

Recebido em: 29/11/2021

Aprovado em: 03/03/2022

Publicado em: 03/05/2022

O ESTATUTO DA PERCEPÇÃO E A SIGNIFICAÇÃO ONTOLÓGICA DO “RETORNO AOS FENÔMENOS” NA FILOSOFIA DE MERLEAU-PONTY

THE PERCEPTION STATUS AND THE ONTOLOGICAL SIGNIFICANCE OF THE "RETURN TO PHENOMENA" IN MERLEAU-PONTY'S PHILOSOPHY

Juliano Lagôas¹

(julianolagoas@hotmail.com)

Resumo: O objetivo deste artigo é examinar o estatuto do movimento de “retorno aos fenômenos” na filosofia de Merleau-Ponty, mais precisamente em sua obra seminal, a *Fenomenologia da percepção*, de 1945. Trata-se de interrogar as motivações, pressupostos e estruturas fundamentais desse movimento. Parte-se de uma retomada dos aspectos centrais da crítica de Merleau-Ponty ao pensamento moderno, para, em seguida, colocando uma lupa sobre o projeto do filósofo francês, e situando-o no contexto de suas tensas e fecundas relações com a filosofia de Husserl, buscar apreender alguns dos traços que conferem fisionomia singular a esse projeto. Na segunda parte do trabalho, questiona-se as razões do privilégio da percepção no campo fenomenológico tal como Merleau-Ponty o circunscreve. O que nos permite reconhecer a função de abertura primordial ao *ser do mundo* desempenhada pelos fenômenos perceptivos, trazendo para o centro do debate filosófico as inflexões e paradoxos em torno dos quais se organizam as relações entre *ser e fenômeno*.

Palavras-chave: Percepção. Ontologia. Fenomenologia. Merleau-Ponty. Crítica.

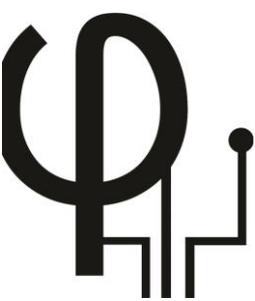
Abstract: The aim of this article is to examine the status of the “return to phenomena” movement in Merleau-Ponty's philosophy, more precisely in his seminal work from 1945, *The Phenomenology of Perception*, comprising a questioning of the motivations, assumptions, and fundamental structures of this movement. This begins with a return to the central aspects of Merleau-Ponty's modern thought critique, followed by placing a magnifying glass on this French philosopher's project, placing it in the context of his tense and fruitful relations with Husserl's philosophy and seeking to apprehend some of the traits that give this project a unique physiognomy. In the second part of the study, the reasons for the privilege of phenomenological field perception as defined by Merleau-Ponty are questioned. This allows us to recognize the function of primordial opening to the being in the world played by perceptual phenomena, bringing the inflections and paradoxes around which the relations between being and phenomenon are organized to the center of the philosophical debate.

Keywords: Perception. Ontology. Phenomenology. Merleau-Ponty. Critique.

¹ Doutor em Psicologia Clínica e Cultura pela Universidade de Brasília. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos. Graduado em Psicologia pela Universidade Federal de São João Del-Rei. Psicanalista e Professor do Centro Universitário de Brasília e Pesquisador-colaborador no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura da Universidade de Brasília.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5987952279333424>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5921-7659>.



INTRODUÇÃO

É bem conhecida a função central da crítica aos “prejuízos clássicos” na formulação do projeto filosófico de Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção*. Crítica cujo alcance se revela tanto mais amplo quanto mais nos apercebemo-nos da estratégia a partir da qual ela se exerce: embrenhar-se no interior das doutrinas em questão para apreender *de dentro* os pressupostos sobre os quais elas se fundam, de tal modo que a necessidade de problematização inerente ao espírito crítico esteja decididamente vinculada a um esforço de compreensão. Do mesmo modo, a tarefa de realização da crítica como “redução fenomenológica”, isto é, como suspensão da tese ingênua da existência *em-si* do mundo, implica, de partida, a exigência de retificação das categorias com os quais o “pensamento objetivo”² opera suas elaborações. Mais ainda, a crítica merleau-pontyana é, de parte a parte, construída sobre a intuição de que a inteligibilidade ou o sentido de um conceito é inteiramente dependente da posição dos problemas aos quais ele visa responder. Daí por que Merleau-Ponty começa por não colocar ao “pensamento objetivo [...] questões que ele próprio não se coloca” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 110), ou seja, por examinar os conceitos sob o horizonte dos problemas que os engendram. A esse respeito, na passagem da crítica ao empirismo à crítica ao intelectualismo, na “Introdução” da *Fenomenologia da percepção*, trata-se muito mais de caracterizar os deslocamentos efetuados quanto à posição dos problemas, do que de exegese de conceitos empiristas e intelectualistas. Tais deslocamentos constituem uma via privilegiada para a compreensão do modo pelo qual se estrutura o problema da subjetividade no projeto de uma filosofia da percepção, tal como é aquele do filósofo francês.

Mas por que uma filosofia da percepção, se sua vocação é contestar radicalmente os prejuízos engendrados no bojo das concepções modernas do sujeito, deve ainda obstinar-se nas sendas do problema da subjetividade? O retorno à percepção não nos permitiria desmontar tal problema e mostrá-lo como já sendo um efeito do escamoteamento da estrutura do fenômeno da percepção? Retomando uma expressão de Heidegger, Merleau-Ponty diz que perdemos o Ser no momento em que o fundamos na consciência de si, no ente (MERLEAU-PONTY, 1991, p.168). Então, recusando a fundá-lo aí, ou mesmo a fundá-lo de qualquer maneira, vertendo

² Entendemos aqui por “pensamento objetivo” as filosofias que pautam sua investigação pela tentativa de estabelecer um *ponto indubitável* ao qual a experiência efetiva esteja inteiramente coordenada, um Ser que, do exterior, a determine. É a isso que a crítica merleau-pontyana aos “prejuízos clássicos” nos faz chegar: à possibilidade de reunirmos empirismo e intelectualismo sob uma mesma função, obedecendo à mesma exigência fundamental de um Ser exterior e plenamente determinado.

nosso olhar unicamente à sua presença inalienável, teríamos ainda necessidade de falar a linguagem do sujeito, ou de buscar para a “experiência” um referente?

Todas estas questões reconduzem-se, inicialmente, àquela de saber o que é o *fenômeno* para Merleau-Ponty e de onde vem o privilégio da *percepção* na descrição do campo fenomenal. O já repisado “retorno aos fenômenos”, nuclear ao projeto filosófico de Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção*, permite-nos interpretar a *démarche* filosófica de Merleau-Ponty a partir do movimento por cujo meio se impõe a necessidade de uma rearticulação do problema da percepção, à qual toda a consecução de sua obra permanece ligada como que a um ponto de partida a ser incessantemente retomado. Mas a palavra de ordem do “retorno aos fenômenos” vem diretamente de Husserl e, dessa forma, é por si mesma incapaz de comentar a especificidade do projeto merleau-pontyano. É imprescindível esclarecermos o sentido deste retorno na filosofia da percepção de Merleau-Ponty, se ela for mais do que a aplicação de um método fenomenológico geral.

A análise da “Introdução” da *Fenomenologia da percepção* nos lega o seguinte quadro: desembaraçada dos *pressupostos* sobre os quais labora a tradição moderna da racionalidade, a consciência filosófica vê-se diante de uma realidade cuja estrutura caracteriza-se pelo fato de que cada parte só adquire existência em razão de sua fenomenalidade, ou seja, na medida em que aparece a *alguém* sobre o fundo da configuração total do conjunto, a qual lhe confere um valor espacial e qualitativo, muito mais do que um valor lógico. Mas essa primeira abertura ao “campo fenomenal” define, antes, uma tarefa, do que oferece uma solução. Somente a delimitação e, por conseguinte, a descrição desse campo – cujos sedimentos a crítica fez precipitarem-se do interior mesmo das doutrinas examinadas – são capazes de responder às condições do problema das relações entre *fenômeno*, *ser* e *percepção*.

O objetivo deste artigo é examinar o estatuto do movimento de “retorno aos fenômenos” na filosofia de Merleau-Ponty, mais precisamente em sua obra seminal, a *Fenomenologia da percepção*, de 1945. Trata-se de tentar apreender as motivações, pressupostos e estruturas fundamentais desse movimento, buscando cernir algumas de suas consequências para a posição do pensamento merleau-pontyano no campo das relações entre fenomenologia e ontologia. Primeiramente, procuramos retomar alguns dos aspectos centrais da crítica de Merleau-Ponty ao “pensamento objetivo”, no intuito de, com isso, podermos reconhecer o solo originário do qual se nutrem as aventuras do pensamento racional, tanto quanto as evidências da experiência mundana. Em seguida, engajamo-nos na tarefa de pôr uma lupa sobre o projeto filosófico de Merleau-Ponty, situando- no contexto de suas tensas e fecundas relações com o pensamento de Edmund Husserl, e buscando apreender alguns dos traços que conferem

fisionomia singular a esse projeto. Por fim, questiona-se as razões do privilégio da percepção no campo fenomenológico tal como Merleau-Ponty o circunscreve. Ao fazê-lo, recuando para aquém das implicações propriamente epistemológicas do fenômeno perceptivo, encontramos sua função de abertura primordial ao *ser do mundo*. E é do reconhecimento dessa função que podemos deduzir a dupla exigência na qual se condensa a significação ontológica do “retorno aos fenômenos” promovido pelo filósofo francês: de um lado, não abordar o ser sem passar pela estrutura do aparecer; e, de outro, não reduzir o aparecer à imanência de uma consciência intencional, conservando-se, assim, a opacidade e a transcendência constitutivas do mundo perceptivo.

1 A FENOMENALIDADE DO MUNDO E A EXPERIÊNCIA

Uma das lições da crítica merleau-pontyana é a de que a reflexão filosófica jamais logrou êxito em dissimular a *evidência* de que o mundo sobre o qual ela se volta, seja para determinar suas condições de possibilidade, seja para desvelar sua essência objetiva, caracteriza-se, antes de tudo, pelo *fato de aparecer*, por não ser, originariamente, um *Nada*, mas também por não ser mais do que o *aparecimento de alguma coisa*, isto é, por não ser *uma Coisa*. Há, diz Merleau-Ponty na esteira de Husserl, um “fenômeno do mundo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. XIII) que se mostra tanto mais inalienável quanto mais desenvolvemos as consequências das tentativas de elidi-lo. Poder-se-á, talvez, objetar que filosofia alguma tenha pretendido dissimular a fenomenalidade do mundo, mas apenas compreendê-la. É preciso, entretanto, examinar de perto a questão. Pois, sem dúvida, quando conduz seus passos à risca do ideal de um Ser exterior plenamente determinado, a reflexão filosófica reduz o “fenômeno”, a sua “evidência originária”, e, mais geralmente, a “ordem dos fatos”, a muito pouca coisa.

O “pensamento objetivo” admite de bom grado o “fato” de que o mundo aparece. Mais ainda, admite que esse aparecer nos oferece um conhecimento imediato das coisas, sem que nenhuma operação intelectual precise intervir. Nesse sentido, como o mostra Robert Blanché, em *La notion de fait psychique*, “é um fato quer dizer: é assim e não de outro modo, sem que eu compreenda por quê; impõe-se a mim, limito-me a constatá-lo sem poder explicá-lo” (BLANCHÉ, 1935, p. 25, grifos nossos). Qualquer afirmação, mesmo a mais ingênua, já ultrapassa a “ordem dos fatos”; é interpretá-los, e, logo, valer-se de hipóteses e conjecturas que não encontram nenhuma justificação aí onde só há o “dado bruto”. A se crer nisso, não podemos nem mesmo falar em “ordem dos fatos”, porquanto *ordem* já supõe alguma

disposição ou encadeamento. Resta que, diante do “fato”, a consciência nada tem a fazer, reduzindo-se, assim, a algo como uma placa sensível onde os caracteres do mundo se inscreveriam. Entretanto, a filosofia não se contenta com a simples constatação do dado, ela não é apenas uma visão de mundo; o filósofo, ao contrário, é aquele que quer enunciar as razões disto que vê, dar as provas da legitimidade do que enuncia, não enquanto é ele próprio quem fala, mas enquanto qualquer um falaria³. Não podendo dissuadir-se da *evidência originária* do mundo, o filósofo não pode, igualmente, eximir-se de compreendê-lo, ou, o que é mesmo, simplesmente viver nele.

Com efeito, para o “pensamento objetivo”, se o exercício da filosofia tem algum sentido enquanto reflexão sobre o mundo, e se se admite o aparecer do mundo como evidente, será preciso distinguir o fato entendido como “experiência bruta”, “fato subjetivo”, do fato entendido como um sistema de articulações inteligíveis em que cada elemento está necessariamente ligado a todos os outros por leis universais e invariáveis, o único que convém qualificarmos de “objetivo” (BLANCHÉ, 1935, p. 27). Opõe-se, assim, o “fato subjetivo” ao “fato objetivo”, assim como o “dado” ao “realizado”, de maneira a demarcar a distância irreduzível entre o que se passa no “interior” da consciência e o que se passa no “exterior”, no mundo objetivo. O estabelecimento de tal oposição não nos deixa enganar quanto à função do reconhecimento inicial do “fato” do aparecimento do mundo: reduzi-lo à interioridade daquele o experimenta, de maneira que, não sendo evidente senão do ponto de vista da consciência imediata, nada pode esclarecer acerca das determinações objetivas do Ser exterior. Depreende-se daí que é somente afastando-nos do *fato do aparecimento do mundo* que poderemos determinar as *razões* disto que nele aparece, em uma palavra, explicá-lo. É que, por sua natureza imediata, o “fato subjetivo” é incompreensível; desprovido de significação intelectual, ele só entra no circuito do conhecimento racional como um ponto de partida, tendo, portanto, apenas um direito relativo e subordinado⁴. Para o “pensamento objetivo”, não há alternativa: ou vivemos na evidência imediata, e então é preciso renunciar à filosofia, uma vez que a “reflexão” implica necessariamente distanciar-se daquilo que se quer refletir; ou procuramos compreender o que vivemos, mas, nesse caso, é preciso recuar, seguir o sentido inverso do

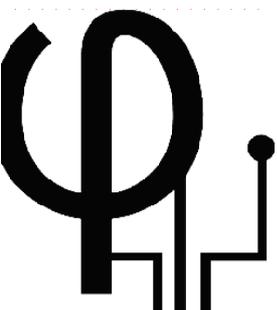
³ Cf. Châtelet, 1972; em especial pp.100-101

⁴ Estamos aqui no fulcro da distinção cartesiana entre os dois domínios distintos de evidência. Por um lado, à luz natural do entendimento, que nos revela a “essência” do mundo, correspondem as evidências *de direito*, as únicas que merecem propriamente o nome de “racionais”, sobre as quais não paira a menor dúvida. De outro, entretanto, há o domínio das evidências *de fato*, aquelas nas quais se apoia o “uso da vida” e que nos *pressionam* a acreditar na “existência” de um mundo atual, mas que, por assim dizer, permanecem sempre recusáveis do ponto de vista da razão, uma vez que não possuem a clareza e distinção intrínsecas à “ideia racional”.

vivido para encontrar sua razão essencial, que não é um *fato* detrás do fato, mas a condição possível de todos os fatos. Ora, malgrado as distâncias, às vezes incomensuráveis, que separam as filosofias da racionalidade entre si, não é a busca obstinada pelo fundamento disto que se vive imediatamente e, portanto, que não se poderia encontrar no próprio imediato, mas apenas por uma conversão reflexiva ao inteligível, o que as aproxima? Quer dizer, a despeito do que se tem por fundamento, não é a recusa do testemunho impreciso da experiência imediata, habitada por contradições em todas as partes, o que põe em movimento esta imensa corrente de pensamento que começa com Platão e atravessa os séculos? É o que nos assegura Alquié (1947), em *Une philosophie de l'ambigüité*:

toda filosofia é inicialmente retrospectiva (“*retour en arrière*”) e desejo de reencontrar a fonte deste mundo objetivo onde o espírito só se crê preso porque primeiramente está preso a si mesmo [...] Se, em Platão, o prisioneiro da caverna vira-se (“*se retourne*”), se Descartes, pela dúvida, inverte a direção espontânea de nosso pensamento perdendo-se no objeto, se Kant, por sua vez, opera a revolução copernicana, não é para voltar à experiência pura, mas antes para reencontrar isto que dá conta da experiência, isto que a explica, suas condições a priori. Está claro que essas condições, sendo aquelas do próprio vivido, não poderiam ser descobertas no vivido. (ALQUIÉ, 1947, p. 62)

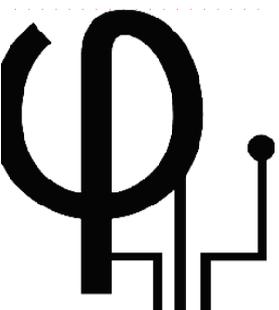
Eis aí, uma vez mais, o sentido do reconhecimento da *evidência* do aparecimento do mundo pelo “pensamento objetivo”: enquanto “fato subjetivo”, isto é, enquanto somente experimentada pelo sujeito, ela não possui significação objetiva, reduz-se à consciência imediata de um signo sensível, aquém de toda afirmação que se possa fazer a seu respeito. Conforme eu esteja situado a cinco palmos ou a cinquenta metros de uma “luminária”, nos dois casos, a imagem que dela obterei será totalmente diferente. No segundo, é provável que eu sequer reconheça ali uma “luminária”, a menos que se trate de uma ocasião em que alguém me pergunte se consigo ver “aquela luminária a cinquenta metros”, mas, de qualquer forma, esse saber do objeto não depende em nada da minha visão. Ora, ainda que eu identificasse a luminária a cinquenta metros, como poderia afirmar que se trata da *mesma* luminária fiando-me unicamente no fato da minha visão? Responder-se-á que só podemos falar de uma significação objetiva daquilo que vemos, de um “objeto aparente” para além das “imagens” que dele nos dão as variações do seu aparecer, na exata medida em que remontamos às condições prévias de toda realidade, as quais, não podendo advir daquilo que elas condicionam, devem ser de outra ordem que a dos “fatos”, ou seja, devem ser da ordem do espírito, função de síntese que reúne as diversas visões discordantes em uma estrutura invariável que é o “objeto”. Trata-se, portanto, de separar a unidade objetiva do *aparente* da



multiplicidade fenomênica-subjetiva do seu *aparecer*. À contingência de “alguma coisa” opõe-se a necessidade e a universalidade do “objeto”. Nesse sentido, se, como dissemos, o “pensamento objetivo” admite o fato de que o mundo *aparece*, ele o faz apenas para demarcar negativamente o domínio de ser ao qual a filosofia deve se voltar, somente para mostrar o que não é essencial à reflexão filosófica, e o que ela pode, ou melhor dizendo, precisa dispensar para adentrar na ordem de problemas que lhe competem.

Sabemos que esta desqualificação do *aparecer* começa com a partilha cartesiana entre *consciência* e *natureza*. Pois, se só existem dois tipos de seres, aqueles cuja propriedade essencial é o “pensamento” e aqueles cuja propriedade essencial é a “extensão”, então não há lugar para o “fenômeno”, entendido como o aparecer de *alguma coisa* que não é pura extensão, desdobrada ponto a ponto no espaço, pois o *alguma* introduz aí um índice de indeterminação, mas que também não é o efeito de uma *cogitatio*, uma vez que ela aparece como independente da verificação de sua presença, como preexistindo à constatação subjetiva. Assim, o *aparecer de alguma coisa* denota uma transitividade entre as regiões do ser-subjetivo e do ser-objetivo à qual intelectualistas e empiristas, exigindo a determinação plena da substancialidade de tudo o que há, não podem reconhecer nenhuma dignidade ontológica. É a esta transitividade que Merleau-Ponty chama “fenômeno do mundo”, e é a reivindicação de seu estatuto ontológico que constitui, por assim dizer, a inspiração maior de sua filosofia, isso que marca uma oposição radical em relação ao “pensamento objetivo”. Precisamos, diz o fenomenólogo, “conceber um mundo que não seja feito de coisas, mas de puras transições” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 370).

Certamente, um dos mais importantes legados da fenomenologia, desde Husserl, é o de ter mostrado que a interrogação filosófica sobre o mundo não implica, conforme a expressão de Merleau-Ponty, a “explicitação de um ser prévio” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. XIX). O mundo fenomenológico não é o efeito de um *Ser* que desdobra no exterior as determinações de tudo o que *pode ser*. Afirmar que o “fenômeno do mundo” é uma *evidência originária* não é identificá-lo a um *Ser* anterior à própria experiência na qual ele se constitui. Ao contrário, é dizer, no caso de Husserl, que nenhum *ser* nos é dado senão através de seus “modos de doação”, ou seja, de seu “sentido de *ser*”; e, no caso de Merleau-Ponty, que a *evidência* do mundo é fundante, originária de uma experiência do *ser* aquém da qual é impossível recuar para reconstituir os passos que a constituíram originalmente. Não posso fingir que o mundo que vejo “diante de mim” nunca tivesse existido para tentar aperceber o momento em que ele passa a existir; nesse fingimento eu só teria, uma vez mais, a experiência da presença maciça de um mundo “atrás de mim”, presença da qual, como diz Merleau-Ponty, “não posso nunca

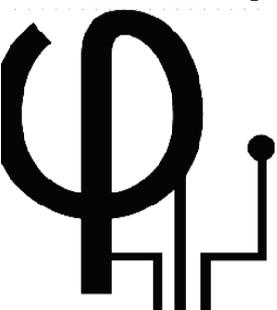


inteiramente dar razão” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. XIV). Em suma, a reconstituição sempre excede aquilo que se quer re-constituir, pois reconstitui *com* o reconstituído, e, em um sentido, é, também ela, uma constituição. Segundo Merleau-Ponty, há um passado original do mundo sempre subentendido pelo presente, mas que, por assim dizer, nunca foi presente, do mesmo modo que toda reflexão pressupõe um “fundo irrefletido” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 325) com o qual não pode jamais coincidir. O erro do “pensamento objetivo” não é exatamente o de buscar uma determinação rigorosa das condições de toda experiência possível, mas o de tentar dissimular o fato de que é da própria experiência que brota o problema de suas condições de possibilidade. Mas não há saída, diz Merleau-Ponty (1992),

a reflexão é uma posição filosófica inexpugnável, todo obstáculo, toda resistência a seu exercício são logo tratados não como uma adversidade das coisas, mas como um simples estado de não-pensamento, uma fissura no tecido contínuo dos atos de pensamento, fissura inexplicável, mas da qual nada se pode dizer, porquanto, literalmente, não é nada [...] É de uma só vez que se realiza a mentira filosófica com que pagamos, de começo, esse método em seguida invulnerável (MERLEAU-PONTY, 1992, p.52)

Todavia, que tal posição seja inexpugnável, é precisamente o que nos impele a forçar suas consequências, a fazê-la deslizar por sobre a “estrada de ferro” que constrói para si fixando os trilhos sobre os dormentes que, depois, crê poder dispensar. Mas é “só-depois” de ter fixado os trilhos, de ter determinado os princípios, que a análise reflexiva denuncia o “fato da experiência”, sobre a qual ela os fixa e os determina, como recusável em nome destes mesmos trilhos e princípios. Que seja. De qualquer maneira, “ainda que depois determine o ‘sem o que’ dessa experiência, nunca este poderá lavar-se da mácula original de ter sido descoberto *post festum*, nem vir a ser o que positivamente funda essa experiência” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 52)

Curiosamente, a fenomenologia merleau-pontyana é uma tentativa de mostrar que a impossibilidade da dissimulação da originariedade do “fato da experiência” não advém de um núcleo de resistência do mundo à negação da sua *evidência*, de uma refratidade do mundo ao “pensamento do mundo”, nem tampouco de que a reflexão não pode envolver aquilo que a envolve. Ao contrário, a impossibilidade inscreve-se na própria estrutura da dissimulação; ela se deve simplesmente a que não há dissimulação que já não conte (no sentido positivo) com aquilo que pretende dissimular. É verdade que, com o método de análise reflexiva, não se pretende negar o fato de que vemos *aquilo* que vemos; com ele, pretende-se mostrar que *aquilo* que vemos, não o veríamos se não *soubéssemos* que vemos, se não possuíssemos



a ideia do que seja ver, isto é, se a visão não fosse, antes, pensamento de ver. Mais ainda, não consiste em dizer que nós não *somos* aquilo que *acreditamos* ser, mas que, se não fôssemos, antes de tudo, pensamento, não poderíamos nem mesmo acreditar que somos aquilo que não somos. Mas como saberíamos que somos pensamento se, primeiro, não fôssemos *alguma coisa*, para, depois, pensarmos que essa coisa nós não somos e, por fim, apercebemo-nos de que não poderíamos ser nada se, antes, não fôssemos pensamento de ser *alguma coisa*, quer dizer, certeza do pensamento em geral? A dissimulação é a tentativa de elidir o primeiro momento em benefício dos dois últimos. Mais precisamente, consiste em postular a irreversibilidade dos dois movimentos, o que vai do “fato” ao pensamento de *alguma coisa* e o outro que vai do pensamento de *alguma coisa* à certeza do pensamento *em geral*. Ora, pergunta Merleau-Ponty, “de onde sabemos que existe o puro para si e de onde extraímos que o mundo deve poder ser pensado?” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 295).

A análise reflexiva instala-se nos resultados aos quais ela chega como se eles já estivessem dados desde o início, pois, assevera Merleau-Ponty em seus cursos sobre *A Natureza*, “é próprio de uma filosofia do entendimento só querer tomar por tema o que ela obtém em consequência de um processo de purificação” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 206). É assim que Alquié podia afirmar que o espírito só se crê preso ao mundo “porque primeiramente está preso a si mesmo” (ALQUIÉ, 1947, p. 62): eu só vejo a mesa em que agora trabalho, o monitor sobre ela, o teclado que meus dedos pressionam, estes ao termo do meu braço, etc., porque eu não estou em nenhum desses lugares, não existo à maneira da mesa, do monitor, do teclado, não sou meus dedos ou meu braço; eu estou, antes, em mim mesmo, sou o “não-lugar” – porque qualquer limitação que *eu* me fizer será ainda uma limitação que *eu* me fiz e, portanto, não uma limitação *minha* mas uma limitação *posta* por mim –, o “lugar sem lugar”⁵ para o qual todos os lugares existem. Não que eu seja ilimitado, ao que não mais me distinguiria de Deus, mas apenas não-limitado; não infinito, mas não-finito. Todo o problema, entretanto, é o de saber se a explicação da “crença” na existência atual do mundo e do *meu* corpo apaga a própria crença. Merleau-Ponty dirá que, desvendando os “motivos” ou “razões” que a sustentam, a análise reflexiva não apenas não apaga a experiência da adesão espontânea à *evidência originária do mundo*, como também a investe, subrepticamente, de uma atmosfera de eternidade: “se presentemente me engano, é para sempre verdadeiro que me enganei” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 526). A dissimulação não fracassa por não conseguir dissimular

⁵ É neste sentido que, segundo Merleau-Ponty, se deve entender a ideia de uma *extensão da alma*, “como a não-impossibilidade, para essa alma, de coexistir em dois lugares diferentes” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 26)

aquilo que pretende, mas por não dissimular a si própria enquanto dependente daquilo que pretende dissimular, e porque, enfim, “a consciência só pode esquecer os fenômenos porque também pode lembrá-los, ela só os negligencia em benefício das coisas porque eles são o berço das coisas” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 92). Em suma, a dissimulação é antes um “riscar” do que um “apagar”. Mas de onde vem a obsessão por uma consciência absoluta e por um ser *em si*, positividade absoluta, aquém ou além da experiência, e que não devem nada ao “fenômeno do mundo”?

2 O “RETORNO AOS FENÔMENOS” MERLEAU-PONTYANO E O PARADOXO IMANÊNCIA-TRANSCENDÊNCIA

Como dissemos, Merleau-Ponty reivindica para o “fenômeno do mundo” um estatuto ontológico. Significa, sobretudo, que a reflexão filosófica concernente à fenomenalidade do mundo não se restringe a um estudo das *relações de conhecimento* implicadas no fenômeno; em seu fulcro deve estar, ao contrário, a questão das *relações de ser* sugeridas pela abertura do campo fenomenal, sobre as quais, aliás, aquelas de conhecimento se fundam⁶. Sem dúvida, tal formulação não deixará de causar estranhamento no leitor, e não sem razão⁷. Ora, o alcance da fenomenologia, tal como seu fundador, Edmund Husserl, a pretendeu, não se mede precisamente pelo vigor da recusa em emitir “opiniões” ou “juízos” sobre coisas ditas “reais”, sobre o mundo *em si* independente da maneira pela qual o apreendemos, sendo, ao contrário, sua tarefa fundamental *suspender* todas as “opiniões” e “juízos” quanto à realidade transcendente do mundo e ater-se tão-somente aos “fenômenos”, isto é, às coisas tal *como* elas

⁶ No artigo *La querelle de l'existentialisme*, publicado na coletânea *Sens et non-sens*, Merleau-Ponty (1996) diz que, com o advento da noção de existência, enquanto ela constitui uma via verdadeiramente nova para pensarmos a condição humana, “a relação do sujeito e do objeto não é mais esta *relação de conhecimento* da qual falava o idealismo clássico e na qual o objeto aparece sempre como construído pelo sujeito, mas uma relação de ser segundo a qual paradoxalmente o sujeito é seu corpo, seu mundo, sua situação, e de alguma maneira, modifica-se” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 89)

⁷ Vale a pena mencionar aqui a intervenção feita por Jean Hyppolite após a comunicação de Merleau-Ponty, em 1946, na *Société française de philosophie*, sobre o “primado da percepção”: “gostaria simplesmente de dizer que não percebo uma ligação necessária entre as duas partes da sua exposição, entre a descrição da percepção, que não pressupõe nenhuma ontologia, e depois as conclusões filosóficas alcançadas, que pressupõem uma certa ontologia, uma ontologia dos sentidos” (HYPPOLITE *apud.* MERLEAU-PONTY, 1990, p. 88). Para Hyppolite, uma coisa é constatar o fato de que “a percepção oferece um sentido” (HYPPOLITE *apud.* MERLEAU-PONTY, 1990, p. 88), e outra, bem diferente, é alcançar, sem sair do domínio dos fatos, o “ser do sentido”. Assim, a descrição da percepção, por interessante que seja, é incapaz de oferecer uma solução satisfatória para o problema ontológico do “ser da totalidade do sentido” (HYPPOLITE *apud.* MERLEAU-PONTY, 1990, p. 90). “Há na reflexão do homem uma espécie de reflexão total” (HYPPOLITE *apud.* MERLEAU-PONTY, 1990, p. 90), da qual não damos conta se partimos da ideia de que “tudo é percepção”.

são dadas no interior do fluxo dos “vividoss” da consciência? E não é este o sentido profundo da “redução fenomenológica”, nisto que ela conduz a uma conversão da atitude natural e ingênua, caracterizada, segundo Renaud Barbaras, em *Le desir et la distance*, “pela tese da existência do mundo enquanto única realidade espaço-temporal subsistente em si” (BARBARAS, 1999, p. 61), em atitude transcendental, que faz o mundo aparecer como inteiramente atravessado pela marca da subjetividade e pelos “múltiplos modos de doação” (MOURA, 2001, p. 215) unicamente através dos quais um objeto pode se apresentar?

Decerto, salta aos olhos do leitor de Husserl a inspiração antiespeculativa e a consequente crítica ao positivismo ontológico das ciências da natureza; inspiração e crítica pelas quais a fenomenologia se define em suas origens⁸. À fenomenologia, entendida no sentido husserliano, não cumpre, segundo Moura, em *A crítica da razão na fenomenologia*, “saber como as coisas são, mas sim como opera a consciência de coisa” (MOURA, 1989, p. 23). Decorre daí que, “aos olhos de Husserl, não haverá jamais uma fenomenologia do ser, mas apenas uma fenomenologia da razão” (MOURA, 1989, p. 22). A “ontologia não é fenomenologia” (HUSSERL *apud*. MOURA, 1989, p. 24), dirá Husserl em *Ideias III*. Então, como compreender a reivindicação merleau-pontyana, quando a confrontamos com a censura husserliana ao empreendimento fenomenológico de toda questão sobre o ser, sobre as coisas enquanto tais, enfim, de qualquer ontologia positiva?

Para responder a essa questão será preciso, antes, passarmos em revista algumas considerações. Em primeiro lugar, como bem o alerta Sacrini, em *Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty*, as relações de Merleau-Ponty com a fenomenologia não podem ser reduzidas às mesmas que ele estabelece com o pensamento de Husserl⁹. Pois, embora seja verdade que seu programa filosófico tenha sido forjado no bojo do enorme interesse que ele dedicou ao estudo das obras de Husserl, não se pode deixar de verificar, entretanto, que tal interesse se estende para além desses limites, ele “abarca os trabalhos de Fink, Gurwitsch, Scheler e Conrad-Martius, autores cuja importância para seu trabalho não pode ser negligenciada” (SACRINI, 2008, p. 151). Em segundo lugar, é preciso recusar a ideia de uma filiação inicial irrestrita de Merleau-Ponty ao projeto husserliano de fenomenologia, seguida de uma ruptura radical com tal projeto, somente a partir da qual se poderia falar em um projeto propriamente merleau-pontyano de fenomenologia. Ao contrário, defende Sacrini, desde o início, há em Merleau-Ponty um projeto filosófico próprio, “o qual guia a leitura dos textos de Husserl e o leva a formular, na *Fenomenologia da percepção*, uma noção ampliada de

⁸ Cf. Schéerer, 1974, p. 237-238. Cf. ainda, Patocka, 2002b, pp. 233-235.

⁹ Cf. Sacrini, 2008, p. 151.

fenomenologia” (SACRINI, 2008, p. 152). Por fim, é importante matizarmos a afirmação de que Husserl censura à fenomenologia todo discurso de cunho ontológico. A questão das relações entre fenomenologia e ontologia é seguramente uma das mais difíceis e embaraçosas na filosofia de Husserl. Mesmo os intérpretes mais dedicados a defender a manutenção, em toda a sua filosofia, da distinção radical entre o discurso fenomenológico e o discurso ontológico, como é o caso de Moura, não hesitam em admitir que, embora não sirvam “para definir seu campo temático”, os “conceitos ontológicos” e do saber positivo “penetram na esfera da fenomenologia” (MOURA, 1989, p. 23).

Emmanuel Levinas, em *Theorie de L'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, vai mais longe e defende que a fenomenologia husserliana não apenas implica abertura ao exterior, à ontologia, ao saber positivo, como também o vigor do método fenomenológico advém precisamente do fato de ser aplicável a uma diversidade de domínios¹⁰. Mais ainda, segundo esse intérprete, a problemática da “constituição” na fenomenologia transcendental encaminha-se na direção da problemática ontológica da “origem” do mundo, no sentido heideggeriano: “Husserl buscou o fenômeno primeiro da verdade e da razão, e ele o encontrou na intuição compreendida como a intencionalidade que atinge o ser” (LEVINAS, 1984, p. 135). Evidentemente, o ser que a intencionalidade atinge não é o ser *em si* das ontologias positivas, das ciências regionais, mas os *modos* de ser da “ontologia intencionalista”. Tal ontologia, assegura Levinas, é o *telos* do idealismo fenomenológico. Vista sob esse ângulo, a tese da “penetração” dos conceitos ontológicos mostra-se demasiadamente tímida, já que ainda supõe uma exterioridade irreduzível entre fenomenologia e ontologia, os conceitos desta, embora “penetrem” na esfera daquela, permanecem-lhe essencialmente exteriores¹¹. Daí, a nosso ver, não ser suficiente deter-se na afirmação de que “ontologia não é fenomenologia”.

¹⁰ Cf. Levinas, 1968. pp. 84-89.

¹¹ Jean Desanti (1976), em *Introduction à la phénoménologie*, realiza um mapeamento detalhado das aporias nas quais o projeto husserliano se encerra à medida que se avulta o privilégio concedido ao *Ego* transcendental, nome-próprio da obstinada tentativa de “fechamento fenomenológico do campo transcendental” (p. 59) em sua impenetrabilidade e pureza originárias. Dito de um modo geral, segundo Desanti, as aporias às quais o projeto husserliano é conduzido decorrem de uma mesma dificuldade essencial: para definir o “*Ego* transcendental”, “função originariamente reveladora” (p. 55), “operador reflexivo” que permite a transformação do “campo reflexivo natural” em “campo reflexivo reduzido” (p. 54), o método fenomenológico vale-se de atos “eles próprios tomados do tecido já normatizado do campo reflexivo” (p. 142), campo cuja constituição e normatização já supõem a originariedade do *Ego* transcendental, o que, com efeito, introduz uma circularidade inultrapassável. O que interessa aqui, na verdade, é salientar que, segundo essa interpretação, o “fechamento” do campo transcendental como “campo do pensável” (p. 149), e a consequente circularidade que ele introduz, torna-se o signo do “fracasso” do projeto de uma fenomenologia transcendental, na medida em que sobrevive nele um caráter especulativo reiteradamente rechaçado por seu precursor.

Permanece a questão de saber *qual* ontologia não é fenomenologia, e se não há condição que torne possível a ontologia como fenomenologia. Afinal, Husserl diz, em suas *Meditações cartesianas*, que “um dos sucessos da fenomenologia, em seus primórdios [foi o de ter] conduzido a ensaios de uma nova ontologia, essencialmente diferente daquela do séc. XVIII” (HUSSERL, 2001, pp. 150-151), ou seja, daquela comandada pela “atitude dogmática”. Ou ainda, no “Epílogo” dessa mesma obra, que “a fenomenologia transcendental, sistemática e plenamente desenvolvida, é o *ipso* de uma autêntica ontologia universal” (HUSSERL, 2001, p. 169). É verdade que a legitimidade dessas “novas ontologias” e dessa “ontologia universal” depende inteiramente do entendimento dos “problemas constitutivos(...) como aqueles de plano especificamente filosófico” e do abandono do “domínio natural(...) em favor do domínio transcendental” (HUSSERL, 2001, p. 151). No fim das contas, a ontologia à qual se trata dar direito de cidadania no território da fenomenologia é aquela que *já* se submeteu ao crivo da censura de dirigir-se às *estruturas concretas* da realidade; em termos husserlianos, aos “objetos puros e simples” da experiência, isso que significa: ontologia do “fenômeno”, das coisas enquanto correlatos da consciência transcendental, e não do “existente”, das coisas enquanto “reais”, oposição que, evidentemente, amortiza sobremaneira o sentido forte que o termo ontologia carrega de investigação sobre o que “Há”¹². A incorporação da fenomenologia de Husserl por Merleau-Ponty não aceitará tal oposição, já que é da “experiência efetiva”, do “existente”, que sempre se tratará de partir, embora o filósofo francês admita que esta é uma atitude nunca *definitivamente* autorizada pelo fundador da fenomenologia, obcecado até o fim pelo ideal da “constituição universal” e pela subjetividade transcendental pura e despojada de toda inerência à existência concreta. É o que lemos em uma nota da *Fenomenologia da percepção*:

Em sua última filosofia, Husserl admite que toda reflexão deve começar por retornar à descrição do mundo vivido (*Lebenswelt*). Mas ele acrescenta que, por uma segunda ‘redução’, as estruturas do mundo vivido devem, por sua vez, ser recolocadas no fluxo transcendental de uma constituição universal em que todas as obscuridades do mundo seriam reconhecidas (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 489, nota 8)

¹² Trata-se, para Husserl, como propõe Moura (1989, p. 24), de distinguir a ontologia no “sentido estrito”, que se dirige à coisa em si mesma, ao “objeto puro e simples”, da ontologia no “sentido amplo”, que se dirige aos modos de conhecimento da coisa, entendida como pólo noemático da correlação intencional, a única cuja penetração no território propriamente fenomenológico é legítima. Cf. ainda Galeffi, 2000: “a fenomenologia é a via de acesso e o modo de verificação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia. *A ontologia só é possível como fenomenologia*” (p. 31).

Não obstante, Merleau-Ponty, sob a influência da leitura de alguns inéditos de Husserl, como *Erfahrung und Urteil* e parte da *Krisis...*, se empenhará de maneira infatigável em deslindar a “virada” significativa que representa o último período da filosofia do mestre alemão, no qual, como julga em uma outra nota da *Fenomenologia da percepção*, ele “tomou plenamente consciência do que significava o retorno ao fenômeno e tacitamente rompeu com a filosofia das essências” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 81, nota 44). “Tacitamente”, observe-se, e não explicitamente¹³. Importa observar aqui que, para Merleau-Ponty, trata-se menos de expor as aproximações e afastamentos entre fenomenologia e ontologia no pensamento de Husserl do que de situar seu próprio projeto face às “oscilações” que animam interiormente o movimento da filosofia husserliana. E tais “oscilações”, aos olhos de Merleau-Ponty, não designam nenhum tipo de indecisão ou recusa de Husserl em pronunciar-se de maneira definitiva sobre a questão; diferentemente, são índices das dificuldades intrínsecas à realização efetiva da fenomenologia como “fenomenologia transcendental”; nas palavras de Sacrini, “oscilação entre projeto e resultados” (SACRINI, 2008, p. 166). Em que pesem as discordâncias acerca da questão das relações entre fenomenologia e a ontologia em Husserl, o certo é que elas retiram seu fôlego do próprio itinerário husserliano, das inflexões, deslizamentos e retificações às quais ele próprio, paulatinamente, submeteu sua filosofia.

A fidelidade de Merleau-Ponty ao preceito husserliano de “retorno aos fenômenos” não deve ser confundida com uma fidelidade à filosofia completa do mestre alemão e a todos os seus desdobramentos. Primeiramente, é o conceito mesmo de “fenômeno” que, segundo Merleau-Ponty, precisa ser revisto, se quisermos dar ao preceito do “retorno aos fenômenos” toda a sua importância e seu caráter decisivo. Quanto a isso, o exame do sentido que a “redução fenomenológica” – operador da conversão da atitude natural em atitude fenomenológica e, por

¹³ O caráter “parcial” que Merleau-Ponty observa no que concerne ao rompimento de Husserl, em sua fase final, com o idealismo transcendental, foi-nos sugerido pela leitura da tese de Sacrini, *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*, à qual nos referíamos acima. (Cf. SACRINI, 2008, pp. 156-159). O artigo “O Filósofo e suma sombra” (MERLEAU-PONTY, 1991) pode ser tomado como o testemunho preciso do empenho de Merleau-Ponty em restituir uma dimensão ontológica da filosofia de Husserl, para além do caráter estritamente idealista que frequentemente lhe é atribuída. Ali, Merleau-Ponty assegura que “passando para a ordem pré-teórica, pré-tética ou pré-objetiva, Husserl subverteu as relações entre o constituído e o constituinte” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 190). É que, nascida do “projeto de posse intelectual do mundo, a constituição torna-se cada vez mais, à medida que vai amadurecendo o pensamento de Husserl, o meio de desvelar um reverso das coisas que não constituímos” (p. 199). A filosofia das essências que motivava o projeto filosófico de Husserl em suas origens, confrontada com a “meditação do sensível”, vê-se constrangida a dar lugar na ordem da reflexão a uma “analítica das existências”, e mesmo concebê-la como uma espécie de condição para sua realização. Pois, para “colocar o ser absoluto ou verdadeiro como correlativo de um espírito absoluto, ele precisaria, para merecer seu nome, ter alguma relação como o que nós homens chamamos o ser” (p. 189)

consequente da liberação do olhar filosófico para a estrutura fenomênica do mundo – adquire na *démarche* merleau-pontyana, mostra-se uma via sobremaneira fecunda.

A “redução fenomenológica” é, sem dúvida, a pedra de toque da fenomenologia husserliana. Merleau-Ponty observa que não é um acaso o fato de não existir “questão em relação à qual Husserl tenha despendido mais tempo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. VI). O conceito de “redução” expõe a fenomenologia às maiores dificuldades, ao mesmo tempo em que constitui a “via régia” para sua realização. Por um lado, ele permite situar a originalidade da “atitude fenomenológica” face à “atitude natural”, fazendo aparecer os “fios intencionais que nos ligam ao mundo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. X), e, assim, revelando o sujeito como ser *no* mundo. Desta feita, a “redução” aparece como signatária do rechaço da subordinação da vida da consciência à posição – característica da “atitude natural” - de um mundo *em-si* irredutivelmente exterior. Mas é também na prática da “redução” que Husserl encontra autorização para integrar o *ser do mundo* à ordem da imanência pura da consciência, despojando-o “de sua opacidade e de sua transcendência” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. VII)¹⁴, ou ainda, como diz o filósofo alemão, reduzindo o “eu humano natural [...] ao transcendental” (HUSSERL, 1992, p. 9).

Essa dupla entrada da “redução”, a primeira inaugurando uma nova “atitude”, e a segunda fazendo da novidade o apanágio de uma subjetividade transcendental, nos dá a exata medida das dificuldades às quais ela conduz, tanto quanto da sua fecundidade. Eis por que Merleau-Ponty pôde identificá-la, ao mesmo tempo, à fórmula de uma “filosofia idealista” e de uma “filosofia existencial” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. XI). O “fenômeno”, segundo uma ou outra, designará coisas bem diferentes. O resultado a que a redução nos faz chegar, caso a consideremos do ponto de vista do ser *no* mundo ou do mundo *para* o ser-da-consciência, define tarefas distintas à reflexão filosófica. “Ao analisar, após essa redução fenomenológica, a corrente de vivências puras que permanecem, [o método fenomenológico] constata que a consciência é consciência de algo. Esse algo chama de fenômeno” (ZILLES, 2007, p. 218). Pela redução, o mundo se fenomenaliza, ou, antes, a fenomenalidade própria ao mundo é liberada dos prejuízos objetivistas que comandavam tomá-lo por um *ser* repousando em si mesmo, o que significa, segundo a fórmula “idealista”, fazer aparecer esfera de *ser* unicamente na qual

¹⁴ Cf. Schérer (1974): “A ‘redução’ suprime o ‘valor de ser’ atribuído ao mundo na atitude natural, mas ela revela o seu sentido, o que significa que desempenha um papel de revelador das intencionalidades dissimuladas pela crença ingênua no mundo: ‘nosso olhar liberado por essa *epoché* abre-se então para o fenômeno universal: o universo da consciência puramente como tal’ e, correlativamente, para ‘o fenômeno universal do mundo existente para mim’ (Posfácio às *Ideias*)” (p. 250)

uma coisa pode adquirir sentido, a da subjetividade¹⁵, e, segundo a fórmula “existencial”, religar o aparecimento do mundo à ordem “pré-objetiva” da qual ela depende, e que ainda não supõe nenhum ato de apreensão subjetiva, mas apenas o aparecer de *alguma coisa* (*Etwas*).

Vejamus rapidamente em que consiste a acepção usual que Husserl dá ao termo “fenômeno”, se é que podemos falar de acepção usual no que diz respeito a uma noção tão complexa e enigmática, a despeito de todas as retificações e escansões às quais ela foi, progressivamente, submetida. Dito de um modo geral, a caracterização husserliana do “fenômeno” parte do fato de que o *aparecer* do mundo, antes de portar em si qualquer índice da existência “real” desse mundo, reenvia originariamente aos “modos” através dos quais ele é visado pela consciência, segundo seus “modos de doação”, ou ainda, segundo o sentido que a consciência lhe confere. E, à medida que o fenômeno é apreendido inicialmente como doação de sentido pela consciência, é forçoso admitir que ele não se refere a “objetos” no sentido do “objetivo”, mas apenas a “significações”, pertencendo, portanto, a uma esfera “anterior àquela do ‘ser’ no sentido de ‘real’” (MOURA, 2001, p. 221), e configurando-se, assim, como “o meio ideal pelo qual temos acesso à realidade” (MOURA, 2006, p. 46). Trata-se de uma determinação essencial do fenômeno: a de que todo *aparecer* implica necessariamente um sujeito para o qual os objetos que nele se manifestam voltam sua face, e de cuja “vivência imanente” todas as transcendências retiram sua evidência. O sujeito designa, desta maneira, a condição prévia de toda aparição, já que seria inconcebível uma aparição que não reenviasse a outra coisa que ela mesma, quer dizer, uma aparição em-si, ou ainda, uma “presença sem modo de apresentação” (MOURA, 2001, p. 228). Toda aparição é aparição *de algo* para uma consciência, donde se segue que a “coisa” nunca é dada tal como ela é em si mesma, mas apenas segundo a maneira pela qual ela é visada, precisamente o que Husserl exprime através da sua teoria da “doação por perfis”. Todavia, que a “coisa” seja dada por perfis, não significa que ela seja uma “aparência subjetiva”, ou que seja absolutamente transcendente em relação à consciência.

É sempre sob o ideal de uma “doação adequada” da “coisa fenomenal” que a teoria husserliana da “doação por perfis” se desenvolve¹⁶. Enquanto é apenas *visada* pela consciência, a coisa só se mostra através de seus perfis, transcende sempre seus modos de aparição; mas enquanto o sujeito pode, por princípio, voltar-se sobre si, ou seja, sobre suas vivências imanentes, toda a distância entre *ser* e *aparecer* se suprime: ora, diz Barbaras, “contrariamente

¹⁵ Como bem o mostra Barbaras (1999), “dizer de uma realidade que ela aparece, é dizer que ela é apreendida na e por uma consciência e, portanto, que ela é constituída de *vividus*” (p. 34)

¹⁶ Cf. Barbaras, 1999, pp. 75-79

à coisa transcendente, o próprio do vivido é que ele não se dá por esboços: nada nele excede sua aparição, ele não é senão isto que ele parece, identidade absoluta do aparente e da aparição” (BARBARAS, 1999, pp. 75-79). Que a coisa seja dada por perfis, isso não exprime nenhuma imperfeição ou limitação das capacidades cognitivas do sujeito, mas apenas uma “ausência provisória”, que desaparece tão logo o sujeito retorne reflexivamente a si, à esfera absoluta das “vivências imanentes”, na qual a própria coisa é conhecida de maneira original e na evidência da “plena concordância entre o visado e o dado como tal” (HUSSERL, 1959-1963, p. 151).

A *epoché*, momento inaugural da redução fenomenológica, desvela uma esfera absoluta de consciência, diante da qual todo ser é relativo e de onde todo ser retira seu sentido. A redução, tomada em seu mais alto teor idealista, identifica o *aparecer do mundo* a um fluxo de “vivididos” imanentes à consciência, ao mesmo tempo em que faz a *evidência originária* desse aparecer repousar sobre “atos intencionais” de apreensão, dados, também eles, à reflexão imanente. Não que a existência do mundo seja reduzida a um agregado de representações no interior de uma consciência substancial. A transcendência ao mundo é assegurada pela estrutura intencional do fenômeno, pelo fato de que a consciência é sempre consciência *de* algo, sempre orientada para outra coisa que não ela mesma, de vez que os objetos só se apresentam a ela *como* correlatos intencionais, não estão realmente contidos na consciência, estão aí apenas enquanto são *visados*. Mas os próprios “atos intencionais” devem ser *vivididos* pela consciência; na medida em que são em si mesmos desprovidos de conteúdo objetivo, em que só se relacionam ao objeto sobre o modo do vazio, eles exigem, como seu *telos*, atos de “preenchimento” que tornem o objeto presente em sua realidade corpórea, em uma palavra, como *vivido*. É a tendência ao *preenchimento* que, segundo Barbaras, caracteriza a “orientação fundamental da intencionalidade em direção ao conhecimento” (BARBARAS, 1999, p. 19), e é ela que Husserl tinha em mente quando falava nas *Investigações Lógicas* da necessidade de acrescentar aos “atos intencionais significativos”, nos quais o objeto só entra em jogo como representado, como “X idêntico e vazio” (HUSSERL *apud*. MOURA, 2001, p. 224), quer dizer, apenas como *visado*, os “atos intencionais intuitivos”, os quais apresentam o “próprio objeto” em sua evidência imediata¹⁷. Ora, observa Barbaras, é extraordinariamente difícil compreender como essa função de manifestação que são os “atos intencionais”, se eles próprios são “vivididos

¹⁷ Sobre a distinção que Husserl faz entre “atos significativos” e “atos intuitivos”, *cf.* Barbaras, 1999, pp. 16-20.

imanescentes”, dados a si mesmos na reflexão, pode fazer aparecer uma transcendência verdadeira, isto é, permitir à consciência sair de si mesma e abrir-se a um objeto exterior¹⁸.

Toda a dificuldade, segundo Barbaras, provém do fato de que Husserl passa do “aparecer como tal, liberado pela redução, à *posição de uma consciência* ‘preenchida’ de vividos, encarregada de alguma maneira de sustentar este aparecer” (BARBARAS, 2009, p. 72). Tal passagem, Barbaras denomina “subjetivação husserliana do aparecer” (BARBARAS, 1999, p. 39), no sentido em que circunscreve a fenomenalidade do mundo àquilo que pode, de direito, ser dado com evidência a uma consciência absolutamente transparente a si mesma. Assim, malgrado a intenção de desvelar o mundo segundo a estrutura fenomênica que lhe é própria, a redução termina por se transfigurar no operador da subordinação do aparecer *de alguma coisa*, do “fenômeno do mundo”, a *uma coisa*, a um ser positivo: o “vivido imanente”. Eis, nas palavras de Merleau-Ponty, o sonho de imanência que a redução, em sua versão idealista, testemunha: “o retorno a uma consciência transcendental diante da qual o mundo se desdobra em uma transparência absoluta, animado do começo ao fim por uma série de apercepções que caberia ao filósofo reconstituir a partir de seu resultado” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. VII)

É notável que a reconstituição da estrutura original do *aparecimento do mundo* a partir de “vivências imanescentes” entra claramente em choque com aquela primeira caracterização do “fenômeno” como *aparecer de algo* para uma consciência. O princípio da intencionalidade que comandava tal caracterização e prescrevia não tomar *o que* aparece à consciência como realmente “contido” nela, parece não concordar muito bem com a subordinação do *aparecer* à ordem dos “vividos imanescentes”. Pois, embora o “imanente” não seja compreendido aí no sentido de “contido-em”¹⁹, de alguma coisa “interna” à consciência, precisamente o que o conceito de intencionalidade visa afastar, ele serve, de qualquer maneira, para designar algo como uma interioridade, a qual, no momento mesmo em que se estabelece como esfera absoluta de sentido, exterioriza do campo fenomenal a título de “coisa transcendente” tudo o que não satisfaz o critério de “transparência absoluta” com o qual suas evidências são talhadas. A situação se complica ainda mais se atentarmos para o fato de que tomar os “vividos” da consciência como “objetos de reflexão” opõe-se àquilo que a própria imanência pretende

¹⁸ Cf. Barbaras, 2007, pp. 117-120. Cf. Patocka, 2002a, p. 180-184. Segundo Desanti (1976), a fenomenologia husserliana, na medida em que se pretende “filosofia primeira”, sempre se verá confrontada com o problema do solipsismo, por assim dizer, com o mistério da experiência: “como o *Ego* que eu sou pode, enquanto imanente a si-mesmo, constituir o lugar ao qual se ata e se desata toda transcendência, a do mundo tanto quanto a do outro?” (p. 109)

¹⁹ A respeito desta confusão suscitada pelo termo imanência, cf. Moura, 2001, pp. 253-256.

estabelecer: a absoluta inerência da consciência a si mesma, a inexistência de qualquer “distância de si a si próprio”²⁰. De outra parte, é o próprio Husserl quem nos lembra, nas suas conferências de 1908, publicadas sob o título de *A Ideia da fenomenologia*, que “o referir-se ao transcendente, o intentá-lo neste ou naquele modo é um caráter intrínseco ao fenômeno” (HUSSERL, 1986, p. 73). Não pretendemos desenvolver aqui essas dificuldades, mas apenas sublinhar a situação paradoxal com a qual nos deparamos quando tentamos articular o caráter intencional e, em certo sentido, transcendente, do “fenômeno”, sua apresentação perspectiva, e o caráter imanente do “vivido”, no qual a distinção entre o “perfil” e a “coisa perfilada” desaparece.

É certamente no bojo do paradoxo da imanência e da transcendência, no que ele radicaliza a tensão entre teoria da constituição e descrição dos fenômenos, entre reflexão transcendental e facticidade irreduzível da experiência, que o projeto de uma *Fenomenologia da percepção* se estabelece. Mais precisamente, sua inscrição é, por assim dizer, uma espécie de *exponenciação* do paradoxo da imanência e da transcendência. Talvez, a reivindicação de um estatuto ontológico para o “fenômeno do mundo” seja apenas a consequência incontornável dessa *exponenciação* do paradoxo, ou se se quiser, de sua radicalização. Vejamos que sentido pode haver em refletir pela via da radicalização de um paradoxo, ou ainda, em começar a reflexão por uma situação na qual, estimou-se frequentemente, é concedido a uma filosofia, quando muito, terminar.

3 DO FENÔMENO DA PERCEPÇÃO ÀS ABERTURAS DO SER

A *Fenomenologia da percepção* não é propriamente um livro sobre “princípios de fenomenologia”, ou, pelo menos, não é da tarefa de fornecer tais princípios que ela parte. Se Merleau-Ponty se depara com a necessidade de estabelecer “ideias diretrizes” de seu programa filosófico nessa obra, é em virtude mesmo da exploração do tema que nela é tomado por fundamental. Nossa percepção, garante o filósofo francês, é “animada por uma lógica” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 420), o campo fenomenal não é uma “camada de experiências pré-lógicas ou mágicas” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 489). Ocorre apenas que essa lógica não deve jamais ser entendida à maneira de uma ordem de legalidade imposta pelo pensamento à experiência perceptiva; ao contrário, é a experiência a única a nos ensinar a lógica da

²⁰ Cf. Schérer, 1974, pp. 247-248.

percepção. Não precisamos aqui fazer economia do pleonasma: a *Fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty é antes de tudo uma “fenomenologia da percepção”. E o é por uma razão nada trivial. Dito de uma maneira talvez apologética, é que o fenômeno da percepção exprime, em toda sua densidade, a experiência primordial de abertura ao *ser* do mundo. Uma abertura cujo estatuto de verdade decorre de um tipo de *fé*, antes que de uma possessão intelectual.

É preciso afastar, desde já, a possibilidade de que a *Fenomenologia da percepção* seja interpretada como “aplicação” de um método geral de abordagem dos fenômenos a um gênero específico de fenômenos. Aos olhos de Merleau-Ponty, a percepção é, por assim dizer, o fenômeno por excelência, pois atesta a relação de co-pertencimento entre o sujeito e o mundo, entre a imanência do vivido e a transcendência da coisa; como nos diz em *O primado da percepção*, “é o fenômeno paradoxal que nos torna acessível o ser” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 49). É o “primado da percepção” que nos permite compreender a significação ontológica do “retorno aos fenômenos” merleau-pontyano, na medida em que o fenômeno perceptivo não designa apenas a apresentação perspectiva das coisas segundo um “ponto de vista”, não evidencia apenas a presença de um mundo *para nós*. Para além do perspectivismo, cada percepção traz consigo a marca indelével do que “há”, do *ser* do mundo. “Não se trata de limitar-nos aos fenômenos, de fechar a consciência em seus próprios estados, reservando a possibilidade de um outro ser para além do ser aparente [...], mas de *definir o ser como aquilo que nos aparece*” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 532, grifos nossos).

É somente sobre o fundo da abertura originária efetuada pela percepção que a teoria da “doação por perfis” recebe seu sentido próprio; pois, se é verdade que eu só tenho acesso à coisa através de certos aspectos seus, é verdade também que é a própria coisa que me é dada através de cada um de seus “perfis”. Nesse sentido, “o percebido é apreendido de uma maneira individual como ‘em si’, isto é, como dotado de um interior que eu não acabaria nunca de explorar, e como ‘para mim’, isto é, como dado em pessoa através de seus aspectos momentâneos” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 220). Na percepção, diz o filósofo francês, “a coisa nos é dada ‘em pessoa’ ou ‘em carne e osso’” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 428), e ela não o seria se não reenviasse ao sistema total das coisas, quer dizer, ao mundo tal como “está ali antes de qualquer análise que eu possa fazer dele” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. V), antes de toda posição de objeto. O privilégio da percepção na fenomenologia de Merleau-Ponty advém de que ela expõe a essência do campo fenomenal: a de que a transcendência da coisa e a imanência dos “perfis” àquele que percebe reenviam ambas ao *fato da existência*, à evidência originária da presença do “mundo”. De modo que a relação estabelecida no fenômeno não é apenas a da “manifestação” àquilo que se manifesta, mas, antes, a da

“manifestação” ao “mundo” no qual *alguma coisa* pode se manifestar. E a essência desse mundo não é aquilo que *nele* (em seu interior) permanece invariante a despeito das variações de seu aparecer, mas aquilo que atravessa todas as variações do *aparecer de alguma coisa*; em outras palavras, a própria estrutura de sua presença. Eis o que nos diz Barbaras (1999) a esse respeito:

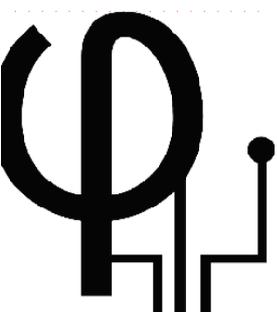
Aparecer é sempre aparecer no seio do mundo; toda aparição de alguma coisa é por princípio *co-aparição de um mundo*. Com efeito, o mundo é esta totalidade aberta, este englobante absoluto, campo de todos os lugares possíveis. Ele não é nem a soma dos entes que aí surgem, nem um tipo de Sobre-objeto – quer o concebamos como um quadro vazio ou como um meio específico independente disto que aparece – mas a seiva de toda aparição, elemento que não se distingue dela, precisamente porque ele não é um objeto, que não é senão o conjunto das aparições e se constitui ao mesmo tempo em que elas (BARBARAS, 1999, p. 83)

Neste sentido, a percepção deve ser apreendida em sua referência a um “mundo” que não pode nem ser concebido como um *Nada* sobre o fundo do qual um *Ser positivo* e idêntico a si mesmo em todas as partes se destacaria, nem dado à maneira de uma “soma de objetos” no interior da qual cada “objeto individual” é fixado. Ao contrário, o mundo é o campo de presença prévio e constitutivo de toda “concepção”, de todo “dado” ou de toda “fixação”, é aquilo que torna possível a ideia de *Nada* e de *Ser positivo*, bem como o aparecimento de algo como um “objeto”. Mais ainda, a presença irreduzível do mundo é o estofado da “transcendência da coisa” na doação por perfis, pois, no fim das contas, a “transcendência da coisa” é apenas um aspecto da “transcendência do mundo”, isto é, do recuo indefinido do mundo face às tentativas apreendê-lo à maneira de um objeto de pensamento. Ora, dizer que a coisa transcende os perfis através dos quais se mostra é dizer que ela não se esgota em seus *modos de aparição*, mas então porque nunca temos o mundo inteiro sob o nosso olhar, porque ele persiste em sua unidade indefinidamente aberta, nunca se desdobra inteiramente²¹ – e, portanto, não se totaliza – diante da consciência como um objeto translúcido, “penetrado de todos os lados por uma infinidade atual de olhares que se entrecruzam em sua profundidade e não deixam nada escondido em uma transparência absoluta” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 106). O “objeto translúcido” é apenas a “coisa transcendente” destacada do campo de presença que ela pressupõe.

²¹ É importante observar que, malgrado a reversibilidade entre o mundo e as coisas, há uma distinção entre eles que não pode ser negligenciada. Pois, se toda aparição é “co-aparição” de um mundo, isso significa tanto que ele é o pré-dado da doação de qualquer coisa, quanto que ele é o “solo de *todo* conteúdo” e, neste sentido, não pode ser “situado do lado do conteúdo” (BARBARAS, 1999, p. 85). Assim, como mostra Bernet (1992), em *Le sujet dans la nature*, o mundo se distingue de toda coisa porquanto “há uma infinidade de coisas, mas um único mundo” (p. 75).

É verdadeiro, entretanto, diz Merleau-Ponty, que a “percepção abre-se sobre coisas” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 85), chega a objetos, e que “o objeto, uma vez constituído, aparece como a razão de todas as experiências que dele tivemos ou que dele poderíamos ter” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 103). Uma vez fixado ao termo do movimento exploratório do olhar, o objeto recolhe em si todo o espetáculo perceptivo, todas as perspectivas se encadeiam e se contraem em uma experiência presente à qual todos os instantes anteriores parecem ter se dirigido como a seu *telos*. Mas é apenas ao termo do movimento exploratório, através de uma “fixação” do olhar, que o objeto aparece como uma entidade positiva, idêntica a si, destacada do horizonte impreciso em que inicialmente a visão está mergulhada. E é certo, todavia, que a “parada” do olhar é apenas momentânea, ou, melhor dizendo, é uma “modalidade de seu movimento” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 104), e a exploração continua no interior do objeto; o que antes era horizonte da visão se torna objeto, mas não sem que “os objetos circundantes se tornem horizonte” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 104). Há, segundo Merleau-Ponty, uma *dupla face* do ato de ver: a “clarificação” do objeto não ocorre sem o “obscurcimento” da circunvizinhança, toda visão pressupõe um sistema de objetos articulados de tal maneira que “um não pode se mostrar sem esconder os outros” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 104). O prejuízo objetivista consiste precisamente em anular retroativamente o perspectivismo e o caráter exploratório da visão, em benefício da exigência de subsunção do objeto a uma lei única que cubra todos os aspectos parciais e imprecisos que dele nos oferece a experiência perceptiva. O perspectivismo da percepção só aparece como um infortúnio se nos situamos nos quadros de um racionalismo para o qual somente a clareza e a distinção podem conferir um sentido à nossa tomada sobre o mundo. Mas se nos atemos à estrutura mesma do fenômeno perceptivo, o perspectivismo aparece apenas como índice de nossa finitude, ao mesmo tempo em que estabelece as bases para uma transcendência ao mundo que não seja aquela de um espírito absoluto sobrevoando a totalidade das coisas. A fecundidade do perspectivismo é proporcional à recusa em submeter a percepção a uma dimensão exterior à que lhe é própria, ou, o que é o mesmo, é proporcional à decisão de descrevê-la. Procedendo assim, ver-se-á, assegura Merleau-Ponty, que o perspectivismo não se deve a nenhuma contingência da organização corporal, e nem tampouco é uma “deformação” subjetiva que a reflexão rigorosa deveria corrigir.

A estrutura objeto-horizonte, quer dizer, a perspectiva, não me perturba quando quero ver o objeto; se ela é o meio que os objetos têm de se dissimular, é também o meio que eles têm de se desvelar. Ver é entrar em um universo de seres que *se mostram*, e eles não se mostrariam se não pudessem estar



escondidos uns atrás dos outros ou atrás de mim (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 105).

Que a inerência a um ponto de vista seja um momento constitutivo da experiência perceptiva, isso não significa que o fenômeno da percepção se dê no interior da consciência, ou que, fiando-nos unicamente no testemunho que ele nos oferece, não encontramos nada que permita afirmar qualquer coisa acerca da *existência* dos objetos percebidos. Ao contrário, diz Merleau-Ponty, o “campo fenomenal não é um mundo interior”, nem o fenômeno um “estado de consciência” ou um “fato psíquico” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 90). Ora, como já dissemos, se é certo que eu não posso ver, de um só golpe, todos os lados de um objeto, já que ele só se oferece à minha visão por “perfis”, segundo seus lados visíveis, é certo também que eu os vejo *como* o próprio objeto; não digo que vejo a *face* ou o *dorso* da luminária que está sobre a minha mesa, digo que vejo *a* luminária. Isso porque

A perspectiva é muito mais do que um segredo técnico para representar uma realidade que se daria a todos os homens desta maneira: ela é a própria realização e a invenção de um mundo dominado, possuído de parte a parte, num sistema instantâneo, do qual o olhar espontâneo nos oferece apenas um esboço, quando ele tenta em vão manter juntas todas as coisas, cada qual o exigindo por inteiro (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 75).

É *ela mesma* que se antecipa em meu campo de visão. Mas, então, é preciso que eu conte com seus lados não-vistos, que eles me estejam presentes de alguma maneira; ou seja, que na experiência perceptiva haja passagem do dado ao que não está atualmente dado. Com efeito, a experiência perceptiva solicita, é verdade, a intervenção de uma síntese que reúna os “perfis” de *alguma coisa* e faça aparecer no campo perceptivo algo como um “objeto percebido”²². Mas não devemos entender por isso que a síntese perceptiva seja um ato de “composição” efetuado pelo espírito, nem que a unidade do objeto seja uma “estrutura invariável”. Ao contrário de uma supressão da multiplicidade em benefício da unidade, a síntese denota uma unidade que se faz ver *no* múltiplo: “não tenho uma visão perspectiva, depois outra e entre elas uma ligação de

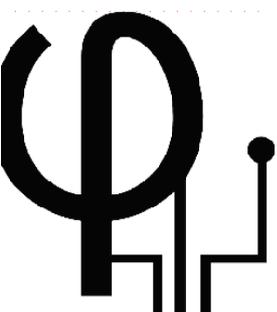
²² É importante observar que a necessidade de síntese implicada no fenômeno da percepção não advém apenas da estrutura objeto-horizonte, quer dizer, do perspectivismo tomado em sua significação espacial, mas igualmente daquilo que Husserl chamava retenção e protensão, ou seja, da significação temporal da experiência perceptiva. “Quando me ponho a perceber esta mesa, contraio resolutamente a espessura de duração escoada desde que a olho, saio de minha vida individual apreendendo o objeto como objeto para todos, reúno então de um só golpe experiência concordantes mas separadas e repartidas em vários pontos do tempo e em várias temporalidades” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 71). Assim, a síntese perceptiva opera-se, ao mesmo tempo, nos registros espacial e temporal. Na verdade, não se trata de dois gêneros de síntese efetuados em registros distintos, mas de uma única síntese vista sob dois aspectos, ambos conotando a “história da passagem da multiplicidade à unidade” (MOUTINHO, 2006, p. 109).

entendimento, mas cada perspectiva passa na outra e, se ainda se pode falar em síntese, trata-se de uma ‘síntese de transição’” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 442). Falando em síntese, Merleau-Ponty quer aludir ao fato de que a transcendência do mundo não tem por consequência a exterioridade absoluta das perspectivas ou dos horizontes entre si, nem é o índice de qualquer impossibilidade, para aquele que percebe, de apreender o objeto percebido em sua *existência efetiva*. A “doação por perfis” que caracteriza o fenômeno da percepção não é o apanágio de uma teoria do conhecimento na determinação dos modos pelos quais os objetos são doados à consciência, o que significaria rechaçar a título de *especulação metafísica* toda questão relativa ao *ser do mundo*. Nem tampouco a unidade do “objeto percebido” é devida aos atos intelectuais de uma consciência que, reduzida a si mesma, nada tem a dizer acerca da *realidade* dos objetos, que só existem para ela enquanto *visados*.

É nas antípodas de uma filosofia que concede ao fenômeno da percepção um alcance exclusivamente epistemológico que a fenomenologia de Merleau-Ponty se situa. A reivindicação de um estatuto ontológico para o “fenômeno do mundo” é signatária da ambição de restituir ao campo fenomenal a “individualidade, a “existência” e a “facticidade” subjacentes ao movimento da reflexão, as quais impedem a consciência de alguma vez recolher em si todas as aquisições de um *visar* o mundo que é, antes, uma maneira de “ser-no-mundo”.

Existe sentido, algo e não nada, existe um encadeamento indefinido de experiências concordantes, dos quais são testemunhos o cinzeiro que está aqui em sua permanência, a verdade que apercebi ontem e à qual penso poder retornar hoje. Essa evidência do fenômeno, ou ainda do “mundo”, é desconhecida tanto quando se procura alcançar o ser sem passar pelo fenômeno, quer dizer, quando se torna o ser necessário, como quando se separa o fenômeno do ser, quando o degradam para a categoria de simples aparência ou de simples possível (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 531)

Revela-se aí o “operador lógico” da tentativa de dissimular a *evidência originária do mundo*: a disjunção entre “fenômeno” e “ser”. Dogmatismo e ceticismo não carecem de nada mais do que isto para levarem adiante seus desígnios; necessário ou inatingível, o ser é aquilo que se situa abaixo ou acima da ordem do *aparecer*. De vez que o fenômeno é ora subordinado à necessidade absoluta de um ser que apenas “é”, sem que se precise perguntar *como* ele é ora julgado um biombo que se interpõe entre nós e o *ser*. O importante é notarmos que, em todo caso, o aparecer não possui nenhuma significação positiva, está sempre limitado, de um lado, por um ser que absorve o seu caráter contingente, e de outro, por um ser que lhe é absolutamente estranho. Em suma, trata-se do paradigma da diferença metafísica entre



“aparência” e “realidade”, entre “representação” e “coisa”, o qual relega o problema da fenomenalidade do mundo aos confins do senso comum e do imediatismo da opinião.

4 A OBSESSÃO PELO SER NAS INFLEXÕES DA PERCEPÇÃO

Em suas origens, a fenomenologia husserliana é animada pela ambição de mostrar que, no fenômeno, *ser* e *aparecer* são uma e a mesma coisa, que o campo da fenomenalidade é autônomo em relação a todo *ente* que nele se mostra, e, enfim, que a evidência do mundo decorre do fato de que, em seu aparecimento, ele não apenas é *visado*, como também é *dado* de um modo original. Mas, identificando o campo fenomenal ao fluxo dos dados absolutos que são os vividos imanentes da consciência, fonte de todo sentido possível, Husserl nos impele a retomar novamente a tarefa de compreender a natureza da síntese que reúne os “perfis” de alguma coisa e faz surgir no campo perceptivo um “objeto”, cuja presença, no entanto, é indissociável de uma ausência possível (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 133), pois que ele só está “aí” porque poderia não estar, porque pode distanciar-se indefinidamente e desaparecer do campo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 133).

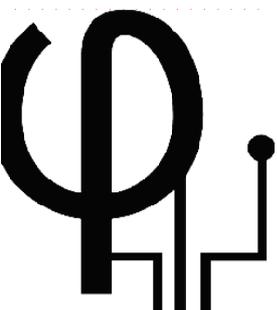
No início da “Primeira parte” da *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty nos oferece uma formulação sobremaneira clara desta conjuntura: “precisamos compreender como a visão pode fazer-se de alguma parte sem estar encerrada em sua perspectiva” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 104). Em virtude de sua “inerência vital”, o olhar “só põe uma face do objeto”. Todavia, graças à sua “intenção racional”, e através dos horizontes, ele “visa todas as outras” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 107). Decorre desta dupla orientação da visão, e, mais geralmente, da percepção, que “a substancialidade do objeto se escoia” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 107). A indissociabilidade do vínculo entre “inerência” e “intenção” é precisamente o que permite a Merleau-Ponty sustentar a tese da “abertura” e do “inacabamento” do objeto, quer dizer, da presença *originária* de um mundo que a categoria de “objeto” não absorve, nem de fato, nem de direito, ou, em uma palavra, que a transcende²³. Desenha-se, a partir desse movimento de dessubstancialização do objeto, uma noção de síntese e, por conseguinte, de sujeito, por cujo meio a filosofia merleau-pontyana se afasta não apenas do “pensamento objetivo”, mas também das pretensões idealistas de uma fenomenologia transcendental.

²³ Cf. Merleau-Ponty (1999): “[...] a ipseidade da coisa nunca é atingida: cada aspecto da coisa que cai sob a nossa percepção é novamente apenas um convite a perceber para além e uma parada momentânea no processo perceptivo” (p. 313).

O “mundo percebido” é o núcleo em que se entrelaçam a distância irreduzível da manifestação àquilo que se manifesta e a presença “em carne e osso” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 428) do objeto àquele que o percebe. A percepção envolve uma modalidade de ocultação que não é uma negação do “percebido”, mas aquilo mesmo que abre a possibilidade de sua realização efetiva: “o que faz a realidade da coisa é justamente aquilo que a subtrai à nossa posse” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 313). A presença do objeto *a alguém*, não sendo *fusão*, instaura uma distância que, todavia, não é ainda *separação*. É exatamente no bojo da dialética da presença e da ausência que, segundo Merleau-Ponty, constitui-se a experiência perceptiva; dialética que encontra sua melhor expressão no paradoxo da imanência e da transcendência:

Imanência, posto que o percebido não poderá 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 perceptiva, veremos que a evidência própria do percebido, a aparição de ‘alguma coisa’, exige indivisivelmente essa presença e essa ausência (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 48)

Dizer que o fenômeno perceptivo nos oferece de um modo original a evidência de que “há o mundo” é dizer que o *ser* do mundo é *ser percebido*, que “não podemos conceber qualquer coisa que não seja percebida ou perceptível” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 429); “*esse est percipi*”. Desse célebre adágio berkeleiano, Merleau-Ponty tentará extrair consequências que ultrapassem o idealismo subjetivista nele expresso, sem, todavia, recair em um realismo objetivista. Mas não são poucas as dificuldades que nosso autor encontrará neste caminho. Ora, se é verdade que há um parentesco entre as articulações das coisas e as da nossa existência, se, no momento em que ignoramos uma coisa, já a supomos uma coisa *a ser* percebida, é verdade também que “a coisa se apresenta àquele mesmo que a percebe como coisa em si, ela põe o problema de um verdadeiro em-si-para-nós” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 432). Em um sentido, nós ignoramos a coisa, sendo precisamente o que a coloca no campo de nossas percepções possíveis. Em outro, entretanto, a coisa nos ignora, repousa em si, de vez que, quando aparece, tudo se passa como se esse aparecer não afetasse em nada suas propriedades intrínsecas constitutivas. Desde já, a questão se impõe: o *ser* é porque eu o percebo, e, então, minha percepção lhe constituiria de alguma maneira, ou, inversamente, eu o percebo por que ele é, e, neste caso, continuaria a *ser* mesmo que não houvesse ninguém para percebê-lo? O impasse é peremptório e o modo pelo qual se o conduz será decisivo para a



determinação da legitimidade de uma filosofia da percepção, tanto mais se ela se pretende uma fenomenologia, ou seja, se pretende colocar em suspenso a ontologia espontânea do objetivismo para dar lugar à estrutura do *aparecer* do mundo em sua autonomia.

Não é desnecessário repetirmos que, se a significação ontológica do “retorno aos fenômenos” empreendido por Merleau-Ponty prende-se fundamentalmente ao privilégio da percepção na descrição do “campo fenomenal”, é porque o fenômeno perceptivo expressa de maneira particularmente contumaz o duplo envolvimento entre ser e fenomenalidade, isto que a nosso ver constitui a novidade trazida pelo projeto merleau-pontyano. A descrição do “campo fenomenal” implica, por assim dizer, uma “ontologia indireta”, na medida em que não se trata de abordar o *ser* diretamente, sem passar pela estrutura do *aparecer*, pelos modos de *doação das transcendências*, bem como pelos *existentes* que são doados no fenômeno²⁴. Mas, por outro lado, trata-se de uma “ontologia” que não reduz simplesmente os *seres* à imanência da consciência intencional, e que, portanto, não recusa como sem sentido a ideia de um *ser em si*. Entrevemos aqui uma resposta à questão que nos colocávamos alhures – a de saber de onde vem a obsessão do “pensamento objetivo” por um Ser inteiramente determinado.

É preciso reconhecer que essa obsessão não advém de uma decisão arbitrária do filósofo, ela já se prepara no nível mais elementar da vida perceptiva, nas próprias coisas, e, sem dúvida, diz Merleau-Ponty, “é o próprio mundo que nos convida a substituir as dimensões e a pensá-lo sem ponto de vista” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 344). Há um “êxtase da experiência” (*ibidem*, p.108) que impele à dissimulação do perspectivismo da percepção, que funde os limites de nosso contato primordial com o mundo, comunicando-nos assim “uma relação obsessiva com o ser” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 24). E, de resto, “a essência da consciência é esquecer seus próprios fenômenos” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 92). Nessa “relação obsessiva com o ser”, coexistem o perspectivismo da percepção e sua dissimulação, o que não denota nenhuma confusão do pensamento objetivo, uma incapacidade em definir-se segundo uma direção unívoca; inversamente, essa coexistência, ou se preferirmos, essa ambiguidade, é a definição mesma da experiência sobre a qual a reflexão se efetua, não sendo o equívoco o signo de uma impotência, mas a mola propulsora da expressão filosófica.

É através dos seus modos de doação que o *ser* se dá à percepção, e, no entanto, a posição de um objeto único é o desconhecimento da relação de co-pertencimento entre o *ser do mundo* e os modos de doação das transcendências. A *inflexão natural* da percepção em direção a um

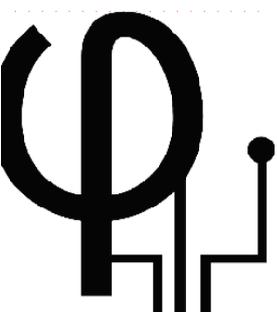
²⁴ Mais do que uma necessidade metodológica, a reintrodução da estrutura do aparecer e dos modos de doação das transcendências no nível ôntico da experiência denota uma lei da ontologia: “ser sempre indireta, e só conduzir ao ser a partir dos seres” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 125).

ser pleno e inteiramente positivo, a passagem da percepção de *alguma coisa* à percepção de um *objeto*, o movimento que conduz do reconhecimento do momento subjetivo do aparecer à redução da experiência à imanência de uma consciência que, em sua “pureza”, deve ser julgada “um sistema de ser fechado sobre si, um sistema de ser absoluto no qual nada pode penetrar” (HUSSERL, 1950, p. 163); tudo isso nos dá a medida das dificuldades que uma filosofia da percepção precisa enfrentar. Eis o quadro geral dessas dificuldades, tal como Barbaras nos apresenta:

De um lado, a percepção é abertura à realidade: seu objeto se dá como repousando em si mesmo, como precedendo o ato que o faz aparecer e não lhe devendo nada. Não permanece menos verdadeiro, de outra parte, que o acesso a esta realidade é tributário de sua aparição, que isto que se dá como ente não é senão o que aparece. Traduz-se assim o fato de que é alguém que percebe, que o ser do mundo é medido por meu poder de fazê-lo aparecer. Assim, a fenomenalidade envolve o ser, nisto que não há ser que não seja percebido; mas o ser envolve por sua vez a fenomenalidade, já que o próprio do percebido é de sempre se dar como excedendo suas manifestações (BARBARAS, 2002, p. 681)

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

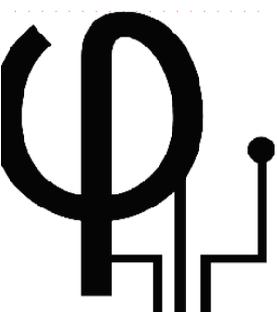
Para o mundo, ser é manifestar-se, aparecer *a alguém* sob um determinado aspecto. Mas, enquanto a manifestação, em virtude da estrutura intencional da consciência, é sempre manifestação de outra coisa que ela mesma, o que se manifesta nunca está inteiramente presente, sempre excede a experiência que temos dele, como se recuasse, a cada vez, para trás de si, precisamente o que devemos entender por “transcendência da coisa”. É realmente paradoxal a situação revelada pelo reconhecimento da apodicticidade do “fenômeno do mundo”: o *ser* do mundo contrai-se inteiramente em seu *aparecer*, o mundo não é nem um *Nada*, nem tampouco uma *Coisa* enclausurada em sua ipseidade, uma rocha impenetrável. Mas, se todo o seu *ser* é aparecer, ele exige alguém para quem apareça, exige, como condição de sua aparição, polarizar-se em um *outro* que não ele mesmo, isto é, em um sujeito. Portanto, o *ser* do mundo supõe uma distância, constitutiva do *aparecer*, entre *o que* aparece e aquele *para quem* aparece, uma zona de não-ser sobre o fundo da qual *alguma coisa* pode manifestar-se. Mas, então, encontramos-nos em uma situação embaraçosa: tentando revelar o caráter positivo do mundo, sua presença irrecusável, recorreremos, todavia, à categoria da negatividade, determinando o aparecer do mundo a partir de um reduto de *não-ser*, de um negativo “encarregado de fazer aparecer, de assumir, de transformar o positivo” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 168). Não é desnecessário lembrarmos da armadilha que consiste



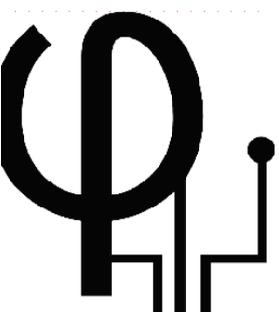
em determinar o “*sentido de ser do ser a partir da posição prejudicial do nada*” (BARBARAS, 1999, p. 65); nas palavras de Merleau-Ponty, em definir a coisa “confrontando-a a possibilidade do nada” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 159), ou ainda, apoiando a “força do ser” na “fraqueza do nada” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 70), o que significa conceder como intransponível, por princípio, a alternativa entre o Ser e o Nada. Por outro lado, permanece a questão: como assegurar ao mundo um caráter positivo sem ceder à exigência metafísica de que o Ser, para ser pensado com clareza e distinção, deve ser exatamente aquilo que ele é, positividade absoluta, pleno em todas as partes, a ideia de um Ser misturado a um Nada sendo, dessa maneira, inteiramente descabida e incompreensível para a razão? Para Merleau-Ponty, a alternativa entre um Ser plenamente positivo e um puro Nada só se coloca para um pensamento que admite como irrevogável a exigência de clareza e distinção, mas, então, porque parte da idealidade do saber, para daí descender à concretude da experiência. Em todo caso, a tensão entre Ser e Nada, entre positivo e negativo, entre presença e ausência, não é gratuita, ela está implicada, como vimos, na ideia que devemos fazer do *fenômeno* quando o examinamos do ponto de vista da percepção.

A exploração do “retorno aos fenômenos” merleau-pontyano permitiu-nos equacionar o inventário da crítica em torno do duplo envolvimento entre ser e sujeito ao qual a descrição da percepção nos conduz. Mas é verdade que, com isso, só assistimos à multiplicação das contradições, dos pares de noções opostas – em-si/para-si, presença/ausência, positivo/negativo – que atravessam a vida perceptiva. Decerto, essas contradições e oposições não remetem ao plano de uma dialética de ideias, e menos ainda a uma dialética das coisas. A se crer que é a junção das ideias e das coisas que interessa a Merleau-Ponty, mais precisamente “a camada primordial” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 296) em que nascem tanto umas quanto as outras, restaria então explicitar em que sentido se pode dizer que o retorno à ordem do *perceber* traduz uma viragem da reflexão filosófica em direção à redefinição do conceito de subjetividade, para além dos escolhos encontrados quando se se propõe a pensar, segundo os paradigmas da modernidade filosófica, o que é um sujeito.

Quaisquer que sejam os desdobramentos da crítica merleau-pontyana à modernidade filosófica, é preciso, em todo caso, reconhecer que é no próprio campo da percepção – “fenômeno paradoxal” que nos torna o ser acessível ao mesmo tempo em que oblitera sua opacidade originária – que encontramos as motivações da aspiração intelectualista de uma Subjetividade e de uma Objetividade absolutas. Há uma *inflexão natural* da percepção, uma *obsessão pelo ser*, que nos abre à dimensão de sua opacidade constitutiva, ao mesmo tempo que nos faz esquecê-la, em benefício da hipóstase do Ser translúcido. O mundo da



percepção é o solo comum do “pensamento objetivo”, tanto quanto de uma “fenomenologia da percepção”.



REFERÊNCIAS

- ALQUIÉ, Ferdinand. "Une philosophie de l'ambiguïté. L'existencialisme de Maurice Merleau-Ponty". *Fontaine*. T. XI. n° 59, 1947.
- BARBARAS, Renaud. *Le desir et la distance: introduction à une phénoménologie de la perception*. Paris: Vrin, 1999.
- BARBARAS, Renaud. "Le vivante comme fondement originaire de l'intentionnalité perceptive". In: Petitot, J., Varela, F., Pachoud, B., Roy, J.-M. (orgs.) *Naturaliser la phénoménologie — essais sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*. Paris : CNRS Éditions, 2002.
- BARBARAS, Renaud. *La perception: essai sur le sensible*. Paris : Vrin, 2009.
- BERNET, Rudolf. "Le sujet dans la nature: réflexions sur la phénoménologie de la perception chez Merleau-Ponty". In: RICHIR, Marc; TASSIN, Etienne (Textes réunis par). *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992. p. 57-77.
- BLANCHÉ, Robert. *La notion de fait psychique*. Paris: Felix Alcan, 1935.
- DESANTI, Jean T. *Introduction à la phénoménologie*. Paris: Idées/Gallimard, 1976.
- GALEFFI, Dante. A. "O Que é isto – a fenomenologia de Husserl?". *Revista Ideação*, n. 5, jan/jun, 2000, p. 13-36.
- HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas*. Trad: Frank de Oliveira. São Paulo: Madras Editora, 2001.
- HUSSERL, Edmund. *Recherches logiques*. Trad. franç.: H. Elie, A. L. Kelkel et R. Scherer. Paris : PUF, 1959-1963.
- HUSSERL, Edmund. *A Ideia da fenomenologia*. Trad: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.
- HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie pures*, t. I: *introduction générale à la phénoménologie pure*, trad. Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1950.
- HUSSERL, Edmund. *Conferências de Paris*. Trad: Artur Morão e António Fidalgo. 1992 Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/husserl_conferencias_de_paris.pdf>. Acessado em 04/ 02/ 2021.
- LEVINAS, Emmanuel. *Theorie de L'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Vrin, Paris, 1984.
- LEVINAS, Emmanuel. "Reflexiones sobre la 'técnica' fenomenológica", in *Cahiers de Royaumont – Husserl*, Buenos Aires: Paidós, 1968.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad: Carlos Alberto R. de Moura. 2ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Estrutura do comportamento*. Trad: José de Anchieta Corrêa. Belo Horizonte: Interlivros, 1975.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. Trad: Maria Ermantina G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. 4a ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza: curso do Collège de France*. Texto estabelecido e anotado por Dominique Séglaard. Trad: Álvaro Cabral. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Sens et non-sens*. Paris: NRF Éditions Gallimard, 1996.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*. Trad: Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1990.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *La prose du monde*. Paris: Tel Gallimard, 1969.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Résumés de cours*. Paris: Gallimard, 1968.

- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris: Gallimard, 1960.
- MOURA, Carlos A. R. *Racionalidade e crise. Ensaios de História da Filosofia Moderna e Contemporânea*. São Paulo/Curitiba: Discurso Editorial/ Editora da UFPR, 2001.
- MOURA, Carlos A. R. *A crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella e Edusp, 1989.
- MOURA, Carlos A. R. “Husserl: significação e fenômeno”. *Revista dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 1, abril, 2006, p. 37-61.
- MOUTINHO, Luiz D. S. *Razão e Experiência: ensaios sobre Merleau-Ponty*. Rio de Janeiro: Editora UNESP, 2006.
- PATOCKA, Jan. *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Trad : Erika Abrams. Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2002a.
- PATOCKA, Jan. *Introduction à la phénoménologie de Husserl*. Trad : Erika Abrams. Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2002b.
- SACRINI, Marcus. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008. (Tese de doutorado)
- SCHERER, René. “Husserl, a fenomenologia e seus desenvolvimentos”. In: CHÂTELET, F. (Org.) *História da Filosofia: ideias, doutrinas*. vol. 8. Trad: Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1974, p. 234-261.
- ZILLES, Urbano. “Fenomenologia e Teoria do conhecimento em Husserl”. *Revista de Abordagem Gestáltica*, XIII (2): 216-221, jul-dez, 2007, p. 218-232.

