

# A percepção como valor epistemológico na *Fenomenologia da percepção*, de Maurice Merleau-Ponty

Carlos Eduardo Japiassú de Queiroz

Departamento de Letras Vernáculas/UFS

*A aquisição mais importante da fenomenologia foi ter unido  
o extremo subjetivismo ao extremo objetivismo*

Maurice Merleau-Ponty

A princípio, é conveniente discorrermos acerca da ascendência conceitual do espectro teórico que preponderará no pensamento filosófico do século XX com a denominação de “fenomenologia”.

Vinculada a uma ideia recorrente na filosofia – a da realidade como fenômeno, ou fenomênica –, a fenomenologia foi elaborada pelo filósofo alemão Edmund Husserl, cuja obra servirá de estofa para uma geração de pensadores que, redimensionando as ideias dele em várias direções, introduzirão reflexões ousadas e inovadoras ao cabedal filosófico majoritariamente aceito e autorizado até então. É o caso, por exemplo, das fenomenologias de Gaston Bachelard e de Maurice Merleau-Ponty.

Para penetrarmos na gênese intelectual da fenomenologia, faz-se mister uma breve incursão em alguns dilemas suscitados pela filosofia moderna.

O cartesianismo, ao supor o sujeito como “Eu duvidante”, recupera a possibilidade de conhecimento que se perfaz numa subjetividade ativamente cognoscente. O humano é dotado de uma condição que, se não é demiúrgica enquanto criação do inaudito, realiza-se como foco de luz, iluminando uma verdade preexistente. O homem pós-medieval poderá voltar o olhar para o mundo, concedendo-se uma relativa liberdade dos grilhões significativos das exegeses dos textos antigos. Tem-se, com Descartes, o início da dinâmica de ideias da metafísica idealista. A história do idealismo é, sem dúvida, uma história da tentativa abismal de se pensar o processo do conhecimento. E se é a consciência enquanto interioridade espiritual que realiza esse processo, dever-se-ia voltar toda a energia racional no intuito do seu entendimento. Desse modo, a consciência ora será o centro irradiador de uma verdade direcionada ao mundo, tendo em vista que, identificando-se com o próprio Deus, toma o sentido de uma mente transcendentemente espiritualizada; ora será esvaziada de qualquer densidade eidética, assumindo o simples papel de organizadora

das incertas impressões provenientes do exterior.<sup>1</sup> A crítica kantiana tentará, por sua vez, com um imenso poder conciliador, realizar uma síntese entre o paroxismo da metafísica racionalista e a postura cética, apegada à materialidade das coisas, as quais continuam inacessíveis ao homem, a não ser no cerne de uma relação empírico-instrumental. Kant aceitará, assim, a essencialidade das coisas do mundo, porém negará qualquer acesso a elas, acreditando que a essência delas, seu “em si”, estaria vedada à consciência. O homem só enfrentaria o suposto real exterior como um “para si”, não penetrando no *ser* das coisas, no *númeno* do real. As coisas só chegariam à consciência na qualidade de *fenômenos*, isto é, aparências das superfícies dos seres percebidos como tal pela mente. Por outro lado, Kant resgatará a metafísica racionalista ao atribuir à razão humana uma propriedade geral e universal que, aprioristicamente, filtraria a realidade – nos modos perceptivo e conceptivo – de uma única maneira, dirigindo os julgamentos, conclusões e atos do sujeito para um fim necessário e verdadeiro, guiados por uma espécie de metafísica teleológica. O sujeito, mais especificamente sua consciência, é novamente transcendentalizado, numa continuidade do idealismo-racionalista cartesiano.

A ideia do “fenômeno”<sup>2</sup> como aparência, em contraposição à verdade fixa do ser, do *númeno*, tal como se encontra em Platão e Kant, não corresponderia à pretendida por Edmund Husserl no contexto de sua fenomenologia. Nesta, o “fenômeno” expressaria não uma aparência, mas uma aparição, termo definido como “uma manifestação de sentido”. Nota-se que Husserl não aceitará a separação entre as noções de essência e aparência. Quando se descreve a fenomenologia como uma volta às coisas, ou ao conceito proposto por Husserl de *Lebenswelt* – o mundo das coisas da vida –, não se trataria de um ponto de vista empírico, de acreditar somente na experiência mundana dos objetos, negadora de qualquer essencialidade. Essa retomada das coisas não consistiria numa redução empírica do mundo à experiência, mas o lugar a partir do qual se tentaria atingir o *eidos* – a essência purificada de todos os acidentes, que só poderia ser objetivada pela investigação da consciência do sujeito. O mundo das coisas, segundo Husserl, não seria alcançado, ou apreendido, nas operações cognitivas e experimentais da atitude natural e/ou científica. Ele existiria, e isso é fundamental, originariamente na consciência como uma *intencionalidade*, pois, para a fenomenologia, toda consciência só pode ser vista como consciência de algo, *dirigida a alguma coisa*. Portanto, quando Husserl preconiza uma *epochê* – uma colocação entre parênteses do mundo –, ele não estará negando a existência do mundo das coisas, mas servindo-se de uma estratégia para suspender a tese de uma existência substanciada do mundo e, por conseguinte, a atitude natural da crença no mundo exterior. Com essa operação, essa “estratégia metodológica”, a qual chamou de redução fenomenológica, Husserl isola na consciência as suposições eidéticas, restando ao mundo apenas os fenômenos – o conjunto de tudo que, por não ter uma essencialidade, manifesta-se na consciência fenomenicamente. Poder-se-ia chegar à conclusão, e isso será discutido adiante, de que Husserl escamoteia, com a estratégia da *epochê*, um pressuposto idealista, pois, para ele, só a consciência *É*. Vemos, no entanto, que essa visão da consciência não demonstra, como em Descartes, um “*ego cogito puro*”. E este talvez seja o passo além dado por Husserl em relação a todo o pensamento idealista: a consciência não poderá, por nenhuma forma, ser entendida isoladamente (um ego que em sua solidão pensa); ela estará sempre ligada ao mundo exterior, neste caso como um “*ego cogito cogitatum*”. O pensamento não poderá, como ato, ser isolado do seu conteúdo pensado.

A noção de *intencionalidade*<sup>3</sup> é fundamental para esclarecer a teoria da consciência de Husserl. Quando declara que a consciência é sempre consciência de algo, ele quer dizer que ela está sempre visando a

1. Achamos, no entanto, forçada a posição de alguns tratados de filosofia em admitir uma simples oposição entre filosofias racionalistas e filosofias empiristas, formando dois grupos estanques. A nosso ver, a história do idealismo apresenta uma dinâmica que ora aproxima, ora distancia as matizações do pensamento de cada filósofo.
2. Na etimologia da palavra “fenômeno” nós encontramos o verbo grego *phainesthai* (aparecer) e o nome *phaenomenon* (o que aparece).
3. Noção que Husserl adotou de um de seus mentores, o filósofo Franz Brentano.

algo, que é sempre *intenção* de algo. Para melhor traduzir esse conceito, poderíamos entender seu significado como uma disposição do espírito que levaria a consciência em direção a algo. O ato pelo qual a consciência visa a alguma coisa Husserl denominou de *noese*, e o universo correspondentemente visado, de *noema*.

Quando a consciência realiza uma *noese*, um ato, com seu respectivo correlato, ela estará passando por um processo de vivência intencional desse correlato *noemático*, a qual frutificará um conteúdo intencional. O verbo “intencionar” enfatizará a associação entre as disposições afetivas e intelectuais do espírito e o universo dos objetos e dos signos, já estabelecidos significativamente na consciência, formando, nesta, um conteúdo e um modo representacional decorrente das diversas vivências intencionais. Não importará, para Husserl, se aos atos da consciência se relacionam objetos tidos como existentes ou não. Os correlatos poderão ser empíricos, correspondendo a uma realidade já aceita como tal, ou imaginários, decorrentes de uma combinação “extravagante” de elementos conhecidos. Nos dois casos, eles serão derivados de uma vivência<sup>4</sup> intencional da nossa consciência legitimada em sua “realidade fenomenal”, mesmo que a ela não corresponda uma realidade empírica. Tomando o exemplo do próprio Husserl, quando eu me represento o deus Júpiter, esse deus é um objeto presentificado imanentemente no ato da representação. Ele tem uma *existência mental*. Ele realmente existe para mim, mesmo que não exista coisificado no mundo exterior. Do mesmo modo, caso se tratasse de um dado real, isso não faria diferença, pois a vivência intencional pela qual passa a minha consciência ao representar um ser mitológico, ou um ser mundano, não suportaria qualquer tentativa de ser descrita analiticamente. Ela é puro ato fenomênico, um algo ativo que só podemos considerar como tendo uma “essência abstrata”, vazia, mas que em sua nulidade é total possibilidade de formar conteúdos e ideias.

É importante frisar que quando Husserl postula uma região essencial purificada, vinculada à consciência intencional, uma *demarché* que fará sua fenomenologia se voltar à problemática do idealismo metafísico, aquela só será alcançada no último estágio das diversas *epochês*. Num nível primeiro, o mundo não esconderia, como que “(sub)existindo” a ele, uma essencialidade. As essências das coisas seriam sempre significações atribuídas aos objetos quando visados de uma dada maneira pelos atos intencionais da consciência. Por exemplo, um cubo pode ser visado de modos diferentes: perceptivamente, geometricamente, imaginariamente. E cada um desses pares atos-correlatos (percepção – percebido, conceito – concebido, imaginação – imaginado) ocupará uma região eidética diferente, definindo um tipo essencial perfeitamente válido no momento de sua vivência intencional. Notamos, assim, que Husserl admite o mundo das coisas como lugar só concebível em sua *multiplicidade de perspectivas*, o qual só revelará sua potencial essencialidade à medida que é visado de um dado modo perspectivo pelo sujeito cognoscente. Ou seja, cada vez que o sujeito contempla o ambiente ao seu redor, cria uma unidade com ele carregada de um sentido imanente, impondo à singularidade do objeto uma idealidade que o sequestra parcialmente de sua invisibilidade transcendente – em Husserl, os termos essência e significado demonstram uma sinonímia. Nesse momento, impor-se-á maximamente o problema da constituição de sentido. O sujeito se torna a fonte de todas as significações, e sua consciência, como origem dos atos intencionais, se converte no espaço agenciador de uma fixação de sentido diante da infinidade caótica do mundo exterior.

Note-se que em Husserl a consciência como ego transcendentalizado, etapa final de uma crítica do conhecimento, só se estabelecerá após a operacionalidade das sucessivas *epochês*, redundando em uma final redução eidética. Antes desta, a consciência existe como imanente a si própria, tomando o sentido cartesiano de única instância *a priori* da qual é possível o conhecimento. Todo o resto aparece separado dela num nível de transcendência. Segundo ele, “o conhecimento intuitivo da *cogitatio* é imanente; o

---

4. O conceito de *Erlebnis* – vivência – utilizado por Husserl expressa a qualidade própria dos estados psíquicos como fenômenos da consciência por nós diretamente experimentados ou vividos.

conhecimento das ciências objetivas – ciências da natureza e ciências do espírito –, mas também, vindo de perto, o das ciências matemáticas, é transcendente” (1984, p. 23). O fenômeno intuitivo do conhecer, no qual a consciência se mostra inquestionável a si mesma, restringir-se-ia ao reconhecimento de sua própria existência, o “eu existo”. No entanto, não permitiria o acesso ao “fora de mim”, ensejando a questão posta pelo filósofo: “Como pode o fenômeno puro do conhecimento atingir algo que lhe não é imanente? Como pode o conhecimento (absolutamente dado em si mesmo) atingir algo que não se dá em si absolutamente? E como se pode compreender esse atingir?” (1984, p. 27).

Desse modo, apontaríamos na reflexão de Husserl um inescapável otimismo. Em outras palavras, o resultado alcançado após a redução eidética confundir-se-ia com a essência do objeto cogitado, conseguindo, assim, superar, ou mesmo penetrar, o fundamento transcendente dos fenômenos.

Nomes fundamentais da filosofia no decorrer do século XX gravitaram em torno da fenomenologia husserliana, adotando-a no corpo de suas preocupações filosóficas. Basta dizer que Martin Heidegger se considerava um discípulo de Husserl. Entre os seus mais fecundos leitores, encontramos a expressiva figura do filósofo Maurice Merleau-Ponty, na qual nos concentraremos agora.

De modo geral, diríamos que Merleau-Ponty partiu da solicitação problemática instaurada pela fenomenologia husserliana, mas no intuito de liberá-la de um certo sufocamento provocado pela insistência lógica de Husserl que o fará recair numa nova metafísica do sujeito. O filósofo francês tomará para si a visada de Husserl de uma dimensão originária da constituição de sentido pelo sujeito, centrando nesse fundamento seu esforço reflexivo.

No entanto, se a redução fenomenológica de Husserl assume um caráter metodológico de análise das condições em que, no interior da mente consciente, perfaz-se o processo constitutivo (as diversas modalidades eidéticas constitutivas do sentido), o pensamento de Merleau-Ponty se centrará na recondução da investigação fenomenológica para aquele âmbito da *Lebenswelt*, rejeitando sobremaneira a problemática transcendental. Para ele, seria impensável, como na *epochê* preconizada por Husserl, uma separação, mesmo estratégica, da relação do sujeito com o mundo, estabelecendo nessa relação um Eu transcendente, investigador de suas condições apodícticas.

Na redução fenomenológica, é descartada qualquer preocupação ontológica quanto à *quiddidade* do ser (seres). Os seres apareceriam como meros índices dos atos intencionais da subjetividade, os quais dependeriam, por seu caráter fenomênico, do espaço da *Lebenswelt* – a totalidade das vivências singulares existentes no além-consciência. O objetivo da análise eidética é fazer uma descrição das diversas formas e modalidades invariantes estruturadoras dos significados, que corresponderiam aos dados recebidos pelo sujeito. Sujeito este, vale salientar, despojado pela *epochê* de sua “*thesis* natural do mundo”. Tal análise visaria ao objeto em sua imanência, alijado de sua condição de ser existente – a condição de ser-á, ocupando um lugar no mundo exclusivamente dele. Nesse sentido, a investigação fenomenológica husserliana seguiria uma norma: “Não tirar proveito de nada que não possamos tornar essencialmente intuitivo na pura imanência da consciência” (Bonomi, 1976, p. 33).

Esse postulado reflete um claro ranço idealista, pois implica como objeto e resultado da metodologia genealógica de Husserl uma síntese final que expurga do universo percebido seu caráter de multiplicidade e de variação não redutível a uma tipicidade eidética.

Retomando a preocupação ontológica, principalmente em seu último livro inacabado, *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty repensará a estratégia metodológica da redução transcendental, a fim de trazer um novo horizonte compreensivo ao processo de constituição do sentido. Para ele, o “pôr-se o mundo” resultaria de uma relação calcada em estratos perceptivos que atuariam como substrato original sobre os quais se construiria o mundo das objetividades. Se a *Lebenswelt* evocada por Husserl perde sua força de sentido na ênfase da reflexão transcendental, Merleau-Ponty erguerá os olhos na direção desse mundo das coisas colocada em parênteses pela estratégia da *epochê*. E, pondo em xeque a tradição idealista, verificará que a *skepsis* – o axioma da dúvida preconizado por Descartes – só seria possível “perante o horizonte de uma certeza originária, a qual tacitamente abrange” (Bonomi, 1976, p. 24).

Empregará, como ponto de partida de seu pensamento, a noção de urdoxa, isto é, o solo primevo, pré-reflexivo, ao qual consagraremos uma “fé perceptiva”, uma crença, uma espécie de figuratividade perceptiva do mundo, que nos acompanhará vida afora. Uma relação fundante com a *Lebenswelt*, fincada no todo sensível, “na carne sensível do mundo”. O que ensinará a visão do sujeito atuando como corpo, um todo sensível existindo em anterioridade às possibilidades dubitantes centradas na consciência. A urdoxa, esse “há alguma coisa”, através do qual nos movimentamos positivamente, existiria como uma primariedade, refratária a toda redução imanentista calcada em padrões eidéticos – constitutivos passíveis de serem isolados na consciência.

É importante salientar que Merleau-Ponty não abandonará simplesmente a estratégia redutora. Ele a deslocará, usando-a não como uma tentativa de acesso à pura dimensão da consciência, mas com o objetivo de iluminar esse substrato originário,<sup>5</sup> em que a corporeidade, como “práxis intencional”, servirá de vínculo entre nós e as coisas. Desse modo, ele se apropriará da atitude transcendental de não desempenhar tarefas construtivas, exercendo apenas uma “descritividade”, no intuito de explicitar o *modus* operatório daquela intencionalidade.

A reflexão ontológica de Merleau-Ponty assume uma vertente caracteristicamente própria quando ele compara sua suposição unificante entre sujeito e mundo com a intermediação das noções de corporeidade e experiência sensível. A postura antipredicativa de uma indissociabilidade entre sujeito e objeto, relegando a ciência a um mero método operacional, foi uma preocupação paradigmática que Merleau-Ponty herdou e compartilhou com Husserl.<sup>6</sup> Assim, a visão merleau-pontyana do mundo não é a de um universo de objetos comportando-se como fatos isolados, fechados em si mesmos. A ideia de um mundo sensível é a de um mundo de tal maneira interligado que, no cerne da experiência sensível, mundo e sujeito se contêm reciprocamente, só podendo ser pensados como um único corpo (sujeito-objeto). Desse modo, o debruçar-se do sujeito num sobrevôo a pairar sobre o mundo necessariamente apresentaria resultado de caráter operativo, uma operação *a posteriori*, que analisaria o fluxo de sentido já anteriormente constituído pela consciência-mundo. Portanto, a ideia fulcral de corporeidade instaurada por Merleau-Ponty revelaria uma inadequação das categorias usuais de “sujeito” e “objeto”, bem como de “interioridade” e “exterioridade”. A adoção da ideia central de “corpo” ampliará e superará a obsessão idealista de uma mente racional, devolvendo ao humano sua prerrogativa de ser sensível, identificando-o radicalmente com a “carne sensível do mundo”. Corpo esse caracterizado não como pura sensibilidade, mas união entrelaçada entre consciência e sensibilidade, resultando num aparente paradoxo que o definirá como um consciente-sensível, na semântica original de Merleau-Ponty, “trama ou quiasma de um sensível e de um consciente”.

Observa-se que a introdução do termo “corpo” indica a passagem de um lugar abstrato, a mente-consciência pensada em seu privilégio de transcendência, para um complexo físico que em sua “carnalidade” se equiparará a essa trama carnal do mundo. A corporeidade será, antes de tudo, a instância de uma inerência física na qual sujeito e objeto estariam enxertados um no outro, unidos pelo movimento de uma sensibilidade compartilhada na origem de um único e mesmo solo-firmamento. É nessa espécie de zona pré-categorial que se dará o primeiro nível de contato do corpo com o circundante sensível, formador de uma experiência arquetípica do ser, em que se desenvolverá aquela fé perceptiva no mundo, tornando o nosso corpo o espaço sensível-consciente ocupante de um dos nós entretecidos na trama do mundo.

O nosso “eu” atuará como ser percebente a partir de uma dada situação, da qual emergirá o *todo*. Recorrendo às noções da gestalt,<sup>7</sup> diríamos que a figura *individuum* só se diferenciará desse todo inerte

5. Note-se que a intencionalidade associada à ideia de corporeidade deslocaria a atribuição do sujeito do verbo *pensar* ou *saber* para o verbo *poder*. Essa práxis intencional revela um “eu posso” em vez de um “eu penso” ou “eu sei”.

6. Principalmente no que Merleau-Ponty defende ser um “segundo” Husserl, voltado para uma problemática de tipo existencial.

7. Na introdução à fenomenologia da percepção, em que trata dos “prejuízos clássicos”, Merleau-Ponty recorrerá amplamente à teoria da forma – gestalt – para amparar, como veremos adiante, a ideia de um “campo fenomenal”.

quando se configurar como uma excrescência sobre um fundo. Tomando a forma de uma figura emergente, assumirá uma posição única no conjunto contrastante figura-fundo. Caracterizando-se por sua excessividade em relação ao todo, o ser adquirirá a marca do individual: não mais pertencerá ao *continuum* anterior, não podendo, pois, ser confundido com a totalidade; e, por não ser passível de divisão, pelo menos enquanto durar sua vital motricidade, não perderá sua potência de *individuum*.

No momento em que esse ser é percebido em sua individualidade, inicia-se nele sua vocação perceptiva. No ato de constituir o extrato exterior, ele se autoconstitui. É, portanto, no feito de se pôr no mundo como ser constituinte<sup>8</sup> que ele, antes ainda tacitamente implicado na multiplicidade do todo, torna-se *ser existente*, uma existencialidade na qual o momento de separação do natural ocorre como encarnação desse mesmo natural. Sendo carne da natureza-naturante, somos filhos, portando uma radical igualdade com a natureza, da qual somos e fazemos parte.

“Há um mundo”, frisa Merleau-Ponty no prefácio à fenomenologia da percepção, e, em oposição aos pressupostos de todo o pensamento filosófico de tradição clássica, nós não estamos fora dele; nós somos o mundo.

O mundo está posto diante de nós. Essa assertiva ensejaria a natural suposição de que estamos separados dele, cindidos pelos espaços supostamente ocultos, ao abrigo do alcance do limite de nosso campo retiniano. A atitude natural<sup>9</sup> de se relacionar com o mundo não o elegendo como tema reflexivo, portandonos, desse modo, indiferentes a ele, talvez nos deixe mais próximos da designação *Lebenswelt*, pois simplesmente fazemos parte dele, não necessitando pensá-lo. Tal pertencimento é o que possibilitaria o mais anterior dos fundamentos humanos, o que nos equivale a todos os outros seres: a condição dada de, a todo e qualquer momento, percebermos o mundo.

Da adoção da propriedade da percepção como fulcro de uma ontologia fenomenológica, como diz Gerd Bornheim, acerca da filosofia de Merleau-Ponty – “uma ontologia da finitude” – decorre a concepção de uma série de noções no âmbito do pensar filosófico. Estas, vazadas numa semântica inaugural, expressariam a inclinação, digamos, paradigmática desse filósofo em, afirmando a multiplicidade, ambicionar pensá-la analogicamente como unidade. Não uma síntese reflexiva em prol da criação de um sentido perfeito e último, cujo maior exemplo estaria na teleologia transcendental hegeliana, e sim como chave ontológica que permita pensar a vida em sua contínua e cotidiana<sup>10</sup> presença de imagens, sensações, sentimentos e ideias.

Portanto, para defender a indissociável proximidade dos elementos que compõem a *Lebenswelt*, Merleau-Ponty visará ao sujeito, lançando mão da noção de *corpo*, para assim encontrar uma imagem do universo como um todo interpenetrável. Notemos que a ênfase no termo “corpo”, com todas as decorrentes implicações de sua referencialidade, leva de imediato a um descentramento do lugar tomado pela mente-consciência como origem e foco das preocupações do pensamento filosófico, escolhendo, antes, o Corpo como centro dominante de nossas propriedades percipientes. Como consequência dessa tomada de posição, decorreria a primeira dicotomia com a qual Merleau-Ponty, em sua obra *Fenomenologia da percepção*, iniciará o questionamento do rumo tomado tanto pela reflexão filosófica como pela investigação científica. Nela se instalaria a separação entre uma mente pensante e um corpo sensível, entre racionalidade e sensibilidade. À instância racional se concederia uma qualidade de privilégio, o privilégio da razão, o qual teria o poder de tornar inteligível o caótico mundo das sensações exteriores percebidas pelos sentidos corporais. De modo que teríamos instâncias separadas por suas funções e pelos espaços que

8. Queremos nos referir, neste caso, a uma constituição de sentido pré-categorial, pois, à medida que percebe, o *ser* já constitui.

9. Generalização impensável em se tratando do variegado humano. Tentamos, entretanto, referir-nos ao conjunto maior de pessoas não preocupadas ou inclinadas às questões de cunho filosófico.

10. É lícito observar que Merleau-Ponty trata o cotidiano como uma das dimensões significativas do humano, ao lado da arte, da ciência, da religião, da filosofia.

ocupariam atuando não como polos opostos, mas complementares na possibilidade de um processo cognitivo. Essa complementaridade torna-se sem sentido pela própria compartimentação estabelecida, além de se situar no grande equívoco de identificar a mente racionalizante com o espírito humano como um todo, relegando, assim, o corpo sensível à mera função passiva de receptor dos fenômenos exteriores. O significado da noção de corpo, nesse caso, definir-se-ia pelo conjunto dos órgãos perceptivos, agindo como reflexos-transporte de um dado conteúdo informativo. A partir daí, por meio das faculdades concernentes à razão, a mente-consciência constituiria um sentido conceptivo último à inorganicidade do que foi apreendido pela percepção.

Demonstra-se, portanto, clara, a prevalência da mente-consciência, concebida como potência máxima do ser-espírito humano, identificada com a *ratio*, detentora dos poderes transcendentais de acesso a uma verdade de cunho absolutizante. Neste âmbito, um dos principais esforços propostos pela fenomenologia de Merleau-Ponty vem a ser o de desprezar a separação mente e corpo, adotando uma postura que tentará integrar as cindidas dimensões racionais e sensíveis do humano numa só instância denominada corpo. Nós não só percebemos com o corpo, como também pensamos com ele. Não *temos* simplesmente uma estrutura físico-corporal que percebe o mundo – o uso do verbo *ter* implicando um sujeito alijado de seu corpo, notando-o de uma posição superior –, nós somos um corpo. Tal reflexão traz à tona o surgimento de uma segunda dicotomia, também embutida, como veremos, nos preceitos do idealismo filosófico: a de uma diferença entre ser e pensar.

O ato de pensar, qualificado como racional, e com o qual achamos conseguir abarcar o universo, dominando os fenômenos que de outra maneira nos achariam com a sua incompreensibilidade, iria se confundir com a própria essência do ente humano – seu ser: o homem só é à medida que pensa. Neste sentido, requer-se salientar o pensamento estritamente racionalizante,<sup>11</sup> ou seja, o pensamento que só se define como tal se estruturado por uma lógica<sup>12</sup> racional inerente à consciência, que assumiria o ônus de considerar-se a expressão “o que é o homem”. Não existiria, portanto, nenhuma outra faculdade passível de suportar a consideração de essência fundante do humano.

Temos visto, desde Husserl, que a consciência seria, após todas as possíveis reduções eidéticas, a instância última e exclusiva, portadora da propriedade identitária do ser. No entanto, a própria fenomenologia husserliana associa a ela diferentes atos conscientes – noeses –, os quais teriam outra natureza que não a de uma modalização racional – apenas uma entre as possibilidades de intencionalidade da consciência. De maneira que esta não se confundiria com a mente racional – como quer o racionalismo –, ou pior, com o cérebro – como afirma a fisiologia científica; sendo anterior à dimensão racional, engloba-a, podendo assim até amplificar o pensamento racional pela contaminação com as outras potências geradas em nossa espontânea agregação com o mundo.

Antes de pensarmos o mundo, nós somos esse mundo, ou, ainda, “o mundo não é aquilo que eu penso, é aquilo que eu vivo”. “E nós o somos porque somos um corpo entre outros corpos no mundo, ou seja, heterogeneidade que necessita da superfície do todo para diferenciar-se, sempre figura sobre fundo” (Merleau-Ponty, 1994, p. 12).

Seria então impróprio filiar-mos a ideia de consciência ao aparecimento e desenvolvimento de um corpo como estrutura perceptiva ainda pré-categórica do mundo? E pensarmos que a percepção se daria pela intencionalidade do ato voluntário e natural com o qual nos dirigimos com todo o nosso ser – sentidos,

---

11. A antropologia filosófica quer mostrar a coerência do pensamento simbólico anteposto, em várias culturas, à primazia do pensamento racional.

12. Cria-se, assim, a imagem do mundo por um tipo de lógica. Esta se fundaria num princípio geral de conhecimento, o *logos*. Para Heráclito de Éfeso, este se daria como uma revelação do mundo, sua fórmula unificadora e proporcional de disposição das coisas. Uma regra de conduta, ou um princípio físico constituinte. Segundo ele, “os homens deveriam tentar compreender a coerência subjacente das coisas: ela está expressa no *logos* – fórmula ou ordenação comum a todos eles” (apud Kirk, Raven & Schofield, 1994, p. 12).

imaginação e consciência – ao mundo exterior como a nossa interioridade? Contudo, tal intenção só se efetiva pela condição primordial de desde sempre termos mantido um liame com o mundo. Um laço originário que permitirá o paradoxo fundamental de uma separação na unidade. A cisão eu-mundo se apresentaria, dessa maneira, como uma ilusão, criada pela concepção idealista do *cogito*, privilégio da razão como lócus transcendente de onde só, e somente só, conheceríamos o mundo. Se, por outro lado, aceitamos que a condição primeira de tudo e de todos é a de ser-estar-no-mundo, concluímos que o homem já viveria num conjunto significativo, o qual pressuporá a faculdade de juízo acerca do mundo. Desse modo, desde o indefinível<sup>13</sup> momento da geração do ser, este cogitará o mundo. A existência deixa assim de ser produto de uma mente pensante para, e isso é fundamental, assumir-se como facticidade do ser no mundo, ou seja, da mundanidade da experiência do indivíduo na e entre as coisas. Segundo Merleau-Ponty, “o verdadeiro cogito não define a existência do sujeito pelo pensamento que ele tem de existir, não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo, enfim, não substitui o próprio mundo pela significação do mundo” (1994, p. 9).

A existência não surge, como sedutoramente nos tenta convencer o idealismo, pela racionalização do sentido de existir, pois para tanto seria não apenas necessário como também incontestável o próprio fenômeno da existência. No uso do termo “fenômeno”, contrapor-se-á necessariamente a ideia de essência, e a partir dela recairemos nas implicações da história da filosofia como uma história da metafísica. No entanto, são justamente essas implicações que pautarão a base crítico-reflexiva do pensamento fenomenológico. Vejamos: concebendo a existência como acontecimento fenomênico, cai em deserto qualquer tentativa de imprimir a esta um caráter metafísico essencialista. Desfaz-se, assim, outra notória dicotomia, a de essência/fenômeno, e/ou essência/existência. Começaremos a pensar a essencialidade do que é o mundo, como o que nele acontece, o que nele aparece, enfim, o que nele existe.

A obsessão humana por uma inteligibilidade conceitual do que existe,<sup>14</sup> a busca por um sentido ideal, refletiria uma insatisfação crônica com a existência, a qual se inseriria, por sua vez, no universo das coisas e dos acontecimentos. Tal ânsia por uma unicidade e generalidade de sentido confirmador da perfeição de uma ideia fará com que os antigos gregos intentem a descoberta da *ousia*, ou *arché*, ou *apeíron*, a saber, a propriedade ou princípio que subjaz a tudo, alimentando a ordenação de um sentido, causa primeira. Essa tentativa de explicitação do mistério do real como síntese unificante verificar-se-ia como a melhor tradução para o termo “metafísica”, trazendo em seu bojo as grandes dualidades pelas quais se estabelece uma história da metafísica: o ser e o ente, o inteligível e o sensível, essência e existência, mente e corpo. A indagação ontológica acerca do ser, a qual Martin Heidegger acentua como a grande tarefa da filosofia, vem sendo respondida de diferentes formas ao longo da história, no que o pensador francês Jacques Derrida sustenta como uma série histórica de substituições de centros semânticos.<sup>15</sup> Sempre no encalce do *eidos*, que, como forma perfeitamente lógica, transcenderia a surpresa caótica da experiência do “mundo das coisas da vida”.

Tal ambição da metafísica para encontrar a essência das coisas, o ser dos entes, encerraria uma qualidade do próprio pensamento – ou da linguagem –, tendo em vista que esta o representa ou o cria. Contudo, o ato de pensar é um ato da existência e, como vimos dizendo, o homem não existe porque pode pensar a essencialidade das coisas, mas simplesmente porque é; porque é lançado ao mundo na condição de ser existente. E, acrescentamos, com o mesmo peso de existência de qualquer outro “fato existencial”, seja animado ou não. Se por exemplo pensamos com Heidegger, para ficarmos no âmbito de uma “ontologia

13. Momento indefinível se acatarmos nossa origem sob a égide de uma hereditariedade genética ou de um inconsciente coletivo.

14. Tal dualidade entre vida e inteligência é descrita da seguinte maneira pelo heterônimo pessoano Barão de Teive: “A conduta racional da vida é impossível [...]. Desde que existe inteligência, toda vida é impossível”. (apud Pessoa, 2006, p. 28).

15. Ver o ensaio “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas” (in Derrida, 1990).



existencial”, que o homem é o único ente que se (pré)ocupa com a morte, e assim toda tentativa de uma ontologia viria como resposta à angústia causada pelo sem-sentido de seu desaparecimento, elevaríamos o ser do homem – *Dasein* – a uma posição demiúrgica, visto que acha ele solucionar, num ilusório encontro com a verdade, a razão inerente à sua condição: um ser-para-a-morte. Como se os outros entes não se preocupassem com seus “desapareceres”, já que, sem exceção, todos fogem dela.<sup>16</sup> Outrossim, a concepção de Heidegger de um *Dasein*, uma conceituação genérica que abstrai a infundável tipologia do universo humano,<sup>17</sup> denota o ranço idealista de seu pensamento. Desta maneira, este refletiria, adotando a própria terminologia heideggeriana, um desprezo pela dimensão ôntica em favor da ontológica, criando um híbrido, a saber, “um existencialismo essencialista”.

Nesta mesma direção, se nos ativermos às palavras de Merleau-Ponty ao responder a seu autoquestionamento acerca do que é a fenomenologia, encontraremos nelas uma perfeita contradição. Ele diz: “A fenomenologia é o estudo das essências”, para logo após, como se contestasse a própria assertiva, declarar:

Mas a fenomenologia é também uma filosofia que *repõe* as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo senão a partir de sua facticidade [...]. É uma filosofia transcendental, mas é também uma filosofia para a qual o mundo já está sempre *ali*, antes da reflexão (1994, p. 1-2).

Ora, observamos que ele cria definições paradoxais, para então contemporizá-las, mas sem resolvê-las. Tal postura é típica do modo de raciocinar dele e a encontraremos no percurso de sua obra. Por outro lado, nela já veremos a perspectiva na qual se insere sua reflexão em contraponto à fenomenologia husserliana. A tomada de posição de Husserl de um “retorno às coisas mesmas” é traída pela direção que toma a redução eidética por ele preconizada. Será que ela teria a mesma índole da redução fenomenológica explicitada por Merleau-Ponty? Naquele a redução efetivada pela operação de uma *epochê* perseguiria “um ego transcendental, a unidade de um cogito que seria, na sua transcendência, fundamento” (Bornheim, 2001, p. 113). Dessa maneira, Husserl se propõe a isolar a *Lebenswelt*, adotada por ele próprio, para só então almejar atingir a consciência em estado puro, a dita imediaticidade da consciência. Não seria então absurdo dizer que a intencionalidade da consciência se voltaria inteiramente para ela, o que nos instalaria no melhor dos cartesianismos. Merleau-Ponty enfrentará a visada dilemática de Husserl quando, ao discorrer sobre a redução fenomenológica, enfatiza seu caráter de incompletude, dizendo que tal ferramenta metodológica incorreria justamente na verificação dos “fios intencionais” que nos ligam ao mundo. Eles se desvelariam na tomada de posição de um afastamento de nossos laços usuais e/ou instrumentais com a realidade. Porém o que estritamente define esses “fios intencionais” que não se verificam nem como consciência nem como mundo?<sup>18</sup> Questionamento que, como corolário, colocaria em xeque a própria pertinência operativa da *epochê*. Supor que se possa colocar o mundo em parênteses não seria pura abstração fantasiosa? A ligação intrínseca com o que há fora de nós, como vimos, é fundamento vital em todos os seres. Portanto, o recurso, diríamos, alegórico de um parêntese, se é válido numa operação formalizante – gramatical ou matemática –, destitui-se de valor na investigação de nossa condição-situação do mundo. Ora, se formos à origem grega do termo *epochê*, encontraremos o mesmo significado a

16. A morte talvez seja o tema que mais escape a qualquer prodigioso raciocínio, visto que é a única experiência sobre a qual não se pode refletir *a posteriori*, pois, no decreto do irremediável fim da existência, dá-se a impossibilidade do relato desta experiência.

17. A noção de *Dasein* não expressaria a história biográfica particularizada em seu estatuto existencial, em sua situação vivencial, antes dizendo do homem uma condição universal.

18. Neste caso, restar-se-ia visível apenas a lógica operativa instalada na consciência, mas não idêntica a ela, pois esvaziada das imagens do mundo, numa total ausência de conteúdo. Não veríamos nisso uma proximidade com o paradigma estruturalista de conceber tudo como conjunto de relações lógico-funcionais, cujos elementos isolados perderiam assim suas qualidades significativas?

partir do qual se esclarece o sentido operatório das reduções – eidética ou fenomenológica –, a saber, “a suspensão do assentimento”.<sup>19</sup> Ou seja, o descontingenciamento das nossas convicções-intelectuais e naturais-formativas, para, no momento de inclinarmos nosso olhar-pensar a realidade de algo, obtermos o distanciamento necessário para uma percepção-intelecção o mais fiel possível do fenômeno percebido. Se em Husserl o que chamamos de fidelidade tomaria a forma e o sentido de uma essência ideal, a qual, em última instância, estaria fixada na consciência (*noese*), desvinculada artificialmente de sua correspondência noemática, em Merleau-Ponty aparecerá o modo próprio de cada “corpo-ser” encaixar-se na multiplicidade das disposições do mundo. Desta maneira, ele consegue manter o liame sujeito e mundo, mostrando que a condição de propriedade do que é singular sempre estará em posição relacional ao conjunto do movimento que se perfaz no todo.

Será então que poderíamos tratar a fenomenologia de Merleau-Ponty como uma ontologia estrutural? Acreditamos que não. E encaminharíamos nossa explicação remetendo-nos novamente à ótica da desconstrução metafísica adotada por Jacques Derrida. A saber, o estruturalismo converteria na indiferença o saber representado pelos elementos particulares de um sistema, a estrutura relacional como um novo centro essencialista. Merleau-Ponty concederia ao singular um limite de espaço onde este poderia exercer a qualidade de um *sui generis*. Quer dizer, se nossa percepção e atuação no mundo é determinada pela condição do gênero/espécie, dentro desse limite se concederia, na interrelação com o outrem, um grau de liberdade para o que é do singular. Este se exerceria como tal ao imprimir no mundo uma marca única, derivada de uma fôrma-matricial exclusiva dele. A imagem de uma matriz formativa talvez nos ajude a esclarecer a imagem (concreto-abstrata) dos “fios intencionais”, já que nos remeteria ao espaço-tempo da infância, na qual seriam estabelecidos os canais conectivos pelos quais cada indivíduo desenvolveria uma maneira, um jeito, um estilo de se ligar ao mundo. Chegamos, assim, ao momento de fechar o círculo, retornando à tentativa de explicitar o método fenomenológico, com base em uma citação de Merleau-Ponty, a qual subscreverá a índole deste trabalho: “A fenomenologia se deixa praticar e reconhecer como movimento antes de ter chegado a uma inteira consciência filosófica” (1994, p. 2).

Observamos nesse trecho não uma definição fechada do que seja a fenomenologia para Merleau-Ponty, mas uma demarcação de suas prerrogativas epistemológicas. Num primeiro plano, fica claro que ela não se mostra como uma metodologia, mas antes como um método, pressupondo a presença de um sujeito com suas peculiaridades e mesmo idiosincrasias, com as quais investirá em um determinado território a ser conhecido, território esse que, ao permitir sua aparição aos olhos do sujeito, faz com que ele se reconheça no amálgama deste mesmo movimento: “É em nós mesmos que encontramos a unidade da fenomenologia e seu verdadeiro sentido” (1994, p. 2). Em segundo lugar, quando aponta um não-amadurecimento da fenomenologia como consciência filosófica, parece propor uma liberdade de averiguação do tema-objeto escolhido, a qual, pautada por um não-acabamento metodológico, permitiria um amplo espectro de possíveis abordagens. Estas iriam como se desvelando no movimento mesmo de descoberta do objeto, como na máxima dirigida ao poeta: “Poeta – el camiño non existe, el camiño se hace al camiñar”.

O recurso à palavra “movimento” nos faz lembrar a importância do termo na fenomenologia husserliana, para a qual a consciência não se mostra em forma de substância, conforme queria o cartesianismo, mas sempre como movimento para fora de si mesmo, como um deslizar em direção à exterioridade e também à interioridade, tomando o rumo da memória. Contudo, essa dinâmica não comporta fronteiras ou passagens demarcadas, pois a própria memória também se estabeleceria como exterioridade, não mediada pela percepção, mas no âmbito dos processos prodigiosos da imaginação. É preciso, então, ressal-

---

19. A suspensão do assentimento é a tese fundamental do pirronismo, tal como difundido por Pirrón de Élis. Ela seria necessária, visto que para o homem as coisas são inapreensíveis. A única atitude legítima, portanto, seria não julgá-las verdadeiras ou falsas, nem belas ou feias, nem boas ou más.

tar que o imaginar e/ou o ficcionar não ultrapassaria o limite da experiência individual, formada pelo universo da totalidade das imagens que observamos no decorrer da vida. Os processos criativos, estabelecendo-se como reorganização engrandecedora daquele universo, originar-se-iam, assim, da imensa experiência prévia aprendida no “percorrer das horas”.

Ao dizer que “devemos repor as essências na existência”, Merleau-Ponty aponta a tomada de posição de sua fenomenologia: a de que devemos perseverar na tentativa de uma volta ao território pré-categórico de percepção das coisas do mundo. Uma proposição que só lograria ter efeito numa reincursão ao território “perdido” da infância. Como se nos puséssemos a recuperar um certo espírito infantil ainda não devidamente pedagogizado, com o qual amiúde a criança se pega vivenciando a contemplação das coisas. Mas como fazê-lo na condição de sujeitos impregnados de uma ilusão da consciência plena do seu amadurecimento, qual um produto já fabricado? Não um contemplar em alheamento do que se vê e se percebe; ao contrário, um estado de atenção em intensidade, que permitiria ver a superfície das coisas em seus mais preciosos detalhes, em suas sutis filigranas. No adulto, a qualidade lúdica de se relacionar com o denominado “real”, um voltar-se para ele de forma despropositada, parece ter se diluído nos degraus de sua afirmação-confirmação identitária (sexualidade, responsabilidade e outras matur(idades)). É no adulto que pode advir a atitude filosófica da busca e concebimento das “essências”, pautada pela faculdade da consciência de fornecer um sentido lógico-sintético à existência. É dessa forma que intentamos pensar o subsumir das essências na existência; não o encolher das prerrogativas do juízo crítico-racional – absurdo que descambaria na maior das alienações obscurantistas –, mas um fecundar dessa criticidade pela veia do *sensível*, o qual terá sempre sua raiz fincada no terreno da infância.

A possibilidade do descentramento da firmeza racional traria no seu bojo a agudeza perceptiva necessária a um “abraço no mundo”; o reconhecimento da “multiplicidade perspectiva” de um espaço ainda preñado de uma ingenuidade intelectual na interação com o outrem; a constante admiração com a superfície, a textura, os detalhes; enfim, a plástica das composições do mundo. E, na esteira dos românticos, conclamaria não a uma suspensão de sua descrença, mas à fé perceptiva nele, remetendo-nos de volta à noção de urdoxa, cujo uso da palavra fé ensejaria um sentimento de sacralidade ao que percebemos como existente.

Neste momento, para desfazermos o risco de uma incoerência, faz-se necessária uma reflexão sobre a formulação de Merleau-Ponty de que, “para ver o mundo e apreendê-lo como paradoxo, é preciso romper nossa familiaridade com ele”. Dessa ruptura se originaria o “brotamento imotivado do mundo” (1994, p. 10). E se não é essa familiaridade que vimos tendo como postura? A explicação estaria na dualidade significativa do conceito originado pela semântica do que seja o “familiar”? O que quer apontar Merleau-Ponty é a automatização no contato com as coisas trazido por uma habitualidade que nos faz, pela própria proximidade delas, distanciadamente esquecidos. Processo oriundo justamente da passagem por nós indicada entre o ainda “verdor” da infância e o ser tragado pelas convenções, ocupações e anseios demandados pela “madureza”. Seríamos como que desterrados de um mundo no qual, na qualidade de “autistas não patológicos”, estávamos mimetizados para um mundo agora inteiramente ideologizado. Portanto, o uso que fazemos do termo “familiaridade” vem indicar a crença depositada no mundo, nutridos por um sentimento de apego a ele, e não, inversamente, pela ausência desse sentimento. Um apego concretizado na vitalidade com que entregamos nossos sentidos perceptivos ao “co-romper” do nascimento da forma das coisas, como se tudo aparecesse pela primeira vez.

É esse gosto de novidade das coisas e dos fatos aos poucos perdido por nossa habitualidade, com seus costumeiros usos, que o filósofo se propõe a recuperar quando fala num “brotamento imotivado do mundo”, ou ao nomear a expressão “deiscência da carne”.<sup>20</sup> Naturalmente, se falamos num movimento de

---

20. Remete-se aqui à qualidade dos frutos de se abrir, deixando assim cair as sementes, que fecundarão a terra.

recuperação é porque essa abertura teria lugar no contexto categórico da vida adulta, exigindo, para tanto, um rompimento com a estrita sedimentação lógico-pragmática da relação com as coisas. Relação esta cunhada num tempo sensório-motor e utilitário.

Neste momento, convém realizarmos uma visita à importantíssima noção advinda do formalismo russo, a de *ostrenenie*, o efeito de estranhamento que um determinado discurso provocaria no leitor a ponto de agudizar seus padrões perceptivos, sensibilizando-o no modo de captar sua cotidianidade, como sua memória. Esse fenômeno, por excelência característico dos recursos estéticos do texto poético-literário, provocaria no leitor um estado de comoção – uma mudança de estado –, despertando um conteúdo reflexivo antes desconhecido, causando um espanto (des)consolado nos processos autossignificativos de sua existência. Essa repercussão nos quadros de atribuição de sentido àquela possibilitaria um reencontro do sujeito com sua contingência experiencial, podendo, quiçá, resgatá-lo do horizonte concêntrico no qual avaramente transita. Nesse sentido, a noção de estranhamento como uma desfamiliarização na inter-relação com o outro, outrem, ou consigo mesmo, implicaria uma retomada da intensidade sensível-perceptível do ser, esquecida ou reprimida como um desvalor, com o fim de uma invasiva fertilidade ao mundo frio e esquemático do domínio de uma economia racional.

É importante observar que essa espécie de deslizar, ou deslize, da sensibilidade de um sujeito proporcionando um inesperado contato com sua intimidade poderia vir como efeito tanto da leitura de um texto vinculado a intenções estéticas ou propósitos filosóficos, como da relação espontaneamente necessária com o texto bruto da vida, no decurso das passagens e mudanças sofridas ao longo dela. No primeiro âmbito estaríamos diante do indivíduo-leitor, reinterpretando-se na troca estética e conteudística efetuada pela recepção do texto; no segundo, do indivíduo-vivente, ressignificando-se a partir do embate diário com o teatro-real da vida. Nesses dois âmbitos nos defrontaríamos com a força de um processo no qual o ser nota-se dessemelhante ao que tem sido, retomando e relendo o contexto das experiências passadas a partir de sua presente contingencialidade (o tempo presente expressando o momento paroxístico). O fato é que com a passagem do tempo nosso ser vai se tornando menos perceptivo e mais intelectivo – abriríamos exceção ao temperamento criativo do artista, que mantém sempre aflorada sua sensibilidade perceptiva. Atentemos assim para a primeira grande transição a que o tempo nos submete, a da transposição para a adolescência. Nela, a visibilidade “deiscente” do mundo é substituída pelo impulso ao idealismo amiúde representado pela crença voraz na abstração de uma ideia. Esta, insuflando o rigor de sua lógica interna, leva a uma cegueira para o que está fora do invisível espaço que a compõe. Surge, nesse momento, “a golpes de martelo”, o impulso para o utópico, o lugar inexistente, como a suplementar a perda da esplendorosa diversidade lúdica com que os rostos do mundo apareciam.

A introdução da noção de corpo viria como uma superação de toda problemática do cogito instaurada desde Descartes. Invertendo a fórmula cartesiana para um “sou, logo penso”, Merleau-Ponty conceberá o corpo não como suporte de uma consciência cogitante, mas como “corpo de um espírito pelo qual este pode ser espírito” (Chauí, 2002, p. 76), para, então, dirimir a separação corpo-cogito pela proposição de um corpo cognoscente. Dessa forma, por meio do corpo quiasmático<sup>21</sup> sensível-consciente, estabelece uma conjugação entre perceber e pensar, entre percebido e ideado.

A ideia do sujeito como corpo cognoscente operando uma consciência perceptiva visaria transpor, além do racionalismo essencialista do cogito, a contraparte refutadora deste, isto é, o empirismo objetivante. Assim, Merleau-Ponty diz: “Um e outro são incapazes de exprimir a maneira particular pela qual a consciência perceptiva constitui seu objeto. Ambos guardam distância a respeito da percepção, em lugar de aderir a ela” (1994, p. 53). Analisando a atenção como condição de uma percepção desperta – do contrário, nos encontraríamos no nível da percepção onírica –, observa como as duas polarizações conceituais da

---

21. Na acepção do termo quiasma teríamos, além do sentido de um entrecruzar-se, o de uma reversibilidade entre polos: avesso e direito, interior e exterior.

filosofia moderna não alcançam contemplar o mundo fenomênico. Se o subjetivismo racionalista conduz à ilusão de uma consciência que tudo constitui, concedendo a todos os objetos uma asséptica inteligibilidade, a atenção, por consequência, deixará de atentar o mundo para poder projetá-lo. Este já estará posto de antemão, a consciência se tornará assim “uma luz que não se diversifica com os objetos que ilumina” (1994, p. 55). Isso significa que o olhar ultrapassado pela racionalização nunca vai descobrir o que vê, pois já o sabe *a priori*.

No polo oposto, teríamos a formulação de uma crítica à consciência empirista, a qual, por seu turno, nada constitui. Esta, postulando as coisas externas como presenças objetivadas, centra-se na exterioridade, cindindo-a inteiramente do sujeito. Desta maneira, estaríamos diante de um sujeito esvaziado de sua subjetividade, pela ilusão de um mundo exterior existindo “em si”. Portanto, ao corpo percipiente só caberia a função de receber, por meio de estímulos reflexos, o conjunto de impressões provindas do exterior, estabelecendo um sujeito que, ao pensar, ignora-se completamente, anulando-se pelo poder medusante do pensamento objetivo. Ao supor o mundo como uma totalidade transparente de objetos atomizados, o empirismo esquecerá a experiência perceptiva em benefício do objeto percebido.

É a partir da crítica ao empirismo que Merleau-Ponty colocará entre aspas o termo sensação, inserindo-o no que conceituou como prejuízos clássicos da tradição filosófica. Ele parte do princípio de que no empirismo as sensações ou impressões recebidas, e não percebidas, requer salientar, dos objetos exteriores, perdem a qualidade do sensível, tornando-se idênticas, como clara presença, igualmente para todos. Desse modo, estaríamos penetrando no reino nosso conhecido da gélida imparcialidade da observação científica.

O método científico, instituindo a técnica como único ponto de vista aceitável de investigação da realidade, relega ao desprezo qualquer outra experiência acerca dela que não seja asseverada ou verificada por ele. Arroga-se, assim, o caráter de exclusivo senso de certeza a respeito do mundo, homogeneizando em via única as possibilidades de conhecimento, impondo às experiências individuais o estigma de ridículas heterodoxias. Merleau-Ponty traz à discussão o exemplo do sujeito que observa a Lua. É cabal que na percepção “ingênua” da Lua no zênite apareça maior que a Lua no horizonte. Tal certeza perceptiva se origina do contato existente desde sempre com o fenômeno. Contudo, se interpusermos entre nós e a Lua um instrumento, neste caso, um filtro cilíndrico, ela aparecerá com a mesma grandeza em ambos os momentos. Ou seja, interpondo entre o sujeito e o objeto uma técnica de observação instrumentalizada, a ciência contestará como falsa a ambivalência da observação a olho nu, afirmando, peremptória, sua certeza. Esta, originando-se do uso de uma tecnologia, será assim confirmada pela organização de uma linguagem simbólica de dominação-explicação da natureza, a matemática. Oriunda do esforço do pensamento lógico-racional, ela legitimará a investigação empírico-cientificista. Frisamos, no entanto, que o propósito da crítica fenomenológica não é desacreditar os vereditos da ciência, a qual, desde o renascimento, radicalizando-se no positivismo da segunda metade do século XIX, transformou-se no mito prometeico da era moderna. A intenção daquela estaria sim no resgate do mistério do mundo, suprimido pelo movimento de distanciamento do homem em relação ao mundo das coisas da vida. Como ressalta Marilena Chaui, enquanto “a filosofia começa por nos afastar de tudo quanto nos advenha do contato com as coisas”, a ciência afastará das próprias coisas “tudo quanto lhes advenha por seu contato conosco” (200, p. 134). Se o pensamento filosófico, após a tempestade nietzschiana, parece ter descido ao encontro do humano, a ciência continuará concedendo à crescente tecnocracia das sociedades modernas um direito divino. A extrapolação do espírito utilitário e instrumental do empirismo científico encerra ao ostracismo amplas potencialidades do humano que, se somadas àquele, contribuiriam para uma melhora nos padrões da existência, aliando assim o impulso de perpetuação da espécie à consciência conservacionista de um mundo valorizado no seu todo.

“A ciência manipula as coisas e renuncia a habilitá-las”, diz Merleau-Ponty em *O olho e o espírito* (2004, p. 85), privando o sujeito de um estreitamento com as coisas, fazendo com que as diversas propriedades dela, tais como luz, cor, profundidade, cheguem a nós regidas pelas certas medidas de suas instrumenta-

ções. Essa manipulação do mundo reduz sobremaneira a capacidade perceptiva que é preponderantemente “um si por inerência” (2004, p. 85). É por isso que em páginas anteriores fizemos um elogio ao mundo da infância, o qual seria, se não anterior, paralelo à cisão entre sujeito e objeto. Outrossim, o sentimento científico estaria impregnado de uma filosofia tanto empirista quanto racionalista na realização de uma transparência do mundo obtida por um pensamento desenraizado dos olhos do espírito. Nesta operação de assepsia do mundo, perde a chance de impregná-lo da visão vigorosa do “quiasma perceptivo”, que renovaria o entrelaço entre o eu e o outrem, dotando a(s) experiência(s) da vida de qualidade no limite do inominável e, portanto, refratárias a quaisquer predicacões instituídas com a auréola da pretensão da verdade, seja ela científica ou filosófica.

No intuito de superar os “prejuízos do mundo”, tangenciando assim uma reconciliação entre sujeito e objeto, Merleau-Ponty chega ao conceito de campo fenomenal. Este contemplaria uma hipótese pela qual as dicotomias se dirimiriam não por uma dialética que, numa solução de síntese, subsumisse os opostos, porém pela impossibilidade mesma da vislumbrada união. Uma dialética estática, que só assumiria seu sentido na semântica introduzida pelo termo “in(com)possibilidade”. É a formalização desse paradoxo composto que permitirá a ideia do campo fenomenal como imanência-transcendência da relação sujeito-objeto fundada na percepção. O fenômeno perceptivo “reintroduzido” no aquém do juízo conceitual e no além da impressão intrínseca faz com que o sujeito não seja “nem um pensador que nota uma qualidade, nem um meio inerte que seria afetado ou modificado por ela; mas uma *potência* que co-nasce em um certo meio de *existência*” (Merleau-Ponty, 1994, p. 285). Indivisão “entre senciente e sensível no seio de um corpo adamantino”. Desse modo, este imbricar-se expresso no conjunto ver-pensar o mundo só pode adquirir efeito se o universo do *sentir* voltar a ser um tema e uma preocupação para a filosofia.

### Referências bibliográficas

- BONOMI, Andréa. *Fenomenologia e estruturalismo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e finitude*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- CHAUÍ, Marilena. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1990.
- DAMON SANTOS MOUTINO, Luiz. *Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty*. São Paulo: Editora Unesp, 2006.
- GILES, Thomas Ranson. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: E.P.U., 1989.
- HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1984.
- KIRK, G. F.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, N. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- \_\_\_\_\_. *O olho e o espírito*. São Paulo: Cosac e Naify, 2004.
- \_\_\_\_\_. *A natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Conversas-1948*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- PESSOA, Fernando. *Barão de Teive: a educação do estóico*. São Paulo: A Girafa Editora, 2006.
- STEGMULLER, Wolfgang. *A filosofia contemporânea (Vol. 1)*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 1977.