uma decisão livre. A dor e a fadiga não são determinações exteriores que agiriam sobre nós, o seu sentido deve ser encontrado em uma atitude geral do sujeito em relação ao mundo. “Sou livre em relação à fadiga na exata medida em que o sou em relação ao meu ser no mundo, livre para prosseguir meu caminho sob a condição de transformá-lo. Mas justamente aqui precisamos reconhecer outra vez uma espécie de sedimentação de nossa vida: uma atitude em relação ao mundo, quando ela foi freqüentemente confirmada, é para nós privilegiada” (PhP, 504, 591). E, como sempre, em Merleau-Ponty as adversativas têm grande importância: tudo bem que eu seja livre em relação à fadiga, “mas”... Este “mas” faz uma ressalva que anula a liberdade absoluta em relação à fadiga ou ao que quer que seja. É claro que o eu das intenções decisórias podem modificar o meu ser-no-mundo habitual, mas, e isso faz toda a diferença, o meu ser-no-mundo habitual tem o seu peso específico, ele traz consigo o meu universo de motivações que suscita meus comportamentos privilegiados.

O filósofo introduz, assim, um outro exemplo: o complexo de inferioridade. “Após ter construído nossa vida sobre um complexo de inferioridade continuamente retomado durante vinte anos, é pouco *provável* que mudemos” (PhP, 504, 592). O conceito de provável deve ser entendido através da relação entre os condicionamentos do sujeito e a consciência que confere a esses um sentido. Ora, para um “racionalismo sumário” – e a referência aqui diz respeito a Sartre – muita coisa poderia ser dita contra esta “noção bastarda” de provável: “não existem graus no possível, ou o ato livre não o é mais, ou ele o é ainda, e então a liberdade é inteira” (PhP, 504, 592). Esta noção interpretada por Sartre não quer dizer praticamente nada, ela pertence ao pensamento estatístico e não se relaciona com nenhum acontecimento concreto. Merleau-Ponty nos diz que durante toda a trajetória da filosofia de Sartre ele nunca mudou de opinião a respeito deste assunto; o filósofo definia “o certo” (cf. Primeira Parte de *O imaginário*) como “as significações da consciência pura” (AD, 196) e o “provável” (cf. Segunda Parte) como “o que emerge da experiência fenomenológica”.<sup>147</sup> Porém, não é nesta

---

<sup>147</sup> *O imaginário* de Sartre é dividido em quatro partes: “O certo”, “O provável”, “O papel da imagem na vida psíquica” e “A vida imaginária”. A primeira trata dos dados da imagem, suas características diferenciais e suas variedades. A segunda trata dos conteúdos analógicos (representativos da imagem). Na

chave que Merleau-Ponty interpreta a noção de provável. Nosso filósofo concordaria em dizer, em parte, que “o provável está em todas as partes em parte alguma, ele é uma ficção realizada, ele só tem existência psicológica, não é um ingrediente do mundo”. “Todavia”, e aqui a adversativa recobra sua força, “nós já o encontramos há pouco no *mundo* percebido, a montanha é grande ou pequena enquanto, como coisa percebida, ela se situa no campo de minhas ações virtuais e em relação a um nível que não é apenas o de minha vida individual, mas de ‘todo homem’” (PhP, 505, 592). A noção de provável ganha, assim, raízes no mundo. Tal noção coincide com o mundo que é o próprio fundo das ações, esta noção está relacionada com a temporalidade. Na interpretação de Merleau-Ponty, Sartre lê esse “provável” enquanto “puro racionalista”: “ele disse profundamente que o mundo percebido inteiro é provável. Acrescentemos que é sua maneira de existir: o provável é um outro nome do real, é a modalidade do que existe” (AD, 164). Retomando o exemplo do complexo de inferioridade, no qual o sujeito esteve envolvido durante anos, podemos dizer que “é pouco provável” que o sujeito desta vivência o destrua em um piscar de olhos. Mas o que isso realmente quer dizer? “Isso quer dizer que eu me envolvi na inferioridade, que a elegi como domicílio, que este passado, se não é uma fatalidade, pelo menos tem um peso específico, que não é uma soma de acontecimentos ali adiante, bem longe de mim, mas a atmosfera de meu presente” (PhP, 505, 592). Assim, o passado não é nem uma fatalidade, nem um destino inexorável. Somente em um contexto como esse poderíamos entender a tese fundamental de Merleau-Ponty e que faz com que a motivação não esteja em guerra com a liberdade, que elas não sejam opostos contraditórios. A liberdade está, sim, estreitamente relacionada com a situação, que, por sua vez, é aberta.

“A alternativa racionalista: ou o ato livre é possível, ou não o é, ou o acontecimento vem de mim, ou é imposto pelo exterior, não se aplica às nossas relações com o mundo e com o passado. Nossa liberdade não destrói nossa situação, mas se engrena a ela: nossa situação, enquanto vivemos, é aberta, o que implica ao mesmo tempo que ela reclama modos de resolução privilegiados e que por si mesma ela é impotente para causar algum” (PhP, 505, 593).

Há, aqui, um duplo movimento, ou melhor, uma ambigüidade fecunda: se por um lado a situação chama para si modos de resolução privilegiados, por outro, a situação não nos impõe um comportamento privilegiado, o que é o mesmo que dizer que a motivação não suprime a liberdade. Então, o que acontece? As nossas decisões retomam um sentido espontâneo de nossas vidas que as decisões podem ou não formar, mas que nunca poderiam anular. A liberdade está profundamente engrenada na situação

---

terceira, Sartre estuda o simbolismo imaginário e as relações entre a imaginação e a percepção. Por fim, ela estuda as condutas em face do irreal (as alucinações e os sonhos).

natural e histórica, ou melhor, no mundo da existência sedimentada sem o qual ela não tem nenhum poder. E este não é a supressão das motivações, mas a sua retomada em uma dimensão não de generalidade, mas, sim, pessoal. Assim, há uma estreita relação entre a liberdade e o mundo, mas é o próprio mundo que constitui suas motivações, sem as quais não há nem escolha, nem liberdade. Se o sujeito é livre em relação ao mundo, isto só se dá à medida que ele o retoma e transforma-o.

“A motivação não suprime a liberdade. [...] No ponto de partida, não sou um indivíduo para além das classes, sou socialmente situado, e minha liberdade, se tem o poder de me engajar alhures, não tem o poder de instantaneamente me tornar aquilo que decido ser. Assim, ser burguês ou operário não é apenas ter consciência de sê-lo, é valorizar-se como operário ou como burguês por um projeto implícito ou existencial que se confunde com nossa maneira de pôr em forma o mundo e de coexistir com os outros. Minha decisão retoma um sentido espontâneo de minha vida, que ela pode confirmar ou infirmar, mas não anular” (PhP, 510-11, 600).

Merleau-Ponty fará notar que em uma troca entre a existência generalizada e a existência individual “cada uma recebe e dá” (PhP, 513, 603). Como compreender estas duas existências, ou melhor, este “duplo anonimato”? “É preciso que minha vida tenha um sentido que eu não constitua, que a rigor exista uma intersubjetividade, que cada um de nós seja simultaneamente um anônimo no sentido da individualidade absoluta e um anônimo no sentido da generalidade absoluta. Nosso ser no mundo é o portador concreto desse duplo anonimato” (PhP, 512, 601). Ora, a primeira é aquela onde sou tomado em meu “halo de generalidade” ou como que em uma “atmosfera de ‘sociabilidade’”. Não se trata, bem entendido, da consideração da economia e da sociedade como “sistema de forças impessoais”; mas, sim, da economia e da sociedade “tais como eu as trago em mim, tais como eu as vivo”, mas isso também não quer dizer que se trate de uma “operação intelectual sem motivo”: na verdade, “é a minha maneira de ser no mundo neste quadro institucional” (PhP, 506, 594). Já o segundo sentido do anonimato tem a ver com minhas decisões livre, meus projetos individuais.

“Reconhecemos portanto, em torno de nossas iniciativas e desse projeto rigorosamente individual que nós somos, uma zona de existência generalizada e de projetos já feitos, significações que vagueiam entre nós e as coisas e que nos qualificam como homem, como burguês ou como operário. A generalidade já intervém, nossa presença a nós mesmos já é mediada por ela, deixamos de ser pura consciência a partir do momento em que a constelação natural ou social deixa de ser um isto informulado e se cristaliza em uma situação, a partir do momento em que ela tem um sentido, quer dizer, em suma, a partir do momento em que existimos. [...] O mundo natural, como o vimos, não é senão o lugar de todos os temas e de todos os estilos possíveis. Ele é indissolavelmente um indivíduo sem igual e um sentido. Correlativamente, a generalidade e a individualidade do sujeito, a subjetividade qualificada e a subjetividade pura, o anonimato do Se e o anonimato da consciência não são duas concepções do sujeito entre as quais a filosofia teria de escolher, mas dois momentos de uma estrutura única que é o sujeito concreto” (PhP, 513-14, 604-05).

O que vem a ser a liberdade depois de tudo isso? É preciso lembrar, em primeiro lugar, do mundo já constituído, mas, em segundo, que o próprio mundo também é um mundo nunca completamente constituído, o qual guarda um infinito inscrito na experiência. Em suma, é do lado do mundo constituído que somos solicitados e que existe motivação, mas, por outro, tal mundo nunca é completamente constituído, que ele é aberto a uma infinidade de possíveis, afinal, foi o provável que Merleau-Ponty inscreveu no mundo percebido. Trata-se, assim, de afastar o caráter abstrato da análise e compreender de uma vez por todas que “existimos sob os dois aspectos *ao mesmo tempo*”.

“O que é então a liberdade? Nascer é ao mesmo tempo nascer do mundo e nascer no mundo. [...] Portanto, nunca há determinismo e nunca há escolha absoluta, nunca sou coisa e nunca sou consciência nua. Em particular, mesmo nossas iniciativas, mesmo as situações que escolhemos, uma vez assumidas, nos conduzem como que por benevolência. A generalidade do ‘papel’ e da situação vem em auxílio da decisão e, nesta troca entre a situação e aquele que a assume, é impossível delimitar a ‘parte da situação’ e a ‘parte da liberdade’. [...] [Os] motivos não anulam a liberdade, mas pelo menos fazem com que ela não esteja sem escoras no ser. [...] Escolhemos nosso mundo e o mundo nos escolhe. [...] Nossa liberdade, diz-se, ou é total ou nula. Este dilema é o dilema do pensamento objetivo e da análise reflexiva, sua cúmplice. Se com efeito nós nos situamos no ser, necessariamente é preciso que nossas ações provenham do exterior; se retornamos à consciência constituinte, é preciso que elas provenham do interior. Mas justamente nós aprendemos a reconhecer a ordem dos fatos. Estamos misturados ao mundo e aos outros em uma confusão inextrincável. A idéia de situação exclui a liberdade absoluta na origem de nossos envoltórios. Aliás, ela a exclui igualmente em seu termo” (PhP,517-19, 608-10).

### **A ambigüidade da liberdade**

Um artigo de S. Matsuba traz um texto rico em discussão e citações de um inédito de Merleau-Ponty, escrito entre os anos 1945-1949. Nele, encontramos um aprofundamento bem esclarecedor sobre o tema da liberdade.<sup>148</sup> Matsuba nos apresenta os dois extremos da liberdade para Merleau-Ponty. Nestes inéditos, nosso filósofo diz que o problema da liberdade é o problema do homem, ou seja, o problema do homem ligado ao mundo e do homem criador. O existente é apresentado como ambíguo, pois é ao mesmo tempo *naturante* e *naturado*. Ora, segundo Matsuba, trata-se de ressaltar que em Merleau-Ponty há, ao mesmo tempo, uma “liberdade situada” ou, na expressão de Fink, uma “liberdade condicionada” (PhP, 518, 609) e uma potência da liberdade que o filósofo chama nestes inéditos de “Deus em nós” (p.249).<sup>149</sup> Não é o caso de negar a determinação do mundo, mas de ressaltar que a liberdade não pode ser separada da

<sup>148</sup> Matsuba, S. “L’ambigüité de la liberté. *La liberté, en particulier chez Leibniz, de Merleau-Ponty*”, in F. Heidsiek (dir.), Grenoble, 1993, pp.245-59.

<sup>149</sup> As referências aos inéditos em questão seguem a paginação do artigo de Matsuba.

“potência” e que a liberdade é o “poder de ir além”, ela é a “potência de nos fazer” ir além (p.254). Mas o texto da *Fenomenologia da percepção* já apontava para esta potência sem a qual a liberdade não seria nada (“nossos envolvimento sustentam nossa potência e não há liberdade sem alguma potência [PhP, 518, 609]). O que está em jogo neste inédito é a insistência de Merleau-Ponty em afirmar que a liberdade deve estar sempre situada e que ela guarda uma potência. Segundo as citações de Matsuba, Merleau-Ponty nos diz que sua concepção de liberdade pode ser compreendida como “liberdade de engajamento” ou “liberdade ambígua” (p.255). O que significa dizer que por intermédio do corpo próprio estamos ao mesmo tempo lançados no mundo e o projetamos. O existente está situado no mundo e guarda o poder de negá-lo. Este é o aspecto positivo que se revela quando acentuamos que sempre estamos situados ou condicionados: “não existe liberdade efetiva aquém do mundo, mas em contato com ele” (SNS, 261). Mas também existe o aspecto ativo, ato negador da liberdade de negar ou transfigurar uma evidência.

Mas o que se torna o engajamento em um contexto como este? Em *As aventuras da dialética*, Merleau-Ponty nos apresenta bem claramente o contraste entre o engajamento e a liberdade tal como Sartre os compreende e sua própria maneira de concebê-los. Ele nos mostra que as idéias de Sartre sobre estes pontos nunca sofreram uma radical transformação. Para Sartre, “*engaja-se para ser livre*” (AD, 264). Vejamos a definição de engajamento para Sartre:

“[O engajamento é] a resolução de mostrar fora o que somos dentro, de confrontar as condutas com seus princípios, cada conduta com todas as outras, de dizer tudo, portanto, e de tudo pesar de novo, de inventar uma conduta total em resposta ao todo do mundo. [...] Porque nos engajamos apenas para nos desfazer do mundo. [...] A liberdade não se faz carne, não se torna ação histórica. Entre ela e o que ela faz, [há uma] a distância. [...] O engajamento é ação à distância, política por procuração, uma maneira de nos colocar em regra com o mundo mais do que nele entrar, e, mais do que uma arte de intervir, uma arte de circunscrever a intervenção” (AD, 263-68)

Por contraste com a concepção sartreana, Merleau-Ponty expõe seu ponto de vista sobre o engajamento de tal forma que a postura do oponente fica marcada com o caráter abstrato que lhe é próprio. Para o nosso filósofo, é preciso distinguir duas espécies de engajamento, um “engajamento de fato” e um “engajamento no sentido ativo”. O primeiro é aquele que surge “quando eu me desperto na vida, eu me descubro responsável por inumeráveis coisas que, todavia, eu não fiz, mas que eu retomo por minha conta ao viver” (AD, 269). Já o segundo, é aquele engajamento que “é minha resposta à armadilha original, consiste, então, a me construir, a me escolher, a apagar

meus comprometimentos natais, a escolhê-los, a me resgatar pela seqüência que lhes dou ao inventar, a me recomeçar e recomeçar a história também” (AD, 269). E quanto a liberdade, qual é o contraste definitivo entre a maneira sartreana e merleau-pontiana de entendê-la? “Atrás destes dois engajamentos, existem dois sentidos da liberdade” (AD, 272). A primeira é a de Sartre, a qual deve ser compreendida como um “puro poder” e que não se identifica jamais com um *fazer*. A ação do lado sartreano não passa de um “*fiat* mágico” e a liberdade se fragmenta em instantes, restando uma criação continuada reconduzida a uma “série indefinida de atos de posição”. “Esta liberdade, diz Merleau-Ponty, que não se faz jamais carne, nunca tem um adquirido e não se compromete jamais com a potência, é, na realidade, a liberdade de julgar” (AD, 273). Se for assim, como compreender a liberdade para Merleau-Ponty? Trata-se de reconhecer que já estamos sempre “instalados em uma certa posição em relação aos outros e aos acontecimentos no momento em que procuro os ver claramente”.

“E seguramente, estas infra-estruturas não são um destino, minha vida as transformará. Mas se eu tenho a oportunidade de os ultrapassar e de me tornar outra coisa que este pacote de acasos, não é decidindo dar a minha vida este sentido ou aquele, é tratando de viver ingenuamente o que se oferece a mim, sem usar de astúcia com a lógica da empreitada, sem fechá-la de antemão nos limites de uma significação premeditada” (AD, 273-74).

Para Merleau-Ponty nossa liberdade não é um puro projeto, mas ela está “difusa em todo o nosso presente”. Aqui, não há privilégio do sujeito em detrimento da sedimentação. Não. Muito pelo contrário, a propósito, é isto que está em questão, afinal, há uma espécie de engrenagem entre o particular e o universal que é o núcleo do problema. Ora, o enigma consiste em compreender como a vida articula estes dois aspectos em uma só aventura ou trama. É o que o filósofo nos ensina ao interpretar a relação existente entre o artista e sua obra. É a partir deste contexto que Merleau-Ponty vai nos dizer como se dá a passagem ou a troca entre a situação e a liberdade. Ora, “o regime da *obra de arte* é a liberdade” (P, 70). O artista em obra é livre porque retoma as condições factuais ultrapassando-as com uma significação que lhes dá um sentido novo, inédito. Mais: o artista nos ensina que é preciso esta vida determinada e não outra para que a obra seja realizada.

“Se há uma verdadeira liberdade, só pode existir no percurso da vida, pela superação da situação de partida e sem que deixemos, contudo, de ser o mesmo – eis o problema. Duas coisas são certas a respeito da liberdade: que nunca somos determinados e que não mudamos nunca, que, retrospectivamente, poderemos sempre encontrar em nosso passado o prenúncio do que nos tornamos. Cabe-nos entender as duas coisas ao mesmo tempo e como a liberdade irrompe em nós sem romper nossos elos com o mundo” (Pens, 122-23).



Vale lembrar, aqui, do exemplo de El Greco, pois o que era acidente no início de sua vida tornou-se instrumento de sua liberdade. No caso deste pintor, o determinismo físico – ele era astigmata e esquizóide – passou a ser uma maneira de elaborar o mundo. Ou melhor, ele transformou o peso das necessidades em obra, isto é, ele deu um sentido figurado e novo para as suas determinações ou para as suas escoras no ser. Em *A estrutura do comportamento*, o filósofo nos diz que “os acidentes de nossa constituição corporal podem sempre desempenhar este papel de reveladores, com a condição de que ao invés de serem sofridos como fatos puros que nos dominam, eles tornem-se, pela consciência que nós tomamos deles, um meio de expandir nosso conhecimento” (SC, 219).<sup>150</sup> A ordem dos fatos ou os acidentes da vida podem receber um “sentido novo”, já que tanto “para a vida como para o espírito, não existe passado absolutamente passado” (SC, 224). Assim, trata-se de compreender a necessidade e a liberdade ao mesmo tempo, e aceitar que a liberdade não rompe nossos laços com o mundo, mas que ainda assim ela se realiza. Ora, compreendida nesses termos, a liberdade torna-se um poder, mas um poder que não está longe da situação de fato, na verdade, tal poder deve transcender as situações que não escolhemos dando-lhes um sentido novo. Em outras palavras, trata-se da compreensão daquilo que vem a ser a expressão criadora em Merleau-Ponty. Ora, “as criações do artista, como aliás as decisões livres do homem, impõem a este dado um sentido figurado que antes delas não existia” (Pens, 121). Expressar-se não é, portanto, “substituir ao pensamento novo um sistema de signos estáveis aos quais estejam ligados pensamentos seguros”. O artista, mas também o filósofo (cf. Pens, 121), assume a cultura desde seu começo e a funda de novo. Na altura da *Fenomenologia da percepção*, a doutrina da expressão criadora deve ser compreendida como a responsável por trazer ao mundo uma significação inédita (produtividade da consciência) e por encarnar uma gestualidade que rompe o silêncio primordial do mundo (o sentido imanente que se dá a ver nas obras de arte é um sentido gestual ou existencial).

Para Merleau-Ponty, “a arte não é imitação, nem, por outro lado, uma fabricação segundo os votos do instinto e do bom gosto. É uma operação de expressão” (Pens, 119). O pintor não nos dá uma cópia da realidade. No contexto de um pensamento como

---

<sup>150</sup> Chauvi nos diz que “é a obra que explica a vida e não o contrário, pois a obra é a maneira como o artista transforma, num sentido figurado e novo, o sentido literal e prosaico de sua situação de fato. [...] El Greco não pinta figuras longilíneas e curvilíneas por ser astigmata e esquizóide, ao contrário, é porque pinta figuras longilíneas e curvilíneas que é astigmata e esquizóide” (“Obra de arte e filosofia”, in *Experiência do pensamento*, op. cit., p.169).

este, tanto a filosofia quanto a arte “é a realização de uma verdade” (PhP, XV, 19). É assim que o artista assume a cultura e a funda novamente. A partir daí, compreende-se que Cézanne apareça como o pintor que assume suas determinações e as transfigura em expressão pictural. “O pintor retoma e converte justamente em objeto visível o que sem ele permaneceria encerrado na vida separada de cada consciência: a vibração das aparências que é o berço das coisas” (Pens, 120). Mas exprimir não é traduzir um texto já dado. Com efeito, “a ‘concepção’ não pode preceder a ‘execução’” (Pens, 120-21). O que faz o pintor? A esta altura da filosofia de Merleau-Ponty, o sentido que o pintor (cf. Cézanne) dá às coisas e aos rostos “propunha-se-lhe no próprio mundo que lhe aparecia, nada mais faz que o libertar, são as próprias coisas e os próprios rostos tais quais via que pediam para assim serem pintados e Cézanne não disse mais do que *queriam* dizer” (Pens, 122). Mas se as coisas funcionam assim, o que existia antes da criação?

“Antes da expressão, existe apenas uma febre vaga e só a obra feita e compreendida poderá provar que se deveria ter detectado ali antes *alguma* coisa do que *nada*. Por ter-se voltado para tomar consciência disso no fundo de experiência muda e solitária sobre que se constrói a cultura e a troca de idéias, o artista lança sua obra como o homem lançou a primeira palavra, sem saber se passará de grito, se será capaz de destacar-se do fluxo de vida individual onde nasce e presentificar, seja a esta mesma vida em seu futuro, seja às mônadas que consigo coexistem, seja à comunidade aberta das mônadas futuras, a existência independente de um *sentido* identificável. O sentido do que vai dizer o artista não *está* em nenhum lugar, nem nas coisas, que ainda não são sentido, nem nele mesmo, em sua vida informulada. Invoca a passagem da razão já feita, em que se fecham os ‘homens cultivados’, a uma razão que abrangeria suas próprias origens. [...] Inclina-se em todo o caso para a idéia ou para o projeto de um *Logos* infinito” (Pens, 121).

Aqui, o modelo de ligação entre o particular e o universal é o da primeira filosofia de Merleau-Ponty. É neste contexto que a dúvida de Cézanne deve ser entendida: “Cézanne se pergunta se o que saiu de suas mãos oferece um sentido e será compreendido” (SNS, 10). Esta dúvida é justamente relativa à junção entre o particular e o universal. Ora, para Merleau-Ponty de “A dúvida de Cézanne”, o pintor “pinta como se nunca se houvesse pintado”; mas “se a obra é bem sucedida, tem o estranho poder de transmitir-se por si. [Mas] é preciso esperar que esta imagem se anime para os outros. Então a obra de arte terá juntado estas vidas separadas” (Pens, 121). É só neste momento que a universalidade se instaura. Mas, segundo Merleau-Ponty, esta certeza Cézanne não tem e nunca terá. “As criações do artista, como aliás as decisões livres do homem, impõem a este dado um sentido figurado que antes delas não existia” (Pens, 121).

No prefácio de *Sentido e não-sentido*, o filósofo já nos dizia que não podíamos esquecer a experiência da des-razão, e isto implicava, precisamente, na formação de uma “nova idéia de razão”. Ora, o caso aqui é o de uma razão alargada onde Cézanne,

por exemplo, realizava com grande risco a expressão e a comunicação. Mas isto só é possível sem o solo de universalidade. O que não deixava de implicar um risco: “é como um passo na bruma, no qual ninguém pode dizer se ele conduz a algum lugar” (SNS, 3). O risco está em que é possível que não consigamos integrar os extremos dissociados por nossa cultura espontaneamente cartesiana. Um tal risco deve nos colocar a questão se há um pensamento puro que não estabeleça alguma relação com o mundo. Mas para o filósofo “o impasse não é fatal. Cézanne ganhou contra o acaso. Os homens podem ganhar também, sob a condição de que eles avaliem o risco e a tarefa” (SNS, 10). A tarefa consiste em tratar do problema da universalidade. A sugestão de Merleau-Ponty está em que Cézanne poderia nos servir de exemplo no que concerne ao pensamento e à ação, pois ele realizou, à sua maneira, a expressão e a comunicação.<sup>151</sup>

A ligação entre o particular e o universal se coloca, aqui, na mesma perspectiva do elo existente entre a singularidade da experiência e a universalidade do mundo. Vale lembrar que estamos ainda sob a atmosfera da “má ambigüidade”, onde o que está em jogo é uma produtividade indefinida por parte do sujeito em contraste com um mundo empobrecido à medida que a descrição avança em direção à fenomenologia da fenomenologia. Em outras palavras, depois da “descrição direta” do mundo, o que interessa mesmo é o “Logos mais fundamental”, a saber, o tempo, afinal, “se ao paradoxo do tempo correlacionamos os do corpo, do mundo, da coisa e de outrem compreendemos que para além nada há a compreender” (PhP, 419, 490).<sup>152</sup>

Desde o início o que está em jogo é a exclusão da postura que exigia que nos inscrevêssemos em um dos lados da alternativa racionalista: ou completamente determinados ou absolutamente livres. Ou a decisão absolutamente livre ou a situação completamente determinante. Na filosofia de Merleau-Ponty, seria impossível determinar completamente o que cabe a um ou o que cabe a outro. Por quê? A resposta deve ser encaminhada no sentido da exploração do conceito de motivação, já que os

---

<sup>151</sup> Moutinho vai notar que nos trechos em que Merleau-Ponty se refere aos problemas do “risco”, da luta de Cézanne “contra o acaso”, o “passo na bruma”, que são próprios ao pintor e ao filósofo em contraste com o físico, este porque “prova” novas teorias e aqueles porque “buscam um sentido em formação”, expressam “o modelo de ligação entre o singular e o universal” que perpassará toda a primeira fase do pensamento de Merleau-Ponty (Moutinho, L.D.S. *Razão e experiência*, op. cit., p.362).

<sup>152</sup> É isto que esclarece a passagem da segunda parte da *Fenomenologia da percepção* para a terceira. A passagem das “descrições diretas” para o “Logos mais fundamental”, equivale a uma “mudança de plano, ou seja, na passagem de uma atitude descritiva a uma atitude reflexiva: trata-se de fazer o retorno sobre a própria percepção para interrogar o sujeito, o ‘quem’” (Barbaras, R. “Conscience et perception. Le cogito dans la *Phénoménologie de la perception*”, in *Le tournant de l’expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998, p.159).

motivos não anulam a decisão, ao contrário, sou livre “por meio das motivações”. E o responsável pela mediação da generalidade e da individualidade é, enfim, o presente. “Assumindo um presente, retomo e transformo meu passado, mudo seu sentido, libero-me dele, desembaraço-me dele. Mas só o faço me envolvendo alhures” (PhP, 519, 610). Ora, o vínculo que prende o homem ao mundo não é um impasse definitivo, ao contrário, ele é o meio de sua liberdade. Aqui, o homem utiliza ou se vale da necessidade (hereditariedade, as circunstâncias, os hábitos, as influências, o meio social) e se expressa livremente. Em Merleau-Ponty, a escolha se dá sempre “sobre a base de um certo dado”. Se a liberdade chega a desviar o rumo de uma vida, ela o faz “por uma série de deslizamentos”. Resta que somos uma “estrutura psicológica e histórica” e que com a existência recebemos uma “maneira de existir, um estilo”. Todas as nossas ações estão em relação com esta estrutura, mas vale reiterar a importância da liberdade, já que somos livres “não a despeito ou aquém dessas motivações, mas por seu meio” (PhP, 519, 611). Nossa vida enquanto “significação da natureza e da história” não limita nosso acesso ao mundo, “ao contrário ela é meu meio de comunicar-me com ele”. A liberdade do sujeito merleau-pontiano não está fora do mundo, ela está estreitamente relacionada sua com abertura ao mundo.

“É sendo sem restrições nem reservas aquilo que sou presentemente que tenho oportunidade de progredir, é vivendo meu tempo que posso compreender os outros tempos, é me entranhando no presente e no mundo, assumindo resolutamente aquilo que sou por acaso, querendo aquilo que quero, fazendo aquilo que faço que posso ir além. Só posso deixar a liberdade escapar se procuro ultrapassar minha situação natural e social recusando-me a em primeiro ligar assumi-la, em vez de, através dela, encontrar o mundo natural e humano” (PhP, 519-20, 611).

### **Perspectiva crítica**

As dificuldades que serão levantadas a partir do período intermediário têm a ver com os problemas que são decorrentes da assunção sub-reptícia de uma filosofia da consciência. Recapitulemos: vimos que não existe liberdade absoluta como imaginava Sartre, mas que o dado ou a situação suscita um comportamento privilegiado. Quando Merleau-Ponty diz que a liberdade “comporta um risco de ilusão e de impasse” (HT, 66) é preciso entender que ele não fala contra a liberdade. A liberdade verdadeira se dá no curso da vida, em uma espécie de ultrapassamento que não permite que deixemos de ser nós mesmos. A liberdade é uma resposta e nós nunca rompemos com os elos que nos ligam ao mundo, em um certo sentido, não há nada de absolutamente novo, afinal, retrospectivamente falando, podemos encontrar no passado aquilo que nos tornamos.

Mas vimos, também que a liberdade consiste em mudar a direção da vida, mas não em uma relação do tipo causa-efeito. Trata-se, sim, de relações de motivação possíveis.

Ao teorizar sobre a expressão criadora – que é o excesso de nossa existência face ao ser natural – Merleau-Ponty tem uma boa oportunidade de desdobrar o alcance da liberdade. Mesmo sendo motivada, a expressão criadora produz o modelo do que vem a ser a produtividade humana por excelência, afinal, ela excede a natureza em nós. É esta produtividade que marca os limites teóricos da primeira filosofia de Merleau-Ponty. Ela é a produtividade de uma consciência ainda toda poderosa. O que está em questão nesta etapa da filosofia merleau-pontiana é, enfim, dar todo o direito àquele “fato último” encarregado de apreender o sentido e comunicá-lo. Qual era este “fato último”? Era a existência de uma potência aberta e indefinida de produzir significações (cf. PhP, 226, 263). Em outras palavras, tratava-se daquela “virtualidade” que definia o homem, e que o doente perdia: produtividade que constituía a essência mais profunda do homem e que estava na origem da expressão criadora ou do “milagre da expressão”. Ao retomar a distinção entre a fala falante e a fala falada o que estava em questão era a partilha bem temperada entre o que existe de natureza em nós e o que não se encontra sob a tutela da natureza. O trabalho pendular entre estes dois extremos configura o perfil da filosofia merleau-pontiana nesta etapa. Mas como a fala criadora é concebida como “excesso de nossa existência por sobre o ser natural” (PhP, 229, 267), resta que não há como compreender esta produtividade, pois se não há como compreendê-la nem à maneira empirista, nem à maneira intelectualista é porque trata-se de um “milagre”, o que revela a inscrição de Merleau-Ponty em uma filosofia de tradição cartesiana-sartreana. Ora, tal produtividade é exclusivamente humana, daí o entrelaçamento entre a expressão criadora e a liberdade humana. Tal produtividade permite que o sujeito se destaque do âmbito da vida ou do mundo e se situe enquanto sujeito criador. Trata-se daquela intenção metafísica desinteressada que revela o trabalho do pintor da natureza primordial: “a pintura de Cézanne suspende estes hábitos e revela o fundo de natureza inumana sobre o qual se instala o homem” (Pens, 119).<sup>153</sup> Em suma, o problema está em ressaltar o privilégio da produtividade humana em detrimento da produtividade

---

<sup>153</sup> Essa intenção metafísica desinteressada remete ao conjunto dos objetos irrealis que Sartre denomina de belo. Trata-se de compreender que existe uma irrealidade do objeto estético que Sartre já havia encontrado no desinteresse da contemplação estética, que “é real mas não é apreendida por si mesma enquanto produzida por uma cor real: ela não é nada além de uma maneira de apreender o objeto irreal e, longe de se dirigir ao quadro real, ela serve para construir através da tela real um objeto imaginário. Eis de onde vem este famoso desinteresse da visão estética” (Sartre, J.-P. *L’imaginaire*, op. cit., p.366).

natural. Ponto a que textos como *A natureza* procurarão dar outro encaminhamento que, por assim dizer, permaneciam insuspeitados por parte do autor da *Fenomenologia da percepção*.

Assim, são muitos os problemas que uma tal concepção pode acarretar. Lembremos que se trata de reconhecer a consciência como uma consciência intencional, o que faz com que ela se instale no *a priori* da correlação: a consciência é sempre consciência de uma situação, que se desenha ou se perfila sempre para uma consciência. Como aclimatar esta intenção criadora?<sup>154</sup> A partir de *O visível e o invisível*, podemos compreender que isto supõe uma “neo-teleologia” que não pode ser suportada pela intencionalidade da consciência. É preciso desdobrar a crítica ao cogito tácito. Em que medida os textos posteriores auxiliam a circunscrever as dificuldades de uma expressão criadora? Seria preciso, em primeiro lugar, estudar a expressão na primeira filosofia de Merleau-Ponty e, enfim, percorrer os textos posteriores para, depois, medir a distância em relação à expressão criadora e à expressão pictórica. Ora, isto acabaria por conduzir os resultados da *Fenomenologia da percepção* a uma “explicitação ontológica” (VI, 234). Seria preciso, então, fazer a crítica dos pressupostos ontológicos que fazem a partilha ritmada entre a tradição e herda suas categorias e seus modos de conceptualização. No livro de 1945, os problemas postos “são insolúveis” porque o autor partia da distinção entre a consciência e o objeto (cf. VI, 250). A saída para o último Merleau-Ponty consiste em “reabilitar ontologicamente o sensível”: nesse período o estudo da ontologia da natureza é considerado uma via em direção à ontologia – “via que nós preferimos aqui porque a evolução do conceito de Natureza é uma propedêutica mais convincente, mostra mais claramente a necessidade de mutação ontológica” (N, 265). Vale lembrar que o interesse do filósofo pelo conceito de natureza anda junto com uma interrogação pela possibilidade da filosofia (cf. RC, 141). Ao trabalhar o conceito de natureza, Merleau-Ponty o reconhecerá como um “objeto enigmático”, já que não é, propriamente falando, um objeto: a natureza “é nosso solo, não o que está diante de nós, mas o que nos sustenta” (N, 20). O conceito de natureza tal como Descartes o compreende sub-entende a dimensão do que o filósofo chama, na esteira de Schelling, de *erste Natur*. Esta dimensão também é compreendida por

---

<sup>154</sup> Moura nos diz que “por mais que se falasse [na *Fenomenologia da percepção*] em ‘superar’ a dicotomia clássica entre o ‘em si’ e o ‘para si’, o modelo sartreano permanecia dominante, retornava-se sempre ao leito da tradição, ao opor uma subjetividade ou um ‘existente’, pensado sempre como ‘produtividade’ indefinida, a uma ‘natureza’ que, no fundo, era apenas um ‘em si’” (Moura, C.A.R. “Linguagem e experiência em Merleau-Ponty”, in *Racionalidade e crise*, op. cit., p.326).

Merleau-Ponty, desde “A linguagem indireta e as vozes do silêncio”, como a dimensão da “historicidade de vida” que habita o pintor no trabalho da pintura, portanto, aquela que compreendemos por intermédio do conceito de instituição.<sup>155</sup> Ao contrário da “historicidade de morte” que é “irônica e irrisória”, a “historicidade da vida” é aquela

“sem a qual a primeira seria impossível, é constituída e reconstituída pouco a pouco pelo *interesse* que nos dirige para o que não é nós, por essa vida que o passado, numa troca contínua, nos traz e encontra em nós, e que prossegue em cada pintor que reanima, retoma e relança a cada nova obra o empreendimento inteiro da pintura. [...] [A historicidade da vida] habita o pintor no trabalho, quando ata num único gesto a tradição que ele retoma e a tradição que ele funda, aquela que ele reúne de uma só vez a tudo o que um dia foi pintado no mundo, sem que ele tenha de deixar seu lugar, seu tempo, seu trabalho abençoado e maldito, e que reconcilia as pinturas na medida em que todas elas são bem-sucedidas – em vez de reconciliá-las na medida em que estão todas terminadas e são como que outros tantos gestos em vão” (S, 75-79).

Mas, uma vez que a produtividade de sentido estiver inscrita no seio da natureza, ao contrário do que exclusivamente centrada no sujeito, o que terá se tornado a liberdade? Nas notas ainda inéditas e que foram transcritas por Renaud Bárbaras (cf. 31b – Cours 1959), Merleau-Ponty nos diz que “a liberdade [...] na sua *essência* não é uma invenção *ex nihilo*, ela é modulações. A liberdade é sempre gestão de uma herança”.

---

<sup>155</sup> Na altura do artigo “Le langage indirect et les voix du silence” a dúvida de Cézanne não fará mais sentido. Vimos que a dúvida de Cézanne está vinculada à questão da ligação entre o particular e o universal: ele não tinha certeza de que aquilo que saía de suas mãos teria um sentido e seria comunicável aos outros. Agora, “o fato central, a que a dialética de Hegel volta de inúmeros modos, é que não temos de escolher entre o *para si* e o *para o outro*, entre o pensamento segundo nós mesmos e o pensamento segundo o outro, mas que, no momento da expressão, o outro a quem me dirijo e eu que me expresso estamos ligados sem concessão. [...] O apelo ao juízo da história [...] se confunde com a certeza interior de haver dito aquilo que nas coisas esperava ser dito, e que portanto não deixaria de ser ouvido por X ... Serei lido dentro de cem anos, pensa Stendhal. Isso significa que quer ser lido, mas também que consente em esperar um século, e que sua liberdade provoca um mundo ainda nos limbos a tornar-se tão livre como ele ao reconhecer como adquirido o que teve de inventar. Esse puro apelo à história é uma invocação da verdade, que nunca é criada pela inscrição histórica, mas a exige enquanto verdade. Ele não mora somente na literatura e na arte, mas também em qualquer empreendimento de vida” (S, 91-93). Que se perceba que ao invés de ter uma dúvida, agora o artista tem uma “certeza interior de haver dito aquilo que nas coisas esperava ser dito”. O problema consiste em interrogar o “momento humano por excelência, onde uma vida tecida de acasos se volta sobre si mesma, se reassume e se exprime” (S, 305). Em “A linguagem indireta e as vozes do silêncio”, trata-se de compreender que na ordem da cultura os gestos recolhem a tradição da vida perceptiva e se comunicam. É através da ordem da cultura que nos instalamos em vidas que não são as nossas. Enfim, se há uma verdade na arte, ela não é adequação, pois ela não se assemelha as coisas, não é sem modelo exterior e não tem instrumentos de expressão pré-destinados. A verdade oferecida pela pintura é expressão das coisas.

# CONCLUSÃO



No decorrer deste trabalho, procuramos rastrear um dos pontos, ao mesmo tempo, mais fecundos e problemáticos da primeira filosofia de Merleau-Ponty. Trata-se da ambigüidade fundamental entre a atividade e a passividade ou entre o sujeito e o objeto. Em todos os nossos capítulos pudemos perceber que, do ponto de vista do filósofo, os problemas eram resolvidos a partir do momento em que se reconhecia a fecundidade da ambigüidade inscrita na experiência. Mas vimos também que muitas das esperanças do filósofo eram barradas por um pressuposto maior que impedia o seu trabalho de prosseguir na direção declarada, ou seja, ultrapassar o dualismo entre o sujeito e o objeto. Na verdade, foi o próprio Merleau-Ponty, em suas últimas obras, que nos ensinou a reconhecer os limites de uma filosofia da percepção, a saber, a “má ambigüidade”. Todavia, na *Fenomenologia da percepção*, tratava-se de reconhecer que a percepção nos coloca em contato com uma espécie de experiência que guarda uma “inerência vital” (*archê*) e uma “intenção racional” (*telos*). Ora, é isto que descobrimos com a impossibilidade de se praticar uma redução completa e de proceder a uma constituição plena do objeto para a consciência. Na verdade, a circularidade que se estabelece entre estes dois vetores complementares da percepção deve ser compreendida como o próprio horizonte do existente, ou seja, do ser-no-mundo

O corpo fenomenal já é o nosso ponto de vista sobre o mundo, afinal, em contraste com o corpo considerado como uma coisa, o corpo próprio nos dá um mundo e não um universo. Ora, as conseqüências da substituição da alma pelo corpo como sujeito da percepção são grandes. O que fica claro a partir das análises que empreendemos é o reconhecimento de que não estamos mais de acordo, por exemplo, com Descartes, já que para nós o importante é reconhecer que abaixo do corpo considerado como objeto do mundo e condição dele temos o ser-no-mundo. Tal conceito foi forjado para expressar que a existência humana se encontra em uma terceira dimensão aquém da dicotomia entre o sujeito e o objeto. Foi isto que aprendemos com a análise da patologia do membro fantasma. Tal fenômeno não pode ser compreendido nem pela fisiologia, nem pela psicológica, nem por uma teoria mista, mas exige um terreno comum – o corpo pré-objetivo – onde as tanto as considerações “objetivas” quanto as “subjetivas” encontram seus direitos relativos e são ultrapassadas. Elas encontram-se, agora, dirigidas ao mundo. Na patologia do membro fantasma tentamos matizar o fato de que tal fenômeno é vivido na ambigüidade da presença-ausência. Assim, o corpo se revelou o veículo do ser no mundo. E é ele que não nos permite

sobrevoar o mundo, pois é ao mesmo tempo princípio de nossa servidão e liberdade. Como sempre, Merleau-Ponty reserva ao tema da temporalidade a solução de seus problemas, ou melhor, ele pensa resolver a ambigüidade do corpo pela ambigüidade do ser-no-mundo e esta pela do tempo. Em suma, com a análise do corpo próprio revelamos sua correlação estreita com a coisa percebida. Portanto, a referência do corpo a um objeto não é uma intenção de conhecimento, mas, sim, prática, ou melhor, um movimento em direção a um objeto que envolve uma consciência ou visão pré-objetiva. E isto é o mesmo que dizer que ele é um “eu posso”. Mas o corpo é, também, habitado por um esquema corporal, o qual é o responsável pela tradução de um gesto em um outro, mas que também responde com um comportamento uma ordem verbal. Podemos dizer, então, que o corpo habita o espaço e o tempo. A experiência do corpo se mostra uma iniciação à experiência de um sentido que é aderente à própria materialidade do mundo. Ele nos fala da engrenagem entre a essência e a existência, a qual encontramos na experiência do mundo percebido.

A experiência do corpo faz despertar a experiência do mundo percebido, já que o corpo se encontra no mundo como o coração no organismo. Por sua vez, o mundo da percepção não é menos complexo ou paradoxal do que o corpo fenomenal. Ao voltarmos-nos para experiência da percepção, o que salta aos olhos é a relação viva do sujeito da percepção com o seu mundo. Mas a partir daí, não há como notar que o mundo se faz a partir do meu ponto de vista sobre ele, que é parcial, mas permite que tenhamos um certo poder em relação a ele. Ora, esta atitude lança suas raízes em uma camada de unidade pré-lógica onde a sensação ainda é comunhão, o que leva, justamente, o filósofo a reconhecer a solidariedade entre a qualidade sensível e a conduta. Agora, a qualidade se oferece com uma fisionomia e está envolvida em uma significação vital. O que é o mesmo que dizer que ela é da ordem prática. O sujeito da percepção se sincroniza com seu um meio perceptivo. Da mesma forma que o corpo se move em direção ao mundo – ele é um “eu posso” –, a sensação não será fechada sobre si mesma, ela é intencional. Ela visa algo que é reconhecido pelo corpo e este a retoma. Mas tivemos ocasião de notar que tal relação não é de indicação, mas de expressão. Portanto, há uma troca entre o sujeito da percepção e o mundo percebido. Foi neste contexto que analisamos a percepção da coisa intersensorial, que se revelou um enigma, já que é em-si-para-nós. Nesta parte, pudemos ver bem de perto o procedimento do filósofo que, do interior da tradição, revelava a insuficiência dos métodos clássicos

integrando-os em uma análise do tipo existencial. A coisa intersensorial se mostrou um momento privilegiado da análise pendular e ritmada, afinal, ela é carregada de predicados antropológicos (trazemos conosco suas estruturas fundamentais) e, ao mesmo tempo, é um pólo de estranheza para o sujeito da percepção (Outro absoluto que se prepara no mais profundo de si mesmo).<sup>156</sup>

A partir daí, pudemos analisar o capítulo sobre o espaço. Agora, o ato de perceber e o mundo percebido apresentam-se unidos e a profundidade do campo espacial é restabelecida. O espaço é o meio através do qual as coisas passam a coexistir para um sujeito. O que é essencial ao espaço é estar sempre já constituído. O ser é situado. Afinal, para quem se coloca no interior da percepção é impossível não estar ancorado em um mundo; o corpo fenomenal sempre encontra já estabelecido outros níveis espaciais. Portanto, o sujeito da percepção possui um certo poder sobre o espaço, ou melhor, sobre o meio no qual se encontra situado. Este meio é o solo perceptivo, o qual revela o pacto concluído desde o nascimento do sujeito entre o eu e o mundo. Assim, a origem do espaço é precisamente este poder do sujeito sobre o mundo, que é retomado e assumido em níveis espaciais distintos. O espaço nos impede de conceber uma percepção sem mundo, espécie de prejuízo em favor do ser. A orientação espacial entre o alto e o baixo, a profundidade, o movimento reiteram a idéia de que o corpo fenomenal tem um certo poder sobre sua circunvizinhança. Com efeito, as diferenças próprias ao espaço são restabelecidas. Mas enquanto meio de uma coexistência, o espaço não é alheio ao tempo, tal coexistência é a pertença de dois fenômenos a uma mesma onda temporal. O objeto percebido e a percepção devem estar unidos pela coexistência no espaço no interior do próprio tempo. Ou seja, sujeito e objeto da percepção estão no interior da implicação espaço-temporal. Mas ainda no capítulo sobre o espaço, tivemos a oportunidade de analisar detidamente os espaços antropológicos – espaço da noite, do sonho, da loucura e do primitivo. Neste momento, pudemos insistir que no interior da análise merleau-pontiana poder-se-ia encontrar uma espécie de tensão que colocaria em risco a soberania da consciência. Ou seja, as descrições dos espaços antropológicos chegam a inscrever o corpo de tal modo no seio do mundo, que a

---

<sup>156</sup> Todavia, não se compreende muito bem como se dá a passagem de um ao outro a não ser pela doutrina da expressão criadora. O sujeito em seu reduto de não-ser, ponto no qual ele não está no mundo, perderia sua relação prometida com o mundo, afinal, este é um outro resolutamente silencioso ou um fundo inumano. No final das contas, as descrições fenomenológicas propostas por Merleau-Ponty são bastante interessantes, mas ainda estão emaranhadas aos conceitos e ao vocabulário da tradição. O que significa que há completa centralização na subjetividade. Ponto que os trabalhos posteriores se encarregarão de passar a limpo.

teleologia da consciência poderia por um instante estar comprometida. Mas isto só seria possível se o *a priori* da correlação não fosse tão determinante. Para garantir o duplo aspecto da percepção, o filósofo vai chamar atenção para o fato de que é em torno do mundo que sonhamos, é em torno dele que gravita a loucura. Ora, perceber é, justamente, crer no mundo, é insistir no fenômeno, e o que garante a racionalidade ou a teleologia da consciência é, finalmente, o mundo. Ou melhor, o que já estava aí antes de nós, ele é o estilo de todos os estilos e a pátria de toda racionalidade. O mundo é um ser único no interior do qual se faz o movimento de temporalização. É aí que se encontra a ambigüidade fundamental do mundo, pois ele nos constringe a sempre ter um ponto de vista e, ao mesmo tempo, é nossa condição de abertura.

Para compreender a ambigüidade de maneira mais ampla foi preciso avançar na análise do capítulo sobre a temporalidade. Uma vez compreendido que o tempo não é nem objetivo, nem subjetivo, trata-se de compreender a correlação estrita entre o sujeito e o tempo, o que leva Merleau-Ponty a reformar nossa idéia de sujeito. O tempo é uma relação de ser que se dá no interior de um campo. O que salva a idéia de continuidade, origem temporal. A análise do tempo nos dá acesso à estrutura concreta da subjetividade. No interior da *Fenomenologia da percepção*, podemos dizer que o primado da percepção é que nos dá o caráter originário do tempo. O que significa dizer que, com a análise da temporalidade, a ambigüidade ressalta em importância. Afinal, é ela que nos mostra concretamente como somos ao mesmo tempo ativos e passivos, ou melhor, como emergimos no interior de um mundo no qual habitamos e o ultrapassamos retomando e assumindo os sedimentos de nossa vida natural e histórica. A propósito, é a temporalidade que nos ensina a dialética do constituído e do constituinte. E tal dialética só pode ser desdobrada com clareza quando analisamos a síntese passiva. Para compreender que a sucessão possa coexistir com a transição dos momentos do tempo uns nos outros (o que garante o poder diferenciador do tempo), é preciso lembrar da metáfora do jato d'água: na mudança da água, a forma sempre permanece, cada onda retoma a outra, já que na origem elas não são separadas; aqui, há um único ímpeto. As dimensões se confirmam mutuamente e confirmam o ímpeto ímpar que é a subjetividade. Mas para manifestar-se, o ímpeto do jato d'água – a subjetividade – deve se desenvolver no múltiplo. Ora, se o sujeito é temporal, o seu ato não é uma contradição, afinal, ele exprime a essência do tempo vivo. O tempo e a subjetividade devem se relacionar intencionalmente. A descrição da consciência temporal deve fazer

com que o tempo como transição (potência indivisa) e o tempo como sucessão (manifestações distintas) estejam em uma relação dialética. O tempo se consoma na objetividade ou no instante, o qual não deve ser interpretado de maneira realista. O instante não é um mundo fechado sobre si ou um ponto abstrato. Assim, o instante precedente (ou a onda no jato d'água) deve envolver os seguintes, eles dispõem de um campo que os inclina a continuar. Em suma, o tempo se constitui em um campo que torna possível o ato objetivante da consciência. Para Merleau-Ponty, a palavra consciência só faz sentido no interior desta dualidade. Mais: é o sujeito enquanto temporalidade que é a condição do sujeito produtor de atos. É assim que se torna claro o núcleo da ambigüidade: a generalidade da experiência e sua manifestação em atos só é contraditória para que se coloca no interior do mundo objetivo, mas não para quem se situa na dimensão do ser-no-mundo. Se quisermos saber como se dá a passagem do tempo constituinte para o tempo constituído será preciso lembrar que ela se faz no presente, o qual, interpretado fenomenologicamente, traz consigo os horizontes de passado e de futuro. Portanto, uma vez habitante do mundo, o sujeito pode assumir o tempo e fazê-lo, em vez de se submeter a ele ou sofrê-lo. O sujeito da percepção é sujeito de uma liberdade que exige uma aquisição prévia. A conclusão da análise do tempo está em que uma vez identificado com a subjetividade, ele só aparece a si quando reflui sobre si (relação intencional entre a manifestação e aquilo que se manifesta). Momento em que o tempo, como matriz do sentido, se mostra como o topo da *Fenomenologia da percepção*.<sup>157</sup>

Já o capítulo sobre a liberdade nos mostra como Merleau-Ponty não renuncia à idéia de motivação para compreender a liberdade na existência humana. A liberdade se faz por meio da motivação, a qual se dá em um campo de presença onde aqui-ali e

---

<sup>157</sup> Aqui se configura, finalmente, o *a priori* da correlação da filosofia da consciência. A relação intencional entre a realidade (aquilo que se manifesta) e a aparência do fenômeno (a manifestação), não deixa escapar nada para além desta correlação estrita. Isto é o mesmo que dizer que não existe nada no mundo que não dependa de sua manifestação para uma consciência. É bem verdade que em Merleau-Ponty esta consciência já é perceptiva, mas enquanto medida ontológica esta correlação não conhece nenhum ser que não seja *para* esta consciência perceptiva. Daí o filósofo afirmar que “não existe mundo sem uma Existência que sustente sua estrutura” (PhP, 494, 578-579). Merleau-Ponty tem, sim, a intenção de explorar na *Fenomenologia da percepção* uma dimensão ontológica. Mas ocorre que o autor não concebe nenhum ser que exceda a correlação subjetiva. Portanto, o autor permanece dentro de um quadro teórico bastante comprometido com o idealismo que ele mesmo procurava criticar. Vale a pena investigar o que sucederá quando o filósofo começar a interpretar a percepção como diacrítica (diferenciação de estruturas). Mas é importante lembrar que somente quando o filósofo estiver ministrando seus cursos sobre a idéia de natureza é que a filosofia da consciência estará satisfatoriamente afastada. Nesta altura haverá ocorrido uma mudança radical nas pesquisas de Merleau-Ponty. Momento em que ele se encarregará de mergulhar na própria dimensão que excede as correlações subjetivas, a saber, a natureza primordial.

presente-passado-futuro estão em implicação recíproca. As idéias de escolha e de ação encontram-se, portanto, profundamente modificadas, já que elas pressupõem, sim, uma aquisição prévia que ela modifica e com isto funda uma nova tradição. Significa dizer que a liberdade concreta e efetiva se estabelece em uma troca entre o mundo e o sujeito. O filósofo nos diz que é preciso encontrar as condições de realidade de toda ação e que fazem com que haja, finalmente, um sentido imanente ao sensível. Não há como contornar o sentido que habita o mundo. A liberdade tal qual Merleau-Ponty nos apresenta deve estar comprometida com a práxis ou com o fazer. Portanto, existe um sentido autóctone no mundo; tal sentido se constitui no comércio do sujeito com seu mundo e é ele que possibilita a tomada de consciência expressa. O importante neste capítulo é o reconhecimento de uma espécie de sedimentação da vida humana que faz com que o existente não possa agir sem levá-la em consideração. Além disto, é a retomada desta sedimentação que o permite ultrapassar as situações dadas alargando o sentido delas. Portanto, motivo e decisão são os dois elementos de uma situação. A escolha exige esta aquisição prévia, mas também a nossa engrenagem entre o que somos e o que vai ser feito, logo, o ato livre não é completamente livre, ele se exerce em uma situação. Com efeito, a intencionalidade tem, para Merleau-Ponty, um duplo sentido que configura sua ambigüidade profunda no nível da ação: ela é centrífuga e centrípeta. Ou melhor, de dentro para fora e de fora para dentro, e é nesta implicação infinita que deve ser configurada a ação do sujeito, que retoma suas determinações e as lança para o futuro fundando uma nova tradição, como é o caso do artista e do filósofo. Mas este poder de criação só é efetivo quando se insere no tempo generalizado que retoma sem cessar a implicação espaço-temporal. Identificada com a própria produtividade humana, a liberdade não nega a situação, ela a utiliza tornando-a um meio de expressão.

Mas este recorte da primeira filosofia de Merleau-Ponty nos coloca frente a um problema insolúvel dentro dos marcos da filosofia da consciência. Uma vez que a ambigüidade se revela como a simples mistura entre o universal e o particular, não se compreende como pode haver passagem efetiva entre os extremos, fazendo com que o filósofo permaneça no interior do terreno da tradição. Ele procede de maneira pendular oscilando entre o empirismo e o intelectualismo. Não há dúvidas que as descrições da *Fenomenologia da percepção* expressem a situação do homem no mundo e tentem compreender a realidade daquilo que está em questão. Mas ela termina por abduzir o corpo próprio e o mundo fenomenal na dimensão da correlação entre a subjetividade e a

temporalidade. Momento em que as análises se mostram como que nos conduzindo a uma espécie de centralidade excessiva da subjetividade. Os recursos utilizados por Merleau-Ponty são, sem dúvida, autênticos, como, por exemplo, o recurso às novas ciências como a psicologia da forma e a pintura. Mas ele ainda está preso ao horizonte da ontologia clássica. A sobrecarga na subjetividade se expressa no momento em que o filósofo atribui à expressão criadora uma certa “potência irracional de produzir significações” (cf. PhP, 221, 257).

Como compreender, agora, que a tematização da presença da ambigüidade possa conviver com a não-superação da filosofia da consciência? Será que já não haveria uma espécie de implosão da tradição pelo simples fato do filósofo ater-se à ambigüidade? A resposta seria positiva se tal ambigüidade não fosse compreendida como a mistura do particular e do universal, como é o caso já a partir dos trabalhos do período intermediário. As descrições diretas vão muito longe na tentativa da superação da dicotomia, mas Merleau-Ponty vai, ao mesmo tempo, preparando lentamente a afirmação da correlação entre o tempo e o sujeito. Logo, as descrições vão além das teses afirmadas a partir delas. Está aí a justificativa por se ter tomado tão detalhadamente tais descrições. Mas se elas devem ser explicitadas no sentido da ontologia é porque a teoria existencial presente no livro de 1945 não permite a ultrapassagem do horizonte do ser-no-mundo. Se a implicação recíproca entre a inerência vital e a intenção racional da percepção nunca abandonará a filosofia de Merleau-Ponty é porque ela sairá do horizonte do ser-no-mundo para espriar-se na doutrina da expressão elaborada já a partir do período intermediário, para, enfim, tornar-se a realidade do próprio ser.<sup>158</sup> Em suma, a ambigüidade enquanto recurso heurístico nos permite abordar pelo menos dois patamares. Em primeiro lugar, as descrições do fenômeno pelo menos nos levam além da tradição que afirma a separação entre o sujeito e o objeto. Elas nos permitem, ainda neste patamar, fazer um contraste entre o fenômeno propriamente dito e a teoria projetada sobre ele com o intuito de interpretá-lo. Em segundo, surge o patamar interno da filosofia de Merleau-Ponty. Trata-se, aqui, de realçar a ambigüidade do próprio Merleau-Ponty ao tematizar a ambigüidade do fenômeno. Afinal, como compreender que as descrições do fenomenal não sejam suficientes para ultrapassar a tradição? Neste momento, ao tematizar o fenômeno, este próprio movimento, não é suficiente para se abandonar a projeção de certas categorias.

---

<sup>158</sup> Cf. Carbonne, M. *La visibilité de l'invisible*, op. cit., p.136.

Alias, foram as categorias utilizadas que se revelaram totalmente tributárias da filosofia sartreana que ela procurava ultrapassar. Nosso objetivo neste trabalho foi o de tentar reencontrar a latência do fenômeno por trás da teoria da percepção, mas também com a sua ajuda; também tentamos apontar para a necessidade de uma re-elaboração ontológica. Ou melhor, tentamos aproximar – tanto quanto possível – o fenômeno daquilo que ele manifesta, o ser. Isto é o mesmo que propor um certo critério de leitura para as obras de Merleau-Ponty: o acompanhamento da ambigüidade *se fazendo*.

Na seqüência deste trabalho tentaremos matizar mais ainda, através de uma análise da expressão criadora, como o filósofo permanece vítima de seus próprios pressupostos. Vale adiantar que, por um lado, ele pratica na *Fenomenologia da percepção* uma análise anti-intelectualista que ensina que não há pensamento sem linguagem, por outro, esta tese permanece ainda muito fraca, já que o sentido que é imanente à linguagem não é conceitual, mas um sentido emocional. Ora, é porque ele se situa no terreno da ontologia tradicional que ele contrapõe a existência à natureza e concebe a passagem de uma a outro como um “milagre”. Mas se isto parece chocar o leitor do livro de 1945 é porque ainda não se matizou o suficiente o quanto ele era devedor da ontologia de estilo cartesiano-sartreano. Tal ontologia impedia o autor de superar a “má ambigüidade”: a existência de uma consciência pré-tética misturada ao corpo. Partindo deste pressuposto, é impossível fazer o projeto progredir, afinal, não há como compreender que haja junção do em si, do ser, do pleno, e do para si, do fenômeno, do não-ser a não ser utilizando o vocabulário do milagre. Ou melhor, a união do cogito pré-reflexivo e do corpo se revela uma espécie de abstração, isto é, mais uma figura da mitologia da consciência.

Mas vale lembrar que as descrições da *Fenomenologia da percepção* já tinham um sentido ontológico, já que a filosofia pretendida ser discurso sobre o mundo vivido. A partir do período intermediário o conhecimento se enraizará na vida encarnada como que prolongando a percepção. Assim, a primeira tarefa que nos colocamos é retomar o estudo deste livro de 1945 sob o ponto de vista da linguagem e fazer a passagem do patamar de análise que nele se apresenta para os textos do período intermediário, momento em que a linguagem não será mais segunda em relação ao cogito tácito. Aliás, é precisamente esta passagem da consciência silenciosa à linguagem que se mostrará problemática. Vale adiantar que aqui a linguagem se superpõe à experiência muda anterior a ela e independente dela. É por isto que a passagem do sentido perceptivo ao



sentido linguageiro se dá, nos domínios da *Fenomenologia da percepção*, como uma relação exterior de pura tradução, a qual tinha sido excluída como, antes de tudo, inadequada para tratar do fenômeno. Mas há ainda um outro ponto a ser sublinhado no livro em questão: o mundo ainda é carente de um fundamento positivo. Ora, o que obriga o autor a proceder desta forma é seu procedimento oscilatório no interior da tradição que tratava de ser criticada. Ele queria ultrapassar os esquemas clássicos tentando dar uma solução para a relação entre os extremos que não deviam ser contraditórios: na verdade, é exatamente isto que acontece quando permanecemos no interior do horizonte da subjetividade. Ora, se a expressão criadora é um prolongamento da capacidade expressiva do corpo é porque ainda não se deu conta da transcendência própria à linguagem. Assim, uma vez que a subjetividade é identificada com aquela potência irracional de produzir significações, é porque ainda não houve o reconhecimento de que no mundo também existe uma produtividade infinita de sentido. Daí o interesse nosso pela pintura, já que as cores, a luz, as sombras, os reflexos, as linhas, os volumes, os signos, deverão readquirir peso ontológico e os signos funcionar em jogo de diferenciação. O conceito de expressão tornar-se-á central no nosso estudo, momento em que a “má ambigüidade” estará substituída pela “boa ambigüidade”. O estudo da linguagem, mas em particular o da pintura, nos permitirá compreender os três momentos da filosofia de Merleau-Ponty, desembocando, conseqüentemente, no estudo da ontologia.

Em suma, o que pretendemos apresentar neste trabalho foi uma certa maneira de explicitar os pressupostos filosóficos de Merleau-Ponty. Nosso objetivo não era, portanto, mostrar como o filósofo ultrapassava tais pressupostos. Este trabalho queria retomar certas descrições concretas da situação humana e tentar captar, no registro que nos propomos, o ser daquilo que se apresentava nestas descrições. Conclui-se, daí, que conscientemente nos inscrevemos na tradição e no próprio movimento dos textos do filósofo no intuito de que, por uma necessidade interna, fôssemos conduzidos aos limites de uma filosofia da percepção e a sua premente ultrapassagem. Portanto, este trabalho se resume em uma primeira tentativa de experimentar os limites do primado da percepção, mas também de matizar para o leitor de hoje a importância de se ter um pensamento que não esteja afastado da experiência. E isto, pode ser lido em uma resposta dada pelo filósofo lá naquela conferência ministrada perante a Sociedade Francesa de Filosofia. Merleau-Ponty responde à questão – “qual é a essência da

percepção” – de uma maneira que talvez possa ainda motivar as pesquisas em torno deste tema.

“Perceber é tornar algo presente a si com a ajuda do corpo, tendo a coisa sempre seu lugar em um horizonte de mundo e consistindo a decifração em colocar cada detalhe nos horizontes que lhe convenha. Mas tais formulas são enigmas a menos que as aproximemos dos desenvolvimentos concretos que elas resumem” (PPCP, 104).

O nosso objetivo neste trabalho foi o de retomar as características principais da percepção atentando para os problemas ainda presente neste primeiro momento da filosofia de Merleau-Ponty. Mas o fizemos com o intuito de aproximar os seus significados mais profundos dos seus desenvolvimentos concretos.

## **BIBLIOGRAFIA**

## Obras de Merleau-Ponty

- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2001.
- \_\_\_\_\_ *La structure du comportement*, Paris, Puf, 1991.
- \_\_\_\_\_ *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1966.
- \_\_\_\_\_ *Signes*, Paris, Gallimard, 1996.
- \_\_\_\_\_ *La prose de monde*, Paris, Gallimard, 1999.
- \_\_\_\_\_ *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 2001.
- \_\_\_\_\_ *L'Œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1999.
- \_\_\_\_\_ *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1989.
- \_\_\_\_\_ *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1980.
- \_\_\_\_\_ *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 2000.
- \_\_\_\_\_ *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1997.
- \_\_\_\_\_ *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse, Éditions Verdier, 1996.
- \_\_\_\_\_ *Causeries 1948*, Paris, Seuil, 2002.
- \_\_\_\_\_ *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Lagrasse, Éditions Verdier, 2001.
- \_\_\_\_\_ *Parcours – 1935-1951*, Lagrasse, Éditions Verdier, 1997.
- \_\_\_\_\_ *Parcours deux – 1951-1961*, Lagrasse, Éditions Verdier, 2000.
- \_\_\_\_\_ *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968.
- \_\_\_\_\_ *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Tours, Belin, 2003.
- \_\_\_\_\_ *Notes de cours au Collège de France (1958-1959 et 1960-1961)*, Paris, Gallimard, 1996.
- \_\_\_\_\_ *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1994.
- \_\_\_\_\_ “Notes de cours sur *L'origine de la géométrie* de Husserl”, in *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, dir. Renaud Barbaras, Paris, Puf, 1998.
- \_\_\_\_\_ “Notes inédites de la Bibliothèque Nationale pour *Le visible et l'invisible*”, transcrição de Renaud Barbaras.

## Obras citadas e mencionadas

- BARBARAS, R. *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991.
- \_\_\_\_\_ *Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses, 1997.
- \_\_\_\_\_ *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998.
- BEAUFRET, J. *Introdução às filosofias da existência. De Kierkegaard a Heidegger*, trad. Salma Munchail, São Paulo, Duas Cidades, 1976.
- BENOIST, J. “O mundo para ‘todos’: universalidade e *Lebenswelt* no último Husserl”, São Paulo, *Discurso*, n.29, 1998.
- BERGSON, H. *Œuvres*, Paris, Puf, 1970.
- BIMBENET, É. *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004.
- \_\_\_\_\_ “‘Les pensées barbares du premier âge’: Merleau-Ponty et la psychologie

- de l'enfant", in *Chiasmi International*, n.4, 2002.
- \_\_\_\_\_ " "Une nouvelle idée de la raison": Merleau-Ponty et le problème de l'universel", in *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, M. Cariou, R. Barbaras, É. Bimbent (dir.), Milão, Mimesis, 2002.
- BINSWANGER, L. *Le problème de l'espace en psychopathologie*, Toulouse, Le Mirail, 1998.
- \_\_\_\_\_ "Le revê et l'existence", in *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris, Minuit, 2002.
- CABESTAN, P. & TOMES, A. *Vocabulaire de Sartre*, Paris, Ellipses, 2001.
- CHAUI, M. *Experiência do pensamento. Ensaio sobre a obra de Merleau-Ponty*, São Paulo, Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_ *Simulacro e poder. Uma análise da mídia*, São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2006.
- \_\_\_\_\_ [et al.] *Leituras da crise: diálogos sobre o PT, a democracia brasileira e o socialismo*, São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2006.
- CARBONE, M. *La visibilité de l'invisible. Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust*, New York, Georg Olms Verlag, 2001.
- \_\_\_\_\_ "Il problema della razionalità", in *Merleau-Ponty. Filosofia, esistenza, politica*, Napoli, Guida, 1982.
- CARDIM, L.N. "Science et philosophie chez Merleau-Ponty", in *Chiasmi International*, no prelo.
- CASSIRER, E. *Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*, trad. Tomás Rosa Bueno, São Paulo, Martins Fontes, 2001.
- COLONA, F. "Merleau-Ponty penseur de l'imaginaire", in *Chiasmi International*, Paris, Vrin, n.5, 2003.
- DA SILVA-CHARRAK, C. *Merleau-Ponty. Le corp set le sens*, Paris, Puf, 2005.
- DASTUR, F. *Heidegger et la question du temps*, Paris, Puf, 1990.
- DESCARTES, R. *Os princípios da filosofia*, trad. Alberto Ferreira, Lisboa, Guimarães Editores, 1998.
- \_\_\_\_\_ *Meditações*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr., in *Os pensadores*, São Paulo, Ed. Abril, 1973.
- \_\_\_\_\_ "La dioptrique", in *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 1966.
- FERRAZ JR., B. P. "O 'Emílio' e o otimismo pedagógico", in *Leia livros*, ano II, n.16, 1979.
- GANTHERET, F. "Historique et position actuelle de la notion de schéma corporel", in *Bulletin de psychologie*, Tomo XV, Paris, 1961.
- GREISCH, J. *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein un Zeit*, Paris, Puf, 1994.
- GRIVOIS, H. *Naître à la folie*, Luisant, Synthélabo, 1999.
- \_\_\_\_\_ *Le fou et le mouvement du monde*, Paris, Bernard Grasset, 1995.
- HARVEY, D. *Condição pós-moderna. Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*, trad. Adail Sobral e Maria Gonçalves, São Paulo, Loyola, 1992.
- HEIDEGGER, M. *Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985.
- \_\_\_\_\_ *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. A. de Waelhens e W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953.
- HESNARD, A. "Schéma corporel", in *Manuel alphabétique de psychiatrie clinique, thérapeutique et médico-légale*, org. Antoine Porot, Paris, Puf, 1952.
- HUSSERL, E. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure. Tome premier. Introduction générale a la phénoménologie pure*, trad. Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.

- \_\_\_\_\_ *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure. Tome deux. Recherches phénoménologique pour la constitution*, trad. Eliane Escoubas, Paris, Puf, 1982.
- \_\_\_\_\_ *Recherches logique III. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, Paris, Puf, 1962.
- \_\_\_\_\_ *Leçons pour une phénoménologie de la consciência intime du temps*, trad. Henri Dussort, Paris, Puf, 1964.
- LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*, trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, São Paulo, Martins Fontes, 1993.
- \_\_\_\_\_ “Orelha”, in J.-P. Sartre, *A imaginação*, trad. Luiz Roberto Salinas Fortes, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1967.
- \_\_\_\_\_ “A esperança, hoje...”, in *Passeios ao léu*, São Paulo, Brasiliense, 1983.
- LÉVI-STRAUSS, C. “A ciência do concreto”, in *O pensamento selvagem*, trad. Tânia Pellegrini, Campinas, Papirus, 1989.
- \_\_\_\_\_ “La structure des mythes”, in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1985.
- LHERMITTE, J. *L’image de notre corps*, Paris, Nouvelle Reveu Critique, 1939.
- MARTINEAU, E. “Conception vulgaire et conception aristotélicienne du temps. Note sur ‘Grundprobleme der phänomenologie’ de Heidegger (§19)”, in *Archives de philosophie*, n.43, 1980.
- MAZZÙ, A. “Syntaxe motrice et stylistique corporelle. Réflexion à propôs du schématisme corporelle chez le premier Merleau-Ponty”, in *Revue philosophique de Louvain*, n.1, Tomo 99, 2001.
- MATSUBA, S. “L’ambigüité de la liberte. La liberte, en particulier chez Leibniz, de Merleau-Ponty”, in *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, F. Heidsiek (dir.), Grenoble, 1993.
- MINKOWSKI, E. *Le temps vécu. Étude phénoménologique et psychopatologique*, Paris, Puf, 1995.
- \_\_\_\_\_ *La schizophrénie*, Paris, Payot, 1997.
- \_\_\_\_\_ “Voyons-nous avec les yeux?”, in *Vers une cosmologie. Fragments philosophiques*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.
- \_\_\_\_\_ “Le problème des hallucinations et le problème de l’espace. Quelques refléxion au sujet d’um halluciné”, in *Écrits cliniques*, Ramonville Saint-Ange, Éditions Érès, 2002.
- MOURA, C.A.R. *Racionalidade e crise. Estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*, São Paulo, Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.
- MOUTINHO, L.D.S. *Razão e experiência. Ensaio sobre Merleau-Ponty*, Rio de Janeiro, Ed. UNESP, 2006.
- \_\_\_\_\_ *Sartre. Existencialismo e liberdade*, São Paulo, Moderna, 1995.
- \_\_\_\_\_ “O dualismo fundamental da fenomenologia sartriana”, in *Questões de filosofia contemporânea*, Anderson Gonçalves [et. al.] São Paulo, Discurso Editoria e UFPR, 2006.
- \_\_\_\_\_ “O sensível e o inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade”, in *Kriterion*, Belo Horizonte, n.110, 2004.
- OMBREDANE, A. “La notion du schéma corporel”, in *Études de psychologie médicale II. Geste et action*, Rio de Janeiro, Atlântica Editora, 1944.
- RAMOND, C. “Sur quelques problèmes poses para la conception mécaniste du corps humain au XVII siècle”, in *Le corps*, org. J.-C. Goddard, Paris, Vrin, 2005.
- RICŒUR, P. *Temp set récit III. Le temps raconté*, Paris,Seuil, 1985.
- ROBERT, F. *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*, Paris, L’Harmattan, 2005.

- SARTRE, J.-P. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.
- \_\_\_\_\_ *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1970.
- \_\_\_\_\_ *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard, 1986.
- \_\_\_\_\_ "La liberté cartésienne", in *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947.
- SILVA, F.L. *Ética e literatura em Sartre. Ensaaios introdutórios*, São Paulo, Editora UNESP, 2004.
- \_\_\_\_\_ "A história da filosofia em Heidegger e Merleau-Ponty", in *Educação e filosofia*, Uberlândia, v.5 e 6, n.10 e 11, 1991.
- SCHILDER, P. *L'image du corps. Étude des forces constructives de la psyché*, Paris, Gallimard, 2004.
- STRAUSS, E. *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*, trad. Thines et Legrand, Grenoble, Jérôme Millon, 2000.
- VARET, G. *L'ontologie de Sartre*, Paris, Puf, 1948.
- VIRILIO, P. *O espaço crítico*, trad. Paulo Pires, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1993.