

# Merleau-Ponty: Para além das filosofias das certezas

*Merleau-Ponty: Beyond the philosophies of certainties*

DOI: *Foi-se com os bilhões em isenções fiscais do estado do Rio às grandes empresas*

Dr. Eberth Eleuterio dos Santos  
ebertsam@yahoo.com.br

Universidade Federal de Campina Grande

Neste artigo propomos tecer algumas breves considerações sobre determinados elementos de central relevância para o pensamento filosófico contemporâneo, em especial para o pensamento fenomenológico de Merleau-Ponty. Destacamos, de início, o termo *facticidade* por entendermos ser aquele que pode servir como fio condutor para nosso estudo e, assim, nos dirigir mais facilmente para o cerne daquilo que o autor da *Fenomenologia da Percepção* concebia por *mundo, percepção, consciência e fenômeno*. Deste modo, esperamos contribuir para a compreensão de uma pequena parte desse pensamento que deixou sua assinatura, na filosofia do século XX, como desmistificador da metafísica tradicional, principalmente aquela que toma a forma da filosofia cartesiana e pós-cartesiana. Neste processo de desmistificação da metafísica tradicional, a posição fenomenológica opera buscando a completa ressignificação de seus conceitos fundamentais, tais como os de essência, existência, sujeito e objeto. Essa ressignificação, por sua vez, implica e está implicada em uma reflexão que nos transporta para longe da imediata aceitação de uma visão técnica e científica de mundo que aparece, em nossa vida cotidiana, como a forma acabada da filosofia moderna.

**PALAVRAS-CHAVE** Fenomenologia. Facticidade. Percepção. Ontologia

In this paper, we propose to delineate some brief considerations about selected elements of central relevance for contemporary philosophical thought, especially for the phenomenological thought of Merleau-Ponty. At the outset, we detach the term *facticity*. We understand this concept as a guiding thread for our examination, that can drive us more easily to the core of what the author of the *Phenomenology of Perception* had conceived by the words world, *perception*, *consciousness* and *phenomenon*. We hope, in this way, help to clarify a little bit this thought that left its mark in the philosophy of the twentieth century as demystifier of traditional metaphysics, especially that had taken the form of cartesian and post-cartesian philosophy. In this process of demystification, the phenomenological approach works seeking a complete re-signification of fundamental metaphysics concepts, such as essence, existence, subject and object. In turn, this re-signification implies, and is implicated, in a meditation that transports us away from the immediate acceptance of a technical and scientific worldview that appears, in our everyday life, as a finished form of modern philosophy.

**KEYWORDS** Phenomenology. Facticity. Perception. Ontology

## Introdução

“*O que é fenomenologia?*”, é com esta pergunta provocadoramente direta que Merleau-Ponty abre o prefácio da *Fenomenologia da Percepção* (1945/1999). Neste momento da publicação de sua obra mais conhecida ainda há, segundo ele, boas razões para essa questão ser evocada quase meio século após as primeiras reflexões de Husserl. Essa questão revela uma das principais características desse *movimento filosófico*: sua perene abertura. Sinalizando assim para o apelo sempre presente da pergunta, Merleau-Ponty expõe o essencial inacabamento da fenomenologia, seu estado de constante construção, sua saudável incompletude. É devido a sua perene jovialidade, digamos assim, que a interrogação envolvendo a *fenomenologia* repercutiu naquela ocasião e nos dias de hoje, igualmente, instiga-nos a refletir com a mesma intensidade. Exatamente como só uma pergunta que se mantém essencialmente aberta e viva poderia fazê-lo.

Gostaríamos aqui de nos ater a alguns poucos aspectos da resposta oferecida naquela ocasião por Merleau-Ponty para, mesmo que de maneira um tanto sumária, avançarmos rumo ao seu pensamento mais maduro, que ficou revelado em muitos de seus apontamentos posteriores e que não foram publicados em vida, estamos falando principalmente da obra inacabada *O visível e o invisível* (1984). O primeiro destes elementos se manifesta através do termo *facticidade* que, como tantos outros termos-chave, foi grafado com aspas pelo autor para abalizar, justamente, o zelo redobrado que se deve ter ao tentar se apropriar de seu sentido.

A palavra *facticidade* aparece logo no início do prefácio da *Fenomenologia da Percepção*, imediatamente após à belamente vaga afirmação “A fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir essências (...). Mas a fenomenologia é também uma filosofia que *repõe* as essências na existência (...)”<sup>1</sup>. Não obstante o caráter preliminar desta definição, talvez ainda resida em nós algum traço de inquietação com o fácil concílio, nela, das palavras *essência* e *existência*. O uso do termo *facticidade* revela, contudo, que este concílio não é assim tão imediato como a definição quer dar a entender. *Facticidade* se apresenta, então, como necessário neologismo que visa repensar, a um só tempo, o caráter das palavras *essência* e *existência*, no sentido de evitar a bem conhecida polarização entre elas. Ao mesmo tempo, *facticidade* aparece justamente para delimitar o que seja o horizonte de ação (reflexão) fenomenológica (filosófica), a saber: a reinserção da essência na existência e o refletir sobre estes conceitos de uma maneira que não gere a exclusão

<sup>1</sup> Merleau-Ponty, 1999, p.1. (destaque nosso)

recíproca de seus significados. Assim, o uso dessa terminologia encontra plena justificativa, na medida em que quase todo vocabulário filosófico utilizado até então *pensa* através de significados ainda enraizados no quadro conceitual da tradição metafísica que se erigiu assumindo, como premissa fundamental, essa exclusão por meio do pensamento que assevera a transcendência do *Ser*.

Assim, a expressão *facticidade* busca uma resolução para o ilusório afastamento entre essência e existência. Trata-se de uma polarização aparente, pois existe somente segundo as bases oferecidas pelo pensamento que faz um dos polos servir de pressuposto ontológico para o outro, constituindo-se como aquilo que Merleau-Ponty designa também como *filosofias da reflexão*, justamente por buscarem fundar o percebido, o real, o mundo, o imediato, no rincão inexpugnável de seu reflexo assegurado e, por isso, tranquilizador: a representação do objeto.

Buscar a essência na existência ou, melhor dizendo, *reconduzir* a essência à existência, indica o que podemos entender por *facticidade*: dissolução da sempre vigente antecendência do conceito de substância na metafísica clássica e, com ele, de todos os conceitos correlatos e derivados que acabaram culminando, na modernidade, no pensamento filosófico/técnico/científico que traz, em seu âmago, a díade conceitual sujeito-objeto, ou consciência-representação. O resultado mais imediatamente evidente da maturação deste par conceitual é o afastamento recíproco das noções de homem e mundo, a relativização do conceito de natureza pelo de cálculo, culminando em um mundo onde as certezas se encontram firmemente asseguradas em bases ontológicas firmes que nem por isso, no entanto, estão completamente cientes de si mesmas.

Os resultados teóricos e práticos deste afastamento se irradiam em todos níveis dos saberes, percorrendo as ciências humanas e as da natureza. Na filosofia este afastamento é percebido como uma espécie de autodissolução. Isto quer dizer que a filosofia se mostra cada vez mais centrada em si mesma e separada do mundo cotidiano. Ela se torna cada vez mais técnica; esvaziada daquilo que historicamente foi sua fonte de pesquisa mais inspiradora, não conseguindo, assim, dar nenhum novo passo nas discussões da ordem da natureza, da ética e da metafísica, senão em termos acadêmicos que nada afetam a sociedade como um todo. A filosofia se fecha em círculos cada vez mais restritos, aqueles dos especialistas cada vez mais surdos aos conhecimentos de outras áreas, voltados apenas para os ecos de suas próprias vozes, constituindo a si mesmos como o seu único auditório.

É em meio a esse cenário de cisão interna e externa do pensamento filosófico que a pergunta sobre fenomenologia foi colocada por Merleau-Ponty em 1945 e que, ainda hoje, se faz bastante pertinente. Pois ela nos oferece a

chance de refletir sobre o próprio pensamento moderno e sobre tudo aquilo que, a partir daí, passou a ser pensado e realizado através das noções de mundo e de sujeito. Mas a pergunta também é provocadora, pois imediatamente se reconhece como questão crítica que põe na berlinda a tradição metafísica como um pensamento historicamente marcado, a ser denunciado, conscientizado e superado. De que maneira? Reconsiderando e ressignificando o par conceitual sujeito-objeto e seus derivados.

Refletir fenomenologicamente sobre os conceitos de mundo ou de sujeito só é factível quando realizado num único movimento de reavaliação dessa polarização. Essa reavaliação passa necessariamente pela compreensão da noção de *mundo dado*, um mundo que “já está sempre ‘ali’”<sup>2</sup>. Por sua vez, esta ponderação sobre um *mundo dado* determina a tarefa de uma ressignificação da acepção moderna de mundo. Na *Fenomenologia da Percepção* isto ainda quer dizer que *uma consciência* deve ser tomada como veículo de significação do conceito de mundo sem que isso redunde, de maneira muito clara, numa precedência ontológica da consciência sobre o mundo. Em outras palavras, sujeito e mundo devem ser entendidos como conceitos co-dependentes. O que Merleau-Ponty pretende, neste momento de seu pensamento, é racionalizá-los sem esvaziá-los um do outro, sem torná-los abstrações isoladas. Ele pretende se distanciar o máximo possível dos conceitos de mundo e de sujeito como conceitos estanques, fechados em si mesmos, como o resultado de uma *reflexão* que não se exerceu até o fim, isto é, que se mostrou incapaz de entendê-los em sua inteireza e complementaridade, a saber, como *facticidade*.

## O mundo como fenômeno para um sujeito

*Facticidade* aponta para a *essência do fato*, ou para o *fato como essência*. Trata-se aqui de um sentido de difícil apreensão, pois exige a *res-situação*, a ressignificação diacrítica<sup>3</sup>, dos conceitos e do pensamento da tradição filosófica

2 *ibidem*, p.1.

3 No sentido apontado por Saussure para sua teoria dos significados e que foi assimilado por Merleau-Ponty para apontar as relações intrínsecas entre a língua e a sua análise fenomenológica. “La langue s’apprend et, en ce sens, on est bien obligé d’aller des parties au tout. Le tout qui est premier dans Saussure, ce ne peut être le tout explicite et articulé de la langue complète, tel que l’enregistrent les grammaires et les dictionnaires. Il n’a pas davantage en vue une totalité logique comme celle d’un système philosophique dont tous les éléments peuvent (en principe) être deduits d’une seule idée. Puisqu’il est justement en train de refuser aux signes tout autre sens que ‘diacritique’, il ne peut fonder la langue sur un système d’idées positives. L’unité dont il parle est une unité de coexistence, comme celle des éléments d’une voûte qui s’épaulent l’un l’autre. Dans un ensemble de ce genre, les parties apprises de la langue valent emblée comme

e científica. A noção de *mundo*, por exemplo, deve ser entendida por meio da expressão *mundo que já está sempre ali*. Este, por sua vez, não é o mundo-objeto (objetivo/objetificante) da filosofia e da ciência moderna, nem o mundo idealizado como *cosmo* ou *cosmovisão*, internamente organizado, como a partir de um ponto de vista mítico-teleológico. Para a fenomenologia, essas concepções de mundo se *esquecem* e se afastam da ordem do *fenômeno: mundo para alguém*, mundo intencional, mundo prenhe de significações, *mundo percebido* que perfaz um estado ontológico originário. Este alerta tenciona nos precaver de insistir na reflexão que faz do fenômeno do *mundo* um subproduto de uma unidade transcendental qualquer, cartesiana ou kantiana, tomando o conceito como um *em si*.

Este aviso também nos acautela de repisar as pegadas daqueles que fizeram da linguagem uma coleção de signos e significações que, por definição, está necessariamente aquém ou além do mundo das coisas, constituindo um domínio puro, totalmente afastado do fenomênico, a esfera do simbólico, cujo fim é o de servir como mero instrumento para um pensamento que, por sua vez, só pode ser entendido como unidade imediatamente dada e completa<sup>4</sup>. Ao invés disso, *o mundo que já está sempre ali* é justamente aquele que não pressupõe nenhuma unidade transcendental com prioridade ontológica, consignadora do real e que, através de uma espécie de acesso privilegiado ao campo do simbólico, codifica e decodifica o mundo, perfazendo a linguagem para, somente assim, o sujeito poder dele se apropriar com total segurança (*certitudo*). Neste caso, a linguagem se torna uma espécie de *cálculo sobre representações* que produz, como resultado, um mundo assegurado e indiferente ao imponderável. Tudo o que não puder ser submetido a este *cálculo* deve ser considerado como erro, falha, ilusão ou loucura.

Segundo Merleau-Ponty, o *mundo que já está sempre ali* é, acima de tudo, *existente e falante*, ainda que o silêncio seja a sua voz muda, uma vez que sua imponderabilidade transparece, justamente, como aquilo que ultrapassa as fronteiras das formas canônicas de expressão<sup>5</sup>. Mas é também um mundo no qual podemos reencontrar, por meio dos símbolos, as essências dadas silenciosamente “na consciência originária”<sup>6</sup> e, sem as quais, ele nada seria para nós. Contudo, este reencontro entre sujeito e mundo, através da linguagem, implica também, reciprocamente, em um afastamento mútuo, já que somente em meio à diferença é possível a semelhança e já que a identidade plena só é possível

---

tout et les progrès se feront moins par addition et juxtaposition que par la articulation interne d'une fonction déjà complète à sa manière. Ver também Merleau-Ponty, 1984 (Nota de trabalho: *Percepção e linguagem*), p.199.

4 Cf. Merleau-Ponty, 2012, p. 29 e seguintes.

5 Cf. Ibidem, p. 29.

6 Merleau-Ponty, 1999, p.12.

sob a condição da mútua ignorância<sup>7</sup>. Ao mesmo tempo, desde que nos encontramos, originariamente, por demais próximos do fenômeno do mundo, se faz necessário certo afastamento para que possamos impetrar mais do que uma fé perceptiva, pura significação ingênua, do mundo: significação sem conceito. Somente por meio de um afastamento é possível o reencontro com o mundo. Segundo Merleau-Ponty, esse reencontro com o mundo passa por um esforço de *reflexão transcendental consciente de si*. Uma reflexão que

(...) não se retira do mundo em direção à unidade da consciência enquanto fundamento do mundo; ela toma distância para ver brotar as transcendências, ela distende os fios intencionais que nos ligam ao mundo para fazê-los aparecer, ela só é consciência do mundo porque o revela como estranho e paradoxal<sup>8</sup>.

O mundo como fenômeno é, então, o horizonte de significações, nem sempre consistentes, em meio ao qual o indivíduo se orienta, selecionando para si aquelas que se colocam no interior do campo de força intencional gerado por suas ações. Nesse sentido, o mundo é *aquilo que já está sempre ali*, pois se dá como imediatamente significativo ao sujeito, uma vez que ele se constitui ao mesmo tempo em que constitui o mundo por meio de suas ações. O que quer dizer que o *mundo que está sempre ali* é, desde sempre, um mundo significativo e que, somente de maneira ingênua, pode ser tratado como um mundo-objeto, inerte, neutro, originariamente sem significado que passivamente espera pelo trabalho de significação da consciência e da linguagem sobre ele. Ao invés disso, a consciência é, justamente, o afloramento desse mundo como espetáculo que se organiza de uma maneira ou de outra. Isto é, a consciência é o próprio conjunto de significações que se organizam em conceitos, mas é também, ao mesmo tempo, este arcabouço de significações antepredicativas, diz Merleau-Ponty, que fala silenciosamente, fazendo o mundo aparecer como pré-objetivo à consciência, ou seja, sem que este mundo a ela se anteponha como extrínseco, como o *outro do ser*: como mero objeto.

Mundo e consciência devem ser entendidos, então, como conceitos indissociáveis. O mundo é, sim, *aquilo que já está sempre ali*, mas isto só é inteligível se este *aquilo* e este *ali* já se mostrarem significativos. E todo significado pressupõe um *para mim* que, por sua vez, não implica em um núcleo pensante,

7 Cf. Merleau-Ponty, 2012, p.142.

8 Merleau-Ponty, 1999, p.10.

um ego, mas em um ponto focal no qual, vez ou outra, se concentram as significações que constituem o *mundo antepredicativo*, o *mundo pré-objetivo*. Podemos entender este *mundo* como o espaço fértil de possibilidades para o brotar da consciência e, ao mesmo tempo, como aquilo que é fecundado por ela. É esta ideia que não se submete, ou não se reduz, ao conceito moderno de sujeito.

Assim, na *Fenomenologia da percepção*, a consciência não é um conceito subordinado ao de sujeito no sentido moderno, como uma espécie de atributo exclusivo de um substrato privilegiado e desencarnado. A consciência também não pode ser entendida apenas como essência da subjetividade, ela não constitui o núcleo do sujeito; isto é, como aquilo que essencialmente o anima por meio de movimentos subterrâneos, podendo ser vislumbrada apenas *de fora*, indiretamente, pelos resultados que afloram na *crosta* do sujeito, seu corpo, através daquilo que a psicologia passou a chamar de *comportamento*. A consciência é o próprio *mundo* e o próprio *corpo*. *Mundo* e *corpo* que são, por sua vez, a condição originária do conceito de sujeito fenomenológico e da qual ele se vale para refletir-se e reconhecer-se enquanto age e reflete.

Em outras palavras, o sujeito dota de significado o mundo e a si mesmo, na medida em que possui corpo e na medida em que *exerce* seu corpo no mundo, tateando e alargando, assim, o campo de possibilidades de ações e de significações. A dimensão da consciência é dada pela força e pelo alcance das ações do sujeito no mundo. A consciência é também o próprio escopo das ações do sujeito na medida em que, agindo, cria um determinado espaço de possibilidades significativas, no qual é capaz de transitar com relativa *segurança*. Por sua vez, o mundo de cada um se dá na razão direta de suas ações, de suas *decisões*, podendo, assim, variar em grandeza como espaço de possibilidades ou, o que dá no mesmo, como espaço de significados. Esse mundo e essa consciência serão ditos tanto mais racionais, ou racionalizados, quanto mais precisamente disjuntas forem as escolhas realizadas neste espaço de possibilidades, pautadas em significações igualmente disjuntas.

### O mundo como razão narcísica

O mundo da racionalidade é o mundo das distinções, da precisão das significações, é o mundo da classificação e da categorização, é o mundo das fronteiras conceituais bem definidas, cada vez mais impermeáveis e refratárias entre si, cada vez mais mutuamente disjuntas e exclusivas, cada vez mais autônomas e suficientes; em suma, é o mundo dos valores discretos, das positiv-

dades exclusivas, no qual habitam apenas as certezas fundadas no princípio de identidade. O princípio que rege as significações em um mundo perfeitamente racional será sempre o de necessidade, a relação vigente neste princípio é o de identidade e o da contradição. Deste modo, em um mundo perfeitamente racional dois conceitos estarão, de maneira necessária, ou inseparavelmente ligados um ao outro ou absolutamente separados entre si, no primeiro caso são idênticos e, por isso, indistintos, perfazendo apenas um conceito; no segundo caso são contraditórios e, por isso, são ditos dois e não um. Todos os casos em que uma das duas situações acima não seja verificável serão tratados como ausência de determinação, como uma espécie de miopia da razão, *vagueza*, a ser superada pelo emprego dos métodos de asseguramento lógico-científicos já estabelecidos. Esta situação é denominada no mundo perfeitamente racional como um caso, maior ou menor, de ignorância. Tratar-se-ia, então, de buscar explicitar os elos conceituais que ligam estes conceitos aparentemente separados ou, ao contrário, mostrar a sua total impossibilidade, isto é, seu afastamento definitivo, o vácuo conceitual entre eles. De um modo ou de outro, o resultado é assimilá-los ao reino das certezas na forma da identidade ou da contradição.

A matemática é a expressão do conhecimento onde esse princípio e essa relação se mostram da maneira mais rigorosa. Desde a geometria grega, passando pela geometria analítica, pelo Cálculo em suas primeiras configurações, até chegar às teorias de conjuntos do século XX, ela tem se mostrado eficiente em suprimir o imponderável indicado pelos conceitos de *incomensurável* e de *infinito*. Mesmo lá onde o *contínuo* é assumido como objeto de investigação matemática, como nas teorias sobre os números irracionais, este recebe um tratamento discreto. E todo trabalho matemático se concentrou em dar uma forma precisa a este elemento que, em sua origem, radica o incerto, o impreciso, o irracional, a ausência de razão ou de medida, assegurando-o, assim, como representação, como conceito. Assegurá-lo quer dizer: determiná-lo como representação segundo o princípio de identidade, isto é, como unidade.

Por sua vez, a Física moderna e contemporânea ficou consagrada pelo rigor matemático e pela demonstração dos objetos e das relações cuja *existência* fica, então, *garantida* por este mesmo rigor. Assim, ela partilha do mesmo objetivo da matemática indicado acima. Constata-se, quase como um truísmo, que o *mundo mecânico* da física clássica seja, simplesmente, a aplicação das relações e determinações matemáticas, ao antigo conceito grego de Natureza. Este passa a figurar como uma projeção fantástica, fantasmagórica, de um mundo matemático, perfeitamente racional. Esta projeção serve, então, como modelo, colocando-se lado a lado ao mundo, determinando, assim, seus múltiplos aspectos.

Passamos, então, a enxergar o fenômeno por meio dos modelos oferecidos pela Física e pela Matemática. Nos tornamos, então, completamente alheios a qualquer outra maneira de apreensão da natureza que não seja pelas *representações asseguradas* oferecidas pela razão como identidade ou como contradição.

Nesse sentido, o mundo completamente racional, o mundo das *certezas finais*, permanece, nos dias de hoje, como herança da filosofia e da ciência moderna. Um mundo completamente decifrado, quantificado, onde o incomensurável se mostra como um conceito absolutamente superado, onde as lacunas lógicas, matemáticas e causais deixarão para sempre de serem cogitadas. Um mundo finito, pois dado completamente à razão e assegurado por ela, desde que todas as suas possibilidades foram efetivamente computadas. De tal sorte que não reste, assim, mais nada de imprevisto, de imprevisível, de misterioso, de lacunar, de não assegurado e, por isso, não seguro. Assim, este é o mundo onde a razão transita em completa tranquilidade, uma vez que este mundo não passa de sua representação, como sua projeção narcísica.

O trabalho da razão, na sua configuração mais ingênua, que se mostra quase que completamente na filosofia e na ciência moderna, é o de procurar o reflexo de seus princípios naquilo que ela denominou como *regularidades da natureza*. Seu esforço é o de polir o mundo, no afã de eliminar completamente as suas arestas, até que sua superfície se torne perfeitamente adequada, como em um espelho, para que a razão se admire de sua própria completude e continue ignorando, assim, a sua própria ignorância.

### O mundo como percepção

Afirmamos anteriormente que a ação/reflexão e o próprio sujeito consciente de suas razões e sensações estão, simultaneamente, imersos em um mundo que se constitui como doador de significação para ambos, devendo então ser tomado como o resultado direto dessa imersão ativa do *corpo* nesse campo de significações que se alarga ou que se contrai na medida mesma da força intencional que nele atua. Merleau-Ponty afirma que este *mundo* se dá antes da reflexão, é pré-reflexivo, se mostrando como *presença inalienável*<sup>9</sup>. Esta *presença* desde sempre dada, originária, só pode ser entendida como *percepção*.

O que se almeja aqui pelo termo *percepção* não pode ser alcançado por meio do conceito moderno de *sensação*, uma vez que este carrega consigo toda a bagagem teórica associada à ideia de um núcleo funcional cognitivo, seja na

<sup>9</sup> Ibidem, p.1.

forma de um substrato metafísico, seja na de um substrato biológico. Qualquer que seja o caso, nos encontramos diante de uma concepção funcional de percepção, na qual operam causalmente os conceitos de sujeito e objeto. Isto é, estamos sempre diante de uma forma ou outra de *aparelho* que exhibe um sentido completamente dado e fechado sobre si mesmo, a saber: funcionalidade perceptual-cognitiva, isto é, de operador de relações pré-estabelecidas, delimitando assim os conceitos de *dado sensorial*, de *conteúdo perceptual* e de *receptor*. Este *aparelho* deve, portanto, obedecer a *lógica* de todo mecanismo, devendo ser entendido como sistema fechado sobre si mesmo, finito, ontologicamente determinado como ser. Neste sentido, é preciso isolá-lo de tudo aquilo que escapa de seus limites bem definidos, para concebê-lo em sua pureza de *mehané* (*μηχανή*)<sup>10</sup>.

Para apreender o sentido de percepção em sua idealização mecânica, como sensação pura que se dá a um *aparelho*, necessitamos conceber sua funcionalidade como igualmente pura, abstraindo-se de seu efetivo funcionamento e isolando-a de seu conteúdo perceptivo, do mesmo modo como um anatomista aspira compreender a funcionalidade do olho por meio da cuidadosa dissecação de suas partes e pela inserção de princípios funcionais como o de arco-reflexo ou o de estímulo<sup>11</sup>. O conteúdo perceptivo é denominado, então, como impressão sensorial. Algo que, em princípio, deve ser distinto do próprio *aparelho*, mas que, paradoxalmente, não pode ter lugar em qualquer *lugar* fora dele. A primeira coisa que devemos notar é que este conceito de impressão sensorial remete, por sua vez, ao de *dado sensível* o que, novamente, coloca-nos diante da clivagem sujeito-objeto. Neste caso, o objeto é sempre encarado como um conteúdo inerte da percepção não importando, em princípio, que este objeto seja o próprio corpo. Devemos notar, em seguida, que isto nos remete imediatamente a uma espécie de atomismo perceptual, o que é consistente com o fato de o atomismo animar grande parte da metafísica e da ciência moderna. Ainda que a Física do século XX tenha exposto todas as condições para se afastar do atomismo clássico e moderno<sup>12</sup>, ele ainda vigora em seus bastidores como uma espécie de prejuízo metafísico inalienável.

A pergunta que se coloca agora é: como devemos entender esse átomo perceptual? Apoiando-se, em parte, nos resultados da *Gestalttheorie*<sup>13</sup>, Merleau-Ponty denuncia a problematidade de se tentar encontrar tal unidade. Se-

10 Sobre o conceito de máquina associado ao plano de sujeito e de psiquismo cf. LOPARIC 2005.

11 Cf., por exemplo, Merleau-Ponty 2006, onde o autor trata do assunto de maneira bastante detalhada.

12 Cf., por exemplo, Krause e Bueno, 2010; Krause e Arenhart 2012; 2013.

13 Ibidem, p.27.

gundo ele, ao invés dela deveríamos nos valer do conceito de “campo” para, justamente, escapar do prejuízo ontológico atomista vigente na filosofia e na ciência, decorrente do antigo conceito moderno de ser e de suas múltiplas facetas, como a de unidade ou a de átomo perceptual, incompatíveis para a adequada compreensão fenomenológica da percepção. O *campo*, diferentemente do átomo, não possui fronteiras bem definidas, não é redutível ao conceito de unidade. A ele diz respeito, tão somente, a ideia de *diferença*, heterogeneidade originária, que é apreendida através da estrutura figura-fundo.

A ideia de campo perceptual traz em seu cerne a de heterogeneidade, sem qual nenhuma percepção seria possível. É importante que se diga, contudo, que essa diferenciação originária inerente ao conceito de *campo* não é algo que transcenda à própria percepção. A percepção é, na verdade, a própria experiência dessa diferenciação que constitui o *campo*, é a própria constatação de seus elementos: a *figura* e o *fundo*. Mas com isso não queremos dizer que esses *elementos de campo* possam ser isolados um do outro, isto é, que possam ser tomados (percebidos) independentemente um do outro, pois, deste modo, recairíamos no modelo ontológico que os presumiria como *átomos perceptuais*, com precedência ontológica sobre o ato de perceber, o que redundaria na concepção clássica de percepção como sensação. O que Merleau-Ponty pretende pela resignificação do conceito de percepção por meio da ideia de *campo* é fazer valer uma compreensão na qual não existe *figura* sem que um *fundo* delimite seus contornos e, ao mesmo tempo, não podemos conceber qualquer *fundo* sem que uma *figura* o caracterize como espécie de *ausência* que constitui, ao mesmo tempo, uma positividade sobre a qual a figura transparece como seu *outro lado*, seu *avesso*. Por sua vez, é quase uma escolha arbitrária determinar, a cada vez, o que deve receber o nome de *fundo* e de *figura*, como quando notamos sobre uma superfície branca a figura de duas faces que quase se tocam pelos lábios, estando separadas por um estreito e sinuoso fundo negro, ou, em outro momento, a de uma taça negra sobre um fundo branco.

O “algo” perceptivo está sempre no meio de outra coisa, ele sempre faz parte de um “campo”. Uma superfície verdadeiramente homogênea, não oferecendo *nada para se perceber*, não pode ser dada a *nenhuma percepção*. Somente a estrutura da percepção efetiva pode ensinar-nos o que é perceber. Portanto, a pura impressão não apenas é inencontrável, mas imperceptível e portanto impensável como momento da percepção.<sup>14</sup>

14 Merleau-Ponty, 1999, p.24 (destaques do autor)

E é exatamente dentro desse paradigma ontológico que as chamadas ilusões de ótica são, por exemplo, utilizadas quase sempre para apontar para os limites funcionais do aparelho perceptual. Contudo, estes mesmos paradoxos poderiam, igualmente, acusar os limites da própria ontologia vigente na ótica e na psicologia: a do objeto como unidade autônoma e a do sujeito como exclusivo operador cognitivo. A estrada que se estreita ao se aproximar do horizonte, ou a ilusão de Müller-Lyer, apontariam, segundo a ontologia do objeto, para uma situação limite da percepção, aqui entendida como sensação visual ou como impressão sensorial. Nestes casos, essa situação limite aparece na forma de uma falha lógica, como espécie de *paradoxo sensorial*, e, portanto, como uma falha do *aparelho*, uma vez que o mundo, como imagem reflexa da razão, não pode ser a origem dessas supostas *falhas*. A estrada efetivamente percebida é mais estreita ao se aproximar do horizonte e, ao mesmo tempo, *não é*, já que se trata da mesma estrada que vemos próxima de nós. A estrada *em si mesma* não é nem mais estreita nem mais larga. Perguntar-se-ia se a *estrada em si mesma é* em algum sentido. Seja como for, a *estrada em si mesma* não significa a *estrada percebida* e, neste sentido, *não é*, senão apenas como conceito produzido pela ontologia clássica das filosofias da reflexão.

A consequência do confronto entre a percepção efetiva da estrada e sua abstração como representação de objeto é que as dimensões percebidas *são* e *não são* em nosso campo visual. Proferimos o juízo de que estamos, então, diante de uma ilusão. Mas, para tanto, é necessário que se introduza uma escala, extrínseca à própria percepção do objeto e que determine, como unidade de medida objetiva, a estrada e as dimensões como seres autônomos entre si e assentados em algum lugar para além da própria percepção, isto é, como passíveis de mensuração objetiva. Ao dotar esses objetos de medida, de número, afasta-se o *paradoxo perceptual*, ajuizando-o como limite cognitivo ou fisiológico do aparelho perceptual. Afirmamos, então, que a sensação que oferece um objeto simultaneamente mais estreito *e* mais largo, ou simultaneamente mais curto *e* mais longo, se apresenta como ilusão, como erro, como engano, pois o ser-objeto é tomado como autônomo graças à objetividade do número que garante a sua identidade como unidade e, assim, não permitindo que ele *seja* e *não-seja* em si mesmo. O paradoxo ontológico é visto como o limite funcional do *aparelho* perceptual, uma vez que o real dado como ser-objeto o transcende completamente e se lhe impõe de maneira irrefutável e irrecusável. O paradoxo deve ser, portanto, explicado como falha e esta, por sua vez, deve ser alocada no sujeito e não no objeto que, por si mesmo, não é um conceito compatível com esse predicado. Em suma, aqui vigora desde sempre, como princípios inabaláveis e dados de

uma única vez, os do terceiro excluído e da não-contradição, como princípios inalienáveis ao ser; de tal sorte que a estrada não pode *ser*, nela mesma, a um só tempo, estreita e larga, nem *ser* algo que nem é estreito e nem largo; o mesmo, *mutatis mutandis*, se aplicando aos segmentos de reta da ilusão de Müller-Lyer:

O campo visual é este meio singular no qual as noções contraditórias se entrecruzam porque os objetos — as retas de Müller-Lyer — não estão postos ali no terreno do ser, em que uma comparação seria possível, mas são apreendidos cada um em seu contexto particular, como se não pertencessem ao mesmo universo.<sup>15</sup>

E mais adiante conclui,

Na ilusão de Müller-Lyer, uma das linhas deixa de ser igual à outra sem tornar-se “desigual”: ela se torna “outra”, o que significa dizer que uma linha objetiva isolada e a mesma linha considerada em uma figura deixam de ser, para a percepção, “a mesma”. Ela só é identificável nessas duas funções para uma percepção analítica que não é natural. Da mesma forma, o percebido comporta lacunas que não são simples “impercepções”. Posso, pela visão ou pelo toque, conhecer um cristal como um corpo “regular”, sem ter, nem mesmo tacitamente, contado os seus lados; posso estar familiarizado com uma fisionomia sem nunca ter percebido, por ela mesma, a cor dos olhos. A teoria da sensação, que compõe todo saber com qualidades determinadas, nos constrói objetos limpos de todo equívoco, puros, absolutos, que são antes o ideal do conhecimento do que seus temas efetivos; ela só se adapta à superestrutura tardia da consciência.<sup>16</sup>

De modo que o conceito de percepção na fenomenologia de Merleau-Ponty não traz consigo o prejuízo realista que assume uma forma ou outra de contato direto e puro com o *ser* das coisas. Ao mesmo tempo, não faz do mundo um substrato ideal, espelho narcísico, para a razão e seus princípios. O

<sup>15</sup> Ibidem, p.27.

<sup>16</sup> ibidem, p.33.

que quer dizer que o fenômeno sensorial, a percepção, não se deixa determinar por princípios lógicos. O resultado mais imediato é que o *paradoxo sensorial* não poder ser ajuizado como *falha*, como *limite*, como *ilusão* ou como *loucura*. Por outro lado, é importante frisar que a mesma crítica aqui realizada à visão científica e metafísica moderna, também se aplica, nos mesmos termos, a qualquer concepção pretensamente antagônica a elas, como as visões espiritualistas, místicas, irracionistas, subjetivistas que, cada uma a sua maneira, acastelam-se na insuficiência ou na inadequação do instrumental racional para todos os fenômenos que, segundo elas, seriam essencialmente dependentes de uma análise que, invariavelmente, passa pela introspecção.

Segundo os defensores da análise introspectiva dos fenômenos da percepção, estes se assentariam na intimidade e na individualidade do sujeito, apresentando-se, portanto, como incomensuráveis quaisquer que sejam os parâmetros objetivos que possam ser oferecidos. Merleau-Ponty é categórico ao afirmar que esta posição padece da mesma fragilidade da visão científica ou *objetivista* moderna, qual seja, ambas fazem repousar seus argumentos na díade sujeito-objeto. Assim, a defesa da introspecção e do ponto de vista exclusivista da individualidade e da subjetividade como alternativa à análise ingênua da razão científica objetivista – ingênua, uma vez que não se dá conta que nomeia e trata como condição para análise aquilo que é também, a um só tempo, o próprio condicionado<sup>17</sup> pela pesquisa – não pode ser cogitada como uma alternativa viável. Uma vez que, ao se refugiar na subjetividade como instância última de aferição dos fatos, esta alternativa se torna, à sua própria revelia, uma inadequada defensora de um mundo portador de uma objetividade impossível, já que os *fatos* e os *objetos* por ela defendidos existem e são acessíveis, exclusivamente, ao indivíduo capaz de observá-los e, por este motivo, estes objetos se apresentam na forma de um *contradictio in adjecto*. O problema aqui não está tanto em ferir as regras da razão, pois isto é quase um ponto de partida inevitável para os defensores da introspecção. O problema, neste caso, está em não se dar conta desta situação de princípio. Trata-se aqui de uma espécie de *inconsciência de ponto de partida*, cuja consequência é quase sempre a produção de infundáveis discursos ambivalentes, dando a impressão de serem capazes de transitar livremente entre a racionalidade e a irracionalidade.

Os discursos apologéticos da introspecção postulam a ontologia do sujeito no lugar da ontologia do objeto sem se darem conta de que são visões co-dependentes. Aqui o conceito de sujeito acaba funcionando de maneira similar ao conceito de objeto. Como um tipo especial de objeto. Como *objeto fundante*. Exatamente por isso, estes discursos não conseguem esquivar-se da lógica vi-

17 Cf. Merleau-Ponty, 1984, p.32.

gente no discurso que postula a ontologia do objeto. Em outras palavras, o discurso da ontologia do sujeito luta para conferir objetividade ao *campo da subjetividade*. Com este intuito, o discurso da ontologia do sujeito é forçado a funcionar de forma análoga ao discurso da ontologia do objeto. Vemos então se amontoarem expressões tais como as de *mundo da interioridade*, de *objetos espirituais*, de *espaços psíquicos*, de *forças afetivas*, de *energia emocional*, etc. Estas expressões buscam seu significado por analogia aos conceitos do discurso da ontologia do objeto, tentando explicitar o *domínio puro* do sujeito, em outras palavras, o *domínio objetivo do sujeito*. A oposição ao discurso objetivista que a ontologia do sujeito aparenta projetar por meio dessas analogias se mostra tão convincente em algumas situações que o próprio discurso científico objetivista se esforça por rejeitá-la, classificando-a como pseudociência, ou como uma forma ou outra de misticismo, também sem se darem conta de que essa postura subjetivista reforça o discurso da ontologia do objeto.

Por fim, a posição da ontologia do sujeito, mesmo considerada isoladamente de sua suposta antagonista, a ontologia do objeto, é incompatível com o conceito fenomenológico de *mundo que já está sempre ali*, já que ela funda a percepção na introspecção o que, por sua vez, nos conduz a entendê-la como um *fato da consciência* que, por si só, faz dessa unidade metafísica uma condição para o mundo percebido. Este se torna *mundo para um sujeito*, de modo que o sujeito tem, assim, afirmada sua precedência ontológica. De maneira símile à ontologia do objeto, a ontologia do sujeito não explica a percepção, mas a toma como argumento para a postulação de certa prioridade ontológica, neste caso a do sujeito. O que quer dizer que ambas as posições tomam a percepção para fundarem, ora o objeto ora o sujeito como condições para a percepção. Em resumo, em nenhum dos casos se observa uma explicação da percepção nela mesma, mas sempre a postulação de certa precedência ontológica como sua *condição*.

### **Conclusão: a ontologia da percepção**

A fenomenologia de Merleau-Ponty é a possibilidade de superação das filosofias da reflexão. Sua proposta de uma ontologia da percepção pretende instalar-se para além ou para aquém da ontologia do sujeito e da ontologia do objeto, uma vez que, ao final, estas redundam na mesma pretensão de um pensamento de *sobrevoos* sobre o mundo. Ambas pretendem obter a constatação final do mundo como uma dessas duas alternativas exclusivas que culminam, invariavelmente, num ponto de vista parcial e, por isso mesmo, ingênuo, insuficiente, artificial. Este é o projeto ontológico de Merleau-Ponty: buscar a

superação desta clivagem ancestral oferecida pelas filosofias da reflexão, seja quando assumem a forma das filosofias da consciência, seja em suas conformações naturalistas, ensejando o pensamento científico-objetivista. Ambas nos oferecem o Ser como um dos pólos desta clivagem matriz: matéria/espírito, natureza/consciência, sujeito/objeto, ideia/ideado, em si/para si, eu/outro. Ambas se mostram insensíveis ao paradoxo de um mundo dado que, no entanto, só é assegurado como real, isto é, garantido como certo e seguro, quando reconstituído pelo esforço da reflexão e do cálculo. Em suma, o paradoxo de um mundo a um só tempo dado à razão e recriado por ela: o mundo da representação. Paradoxo resolvido, em geral, escolhendo-se uma modulação conveniente e, por isso, convincente, entre os pólos acima sem notar que esta modulação acarreta na perda do próprio mundo.

Mas para onde pode nos conduzir a superação dessa polarização? Ela é de fato possível? Estas são dúvidas que Merleau-Ponty aponta, mas que também indicam a impossibilidade de a filosofia continuar instalada no seio de um ponto de vista qualificado por ele mesmo como dogmático:

Não sabemos nem o que é essa ordem e essa concordância do mundo às quais assim nos entregamos, nem, portanto, no que a empresa resultará, nem mesmo se é verdadeiramente possível. Mas a escolha é entre ela e um dogmatismo da reflexão, cujo ponto de chegada conhecemos em demasia, porquanto a filosofia termina no momento em que o dogmatismo começa, e, precisamente por essa razão, não nos deixa compreender a nossa própria obscuridade.<sup>18</sup>

A superação do dogmatismo da reflexão começa já na própria constatação de que também nos é factível pensar em termos de uma ontologia na qual a percepção é entendida como ato originário; isto é, ato através do qual é realizada a experiência do Ser do mundo. Esta experiência originária do Ser do mundo, por sua vez, pode ser expressa como ato criador. Neste momento, o momento instituinte, tanto o filósofo, como o poeta, como o pintor, se encontram e se equivalem, pois encarnam o tecido do mundo, isto é, conformam o Ser do mundo segundo as experiências criadoras que dele são capazes de perfazer. Isto quer dizer que não existe uma realidade prévia ao ato instituinte, seja na forma da matéria seja na forma do espírito, à qual teríamos algum tipo de acesso assegurado do real. Como se, ao filósofo, restasse apenas oferecer a tradução

<sup>18</sup> Merleau-Ponty, 1984, p.47.

racional do real por meio de seus pensamentos e noemas; ao poeta, restasse tão somente circunscrevê-la por meio de seus versos; ao pintor, capturá-la e adorná-la com cores e formas através de suas pinceladas.

Isto quer dizer que não existe um texto prévio do mundo esperando sua leitura e tradução em múltiplas línguas. Não existe um Ser precedente ao Ser percebido. A experiência do Ser é o ato instituinte do Ser. O filósofo, o poeta, o pintor, expressam o mundo ao criá-lo e, assim, vivem na própria carne, que é sua ao mesmo tempo em que é do mundo<sup>19</sup>, dolorosa ou prazerosamente, o paradoxo da presença e da ausência simultâneas do mundo. Presença que abriga, em si, essa íntima ausência a qual o pensador e o artista anseiam re-*presentar* por meio de seu trabalho instituinte e significador. Esses atores sempre se esforçam por garantir a presença daquilo que insiste em se esquivar como ausência, que é justamente este intervalo entre os visíveis, intervalo este que perfaz a condição de possibilidade para a própria *presença*, para o *percebido*. Não há como falar em *presença* sem que haja sempre esta, igualmente originária, *ausência*, inesgotável por qualquer esforço de *presentificação*; isto é, uma ausência sem a qual nada poderia emergir como presença.

O trabalho do filósofo, do poeta, do pintor, é expressar sua própria experiência do Ser do mundo. Essa experiência é, por sua vez, a percepção do mundo como *figura* sobre um *fundo*: a diferença originária. Do mesmo modo como não é possível falar em percepção sem que uma *figura* se faça visível contra um *fundo*, também não é possível falar de expressão ou de significação do mundo, quaisquer que elas sejam, sem um *fundo* de inexpressão, de infabilidade, que silenciosamente as faz falar. A *figura* é justamente isto que se mostra como atualidade visível, é aquilo que é dotado de significado pelo trabalho intencional, aquilo que é compreendido, que é adquirido como certo, que é manifesto pela *percepção*.

Por sua vez, o *fundo* é aquilo que permanece mudo à margem da *figura*; é aquilo que a ultrapassa, sem deixar de tocá-la, como seu limite impensável. O *fundo* é o inexprimível, o *inapreendido*, o incerto, o impreciso, o informe, o não imediatamente apoderado. Tratar-se-ia daquilo que não pode ter qualquer significado atual, mas apenas potencial. Então, por meio de algum *novo* ato significador, tudo se inverte. Repentinamente, por meio de algum ato instituinte diverso, passamos a enxergar o *fundo* como *figura*. Este é o momento criador, no qual novos significados aparecem por força de um ato intencional. O mesmo ato que, contudo, faz com que percamos de vista a antiga *figura* que, imediatamente, se transforma em *fundo* atualmente inexpressivo. Intelectualmente sabemos que, há pouco, ela esteve presente, mas que agora não possui força signi-

19 Cf. Ibidem, p.225-227. (Nota de trabalho: *Carne do mundo, Carne do corpo, Ser*).

ficativa. Não há percebemos mais de todo, senão como obscuro traço em nossa memória, como algo atualmente sem significado e expressão, pois uma nova *figura* se impõe com imenso poder, tomando de assalto toda nossa atenção.

A antiga *figura* se torna inatual, não a conseguimos qualificar senão como homogeneidade neutra, passiva, inerte, vazia etc, por oposição à *positividade* da nova figura que se constituiu em nossa percepção. O Ser como ato perceptivo é, portanto, esta oposição e diferenciação originárias. Não há o Ser como pura positividade originária, assim como também não há o não-Ser como sua alternativa negativa. Não há como entender o Ser da percepção senão sob um fundo que, ao mesmo tempo, não pode ser tratado como mera negatividade.

Não-Ser: expressão que geralmente utilizamos para tentar sanar a *ausência* que todo Ser originariamente comporta e, sem a qual, não se tornaria objeto de expressão e significação, uma vez que é justamente este *vazio* que anseia ganhar expressão na forma do ato perceptivo ou, o que resulta no mesmo, por meio do ato significativo que não deixa de ser também um ato criativo. O Ser é aqui entendido, então, como presentificação dessa permanente *ausência* que, antes, era apenas intuída. O que é apresentado foi uma vez *ausência*, mas o preço desta presentificação é o tornar *ausente* as antigas formas significativas.

Assim, o ato criador de todo aquele que intui novas significações, o ato da percepção, é também um ato de simultaneamente tornar ausentes os antigos significados. É um ato que institui uma nova linguagem ao mesmo tempo em que revoga os direitos da antiga. Mas também é um trabalho infinito<sup>20</sup>, inesgotável em si mesmo, uma vez que para algo se tornar Ser, ser *percebido*, ganhar significado, algo também deve permanecer *ausente*, inexpresso, como fundo de imanência que anseia por novas formas expressivas. Como um sorvedouro infinito para o qual nunca bastam as obras. A toda obra criada, a toda percepção de mundo, se impõe um novo fundo de imanência como sua condição primeira de possibilidade, sem o qual a nova forma expressiva não *seria*, não teria vez, não teria se tornado percepção.

Assim, não há como falar do Ser da percepção senão como alternância de papéis dessa presença e dessa ausência. O Ser depende de ambas as situações que, para falar diretamente, são ontologicamente inseparáveis. Se aqui falamos em presença e em ausência, isso não implica numa distinção polar como na metafísica clássica, mas numa característica ambivalente própria do ato perceptivo. É que essa ontologia não se subtrai ao paradoxo do real tomado como simultaneamente visível e invisível, como expresso e inexpresso a um só tempo, perfazendo caminhos que conduzem de um lado a outro do abismo infinito de possibilidades que chamamos de mundo.

<sup>20</sup> Para o sentido de infinito, cf. Merleau-Ponty, 1984, p.166. (Nota de trabalho: *Ser e infinito*).

KRAUSE, Décio & BUENO, Otávio. “Ontological issues in quantum theory”, *Manuscrito: Rev. Int. Fil.*, Campinas, v. 33, n. 1, pp. 269-283, jan.-jun. 2010.

KRAUSE, Décio & ARENHART, “Jonas Rafael Becker. Indistinguibilidade, não reflexividade, ontologia e física quântica”. *Scientia studia*, São Paulo, v. 10, n. 1, p. 41-69, 2012.

\_\_\_\_\_. “Perspectivismo na filosofia da ciência: um estudo de caso na física quântica.” *Scientia studia*, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 159-83, 2013.

LOPARIC, Zeljko. “A máquina no homem”. In: *Freud na filosofia brasileira*. Org. Leopoldo Fulgêncio & Richard Theisen Simanke. São Paulo: Editora Escuta. p.239-255.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *A estrutura do comportamento*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *A prosa do mundo*. Trad. Paulo Neves, São Paulo: Cosac Naify, 2012.

\_\_\_\_\_. “Le langage indirect et les voix du silence”. In: *Signes*. Éditions Gallimard, 2014. p.63-135.

\_\_\_\_\_. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora. São Paulo: Editora Perspectiva, 1984.