

EM BUSCA DO SENTIDO ORIGINÁRIO: A REFLEXÃO FUNDACIONAL EM MAURICE MERLEAU-PONTY

Um dos temas recorrentes da fenomenologia pós-husserliana de recorte existencial e também da hermenêutica pós-fenomenológica prende-se com a crítica às chamadas filosofias da consciência da Modernidade.

Quer se trate do *cogito* cartesiano, da subjectividade transcendental kantiana ou do Sujeito Absoluto hegeliano, o que no fundo está em causa é o estatuto da racionalidade inerente a um tal sujeito e ao objecto que com ele se prende. É o estatuto do real, o sentido do ser, a ontologia e a metafísica modernas que estão em crise, por falta de originareidade, de fundacionalidade. A chamada *crise de fundamentos* que então se despoleta relaciona-se, *mutatis mutandis*, com a grave omissão da experiência do pensamento como acto inaugural, ou, se se quiser, com o acto de ser do pensar. É à lógica do sentido inerente à experiência do eu como abertura ao mundo que deverá atender-se, encetando-se, a partir dela, um conjunto de *epochés*, consideradas ainda mais radicais do que as que Husserl operou. Da relação com o mundo irrompe o sentido originário que permitirá aferir o estatuto do racional. É ao auroral sentido do sentir que deverá remontar-se, se se pretender assumir a verdadeira atitude filosófica.

A analítica existencial do *Dasein* em *Ser e Tempo* propõe-se como um esforço de compreensão desta originareidade do sentido profundo do pensar e do ser – do estar a ser – que a superficialidade do preconceito racional-objectual ocultou: quer na hipótese idealista de contemplação por determinação ou concreção de predicados exibidos dialéctico-processualmente (Hegel); quer na hipótese idealista de apercepção transcendental de um sujeito que constrói o mundo como teoria científica do objecto (Kant); quer ainda na hipótese realista-naturalista de um Universo como somatório de entidades evocadoras de uma plenitude entitativa, de maior ou menor pendor substancialista, cujo reverso é o nada, como vazio de ser.

Mas não será na desconstrução heideggeriana da Metafísica tradicional que nos iremos deter, pese embora a sua importância capital, na génese das categorias gnosiológico-matriciais, radicadas na fenomenologia husserliana, mais concretamente na sua última etapa, que se prende com o eu originário. O *Ur-Ich* é aí mais um *Ich Kann* do que um *Ich Denke*, saber prático ou experiência sempre já aí, do mundo e para o mundo. A propósito, afirma Merleau-Ponty: “Longe se ser, como se pensou, a fórmula de uma filosofia idealista, a redução fenomenológica é-a de uma filosofia existencial: o “*In-der-Welt-Sein*” de Heidegger só aparece sobre o fundo da redução fenomenológica.”¹.

Com efeito, o *Dasein* como consciência afectada (*Beffindlichkeit*) é uma estocada mortal na idealidade hegeliana da consciência como auto-consciência totalmente transparente para si, representação eternitária do sujeito que só terminalmente se recupera, qual Absoluto que assiste à sua própria génese; génese como verbalização, manifestação obrigatória do Absoluto que só é idêntico consigo mesmo, quando totalmente recuperado para si.

A aguda interrogação com que Heidegger interpela o sujeito transcendental husserliano, depois de operadas todas as reduções, resume-se no seguinte: o ser da intencionalidade que liga o sujeito ao objecto como fenómeno puro, será o mesmo com que o sujeito se reenvia a si próprio? Será este último da ordem do ser-objecto? Parece que não. Heidegger acabará afirmando que a estrutura mais íntima da existência não pode compreender-se segundo o esquema de um objecto constitutivo como unidade, numa multiplicidade subjectiva.

Husserl encontrou-se com o grave problema de que a *vida* de “formação” e “prestação” do sentido não parece oferecer-se como “objecto” na análise intencional, no mesmo sentido em que se oferecem as coisas e os objectos em geral. Assim sendo, Heidegger interrogar-se-á: poderemos determinar *conceptualmente* aquilo *por meio* do qual obtemos coisas, objectos? Poderemos “re-tornar” à consciência (fazer o reenvio), com os mesmos conceitos com que vamos às coisas, aos objectos em geral? Está em jogo o “ser do intencional e este será, em definitivo, o fenómeno originário, para a fenomenologia.

Na detecção do síndrome da racionalidade racionalista (em que prioritariamente a pósmodernidade se empenhou), na denúncia da pseudo radicalidade do sentido da reflexão moderna – sempre e já derivada *de*, relativa *a*, a algo que antecede, convergem os esforços nucleares da fenomenologia póshusserliana.

Merleau-Ponty é, a este título, exemplar, e merece que nos detenhamos nos principais passos da sua filosofia como interrogação fundamental acerca desse “brotar imotivado do mundo”, do sentido que lhe é inerente e do qual cobra estatuto toda e qualquer filosofia da racionalidade. Longe de uma consciência ingénua, o referido encontro com o mundo bruto exige o rompimento e a familiaridade com ele; é, pois, fruto de uma redução fenomenológica de regresso à consciência. Justamente na consciência, como consciência radical, é que a vida irreflectida comparece como “a situação inicial, constante e final.”²

No intuito de instituir uma filosofia de raiz, Merleau-Ponty denunciará o sujeito de sobrevoos, o sujeito transcendental idealista que, qual *sensorium dei* newtoniano, capta o objecto visto de todas as partes e lugares, numa anomalia diplópica que denuncia com rigor, mostrando como esta se faz passar pela autêntica verdade originária; com efeito, ele é um sujeito tardio, que corta com o cordão umbilical que o ata à experiência perceptiva, à existência ou coexistência com o mundo. Em *Fenomenologia da Percepção*, o fenomenólogo francês descreverá este nível do originário como um solo mudo, irreflexivo, como um misto ambíguo que a reflexão pretende, embora ambiguamente, dizer. Mais tarde, depois de operadas mais algumas reduções – não explicitamente designadas pelo filósofo como tal – este solo originário, este *il y a*, este

¹ Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la Perception*, P.U.F, Paris, p. IX. Citarei esta obra com a sigla *Pb.P*

² *loc.cit.*

algo ontológico, não só poderá dizer-se como pensar-se numa *sobrerreflexão* que anuncia a nova lógica do ser, uma filosofia da percepção, ou se se quiser, do sensível, cuja racionalidade cria, ao chamado pensamento tradicional (moderno) sérias dificuldades de princípio.

O ser de tal racionalidade é um pseudo Infinito pensado a partir de categorias finitas indevidamente extrapoladas, hipostasiadas: é um ser cujo existir não passa de uma caricatura, seja ele o reino das Ideias ou do Absoluto, ou do Divino. Contrapolarmente, o reino do finito, das coisas, é reduzido apenas a configurações, individualizações bem configuradas. Idealismo intelectualista e realismo naturalista, à luz da racionalidade *real* são duas abstrações ou distorções do ser fundacional, cujo sentido se trata de descrever.

Na senda da fenomenologia de Husserl, afirma Merleau-Ponty: “A fenomenologia como revelação do mundo repousa sobre si própria, ou melhor, funda-se em si mesma.”³

A nossa comunicação com o mundo é pois o primeiro acto de estabelecimento da racionalidade: reaprender a ver o mundo, eis o repto à filosofia. Tal exige uma reabilitação da experiência e, nela, da realidade sensível, que nada tem a ver com a postura empirista ou com a adesão acrítica à atitude naturalista-cientificista. Ver é reaprender a ver, e significar não é coincidir com qualquer entidade positiva (seja ela fáctica, seja ela eidética).

“O mundo – prossegue o nosso Autor – mais não é do que aquilo que eu vejo, visão da consciência pela qual um mundo começa a dispor-se à minha volta e a existir para mim.”⁴

A compreensão do *sentido* desta consciência originária e o seu alcance *ontológico* serão alvo de uma progressiva maturação ao longo da obra pontyana, desde a noção de *estrutura* (de *A Estrutura do Comportamento*) à de *percepção* (de *Fenomenologia da Percepção*), *expressão* (filosofia da linguagem e visão pictórica, de *Signos*) e *Ser Bruto* como *Carne* universal, elementarmente “*quiasmática*”, “*dehiscente*”, “*reversível*” (de *O Visível e o Invisível*).

Não é este o momento de uma detenção mais pormenorizada em cada uma destas etapas, por outra parte bem conhecidas do leitor de Merleau-Ponty.

O ver idealista e o ver científico “subentendem, sem o mencionar, esse outro ver da consciência prática, pelo qual um mundo se dispõe à minha volta e começa a existir para mim.”⁵

O lema husserliano de regresso às coisas mesmas apresenta em Merleau-Ponty um matiz particular: “Regressar às coisas mesmas – diz – é regressar a este mundo anterior à consciência de que a consciência fala sempre e relativamente ao qual toda a determinação científica é abstracta, signitiva e dependente, como a geografia em relação à paisagem, onde primeiramente apreendemos o que é uma floresta, um prado, ou um riacho.”⁶ Mais adiante, esclarece: “trata-se de um movimento absolutamente distinto do do regresso idealista à consciência” e a exigência de uma descrição pura exclui, quer o processo de análise reflexiva, quer o da explicação científica.⁷

³ *op.cit.*, p. XVI.

⁴ *op.cit.*, p. III.

⁵ *loc.cit.*

⁶ *loc.cit.*

⁷ cf. *op.cit.*, pp. III-IV.

Kant destacou o sujeito ou a consciência, mostrando que eu não seria capaz de captar qualquer coisa como existente, se primeiro me não experimentasse como existente no acto de a captar. A consciência, absoluta certeza de mim por mim, é a condição sem a qual não haveria nada. Como adverte ainda o filósofo francês, o acto de ligação não é nada, sem o espectáculo do mundo que ele liga. Em Kant, a unidade da consciência, é exactamente contemporânea da unidade do mundo.⁸ Acontece que, para o filósofo de Königsberg, “a análise reflexiva, a partir da nossa experiência do mundo, remonta ao sujeito como a uma condição de possibilidade distinta dele, e faz ver a síntese universal como aquilo sem o qual não haveria mundo.”⁹ É a esta autonomização que Merleau-Ponty reage (ao sujeito transcendental como condição de possibilidade a priori), tal como outros o fizeram, designadamente, Sartre, já na sua primeira obra de juventude, *A Transcendência do Ego*.

O fenomenólogo da percepção concorda com Husserl, quando este, nas *Investigações Lógicas*, imputa a Kant “um psicologismo das faculdades da alma” e opõe “a uma análise noética que faz repousar o mundo sobre a actividade sintética do sujeito, a sua ‘reflexão noemática’ que permanece no objecto e nele explicita a unidade primordial, em vez de a engendrar.”¹⁰

A tarefa pontyana provém directamente da husserliana, isto é, da posição que desemboca sobre uma determinação da consciência como acontecimento real, coincidência (nunca fusão) intramundana.

É, sem dúvida, necessário, o receio do mundo, o ganhar distância, o regressar à consciência; é indispensável distender os fios intencionais que nos ligam às coisas. Mas, como adverte Renaud Barbaras, “os dois pensadores divergem, a *epoché* husserliana tem como anverso a descoberta da consciência, existência dada imediatamente a si mesma numa evidência absoluta e resistente, por conseguinte à *epoché*, consciência no seio da qual se constitui o mundo neutralizado por esta *epoché*. Por outras palavras, em vez de ser pensada na sua pureza e autonomia, a saber, precisamente como potência de mostração de um mundo, a fenomenalidade vê-se adossada a uma consciência transcendental; elemento no qual se dava um mundo, a fenomenalidade vê-se transformada em propriedade de uma consciência, isto é, finalmente, em actos de representação onde se perde a presença bruta do mundo percebido.”¹¹

A reflexão husserliana, ao silenciar o seu “brotar imotivado” assenta sobre um suposto que lhe parece roubar a radicalidade a que se propõe. Para constituir o mundo, a consciência pressupõe o mundo enquanto constituído, a reflexão ignora-se como acontecimento, não se apercebendo que está sempre e já em atraso consigo mesma, naquilo a que Merleau-Ponty chama *movimento retrógrado do verdadeiro*.

A reflexão como acto reenvia a um solo prévio, não podendo reduzir o ser do mundo à sua representação na consciência. Com efeito, o movimento de interiorização que consiste em ganhar distância do mundo – o que separa a filosofia da atitude ingénua da ciência –, vê-se afinal contestado pela inscrição do sujeito no mundo, e é aí que a reflexão ganha impulso. Ora bem: se o mundo é um noema, face a uma consciência teórica, omite-se o fundamental, a saber, a reflexão como acto, como

⁸ cf. *op.cit.*, p. IV.

⁹ *loc.cit.*.

¹⁰ *loc.cit.*.

¹¹ Barbaras, R., *Merleau-Ponty*, ed. Ellipses, 1997, p. 8.

acontecimento, a presença do mundo que jamais pode ser abolida. Tal constatação cria sérias dificuldades de princípio à reflexão como pura transparência para si. O ideal husserliano de igualar a reflexão à vida irreflectida da consciência, torna-se cada vez mais problemático, ou paradoxal. Tal paradoxo designar-se-á num primeiro momento como “má ambiguidade”. “O estatuto da percepção – afirma-se num inédito – só nos podia ensinar uma ‘má ambiguidade’, mistura da finitude e da universalidade, da interioridade e da exterioridade”¹²

Num segundo momento, ao nível da expressão, o fenómeno da linguagem permitirá falar-se de “uma boa ambiguidade” e constituir-se-á como transição para a sobrerreflexão, num patamar explicitamente ontológico. A expressão perfila-se como uma autêntica *epoché* exercida sobre o fenómeno da percepção (que, em relação a Husserl, era já designado por *fenómeno do fenómeno*).

A propósito, comenta Barbaras: “A finalidade da reflexão, no sentido em que Merleau-Ponty a entende, tem de inverter o movimento natural pelo qual a experiência reflexiva se esquece enquanto convivência com o mundo para se captar como tese reflexiva, ou seja, interrogar o fenómeno da razão em vez de o considerar como algo resolvido, e de o hipostasiar sob a forma de um universo de essências.”¹³. Trata-se de tematizar esse saber prático até agora silenciado, solo de toda a prática, a começar por esta prática singular que é a própria teoria.¹⁴

Neste trânsito, passa-se de uma fenomenologia ou descrição do acto perceptivo, para uma filosofia propriamente dita, da expressão, da linguagem, onde a dualidade sujeito-objecto começa a ser ultrapassada, no âmbito da linguagem. O conceito de expressão permite realmente pensar a unidade da aparição, seja ela sensível ou inteligível. Tal consiste, portanto, numa explícita rejeição da consciência em prol de uma filosofia da diferença, ou mais rigorosamente falando, de uma filosofia do desvio (*écart*) ontológico, do esboço de reflexão operado ao nível ontológico do sentir. O sentido já não se constitui no patamar de uma subjectividade transcendental corpórea, verdadeiro *a priori* material cujo correlato noemático fôra o mundo como horizonte.

Trata-se agora da *instituição* do sentido no seio da linguagem¹⁵, cuja estrutura sugere o pensamento interrogativo de *O Visível e o Invisível*.

O ser originário do sentido já se não logra com a descrição do sentido originário, da consciência pretética como convivência eu-mundo.

A propósito, comenta Barbaras: “a passagem da constituição à instituição anuncia a passagem de uma filosofia da consciência a uma filosofia da historicidade transcendental.”¹⁶ E prossegue “Esta análise da instituição permite a Merleau-Ponty pensar conjuntamente o surgir do sentido na palavra a emergência de um sentido na História”¹⁷. Na linguagem, o signo e a significação, a palavra e o pensamento encontram-se inextricavelmente unidas. O carácter diacrítico e negativo do signo – algo que Merleau-Ponty aprendeu de Saussure – faz com que a significação brote do *entre* as palavras,

¹² Merleau-Ponty, « Un inédit de Merleau-Ponty » in *Revue de Métaphysique et de Morale* (nota introdutória de M. Gueroult) 67 (1962), p. 409.

¹³ Barbaras, R., *op. cit.*, p.10.

¹⁴ cf. *op. cit.*, p 14.

¹⁵ cf. Merleau-Ponty, « Sur la phénoménologie du langage » e « Le langage indirect et le voix du silence » in *Signes*, Gallimard, Paris, 1960.

¹⁶ Barbaras, R., *op.cit.*, p. 10.

¹⁷ *loc. cit.*

do movimento, da modulação, da articulação da linguagem, enfim, da palavra viva ou falante como dimensionalidade do ser.

Não há linguagem anterior à linguagem, a palavra fala-se a partir da palavra, nunca a partir de um pensamento puro, independente dela. Assim se opera uma última redução ao sentido do ser, a uma *sobrerreflexão* que diz, desde o primeiro momento, o esboço de reflexão, essa quase identidade de vidente e visível, de tocado e de tocante, numa transgressão intencional ou reversibilidade que é sempre e já sentido, reflexo incoativo ou em esboço, brecha irreparável sentinte e sentido, reflectinte e reflectido. O ideal de racionalidade do ser como plena recuperação do irreflectido pelo reflectido, jamais se efectivará.

Husserl falara o fenómeno das chamadas sensações duplas, apontara para tal esboço de reflexão: só sou vidente, na medida em que sou visível para outrem, tocante, na medida em que tocado. A coincidência absoluta tocado-tocante anularia a pensabilidade do real, o acto pelo qual o ser se significa.

A verdade última do ser é o *en être*, o *nele ser*. Quer dizer: eu capto o ser na inerência a esse ser (*la prise est prise*) no seio de uma endoontologia; o ser é transcendência *na* imanência, numa identidade incoativa, em esboço do tomar e do ser tomado, na simultaneidade do ver e do ser visto, do tocar e do ser tocado. Ela é a prova simultânea do tomante e do tomado em todas as ordens.¹⁸

Só em *Visível e Invisível*, Merleau-Ponty esclarece, fora do âmbito da ambiguidade (que fôra o critério da Verdade da *Fenomenologia da Percepção*) este estatuto da filosofia, esta nova modalidade de pensar designada por *sobrerreflexão* (*surréflexion*): “entrevemos a necessidade de uma outra operação, para além da conversão reflexiva, mas fundamental do que ela, uma espécie de *sobrerreflexão*, que cairia também na conta de si mesma e das mudanças que introduz no espectáculo, que não perdesse de vista a coisa e percepção brutas e que não as apagasse, não cortasse, por uma hipótese de inexistência, os elos orgânicos da percepção e da coisa percebida e se desse, pelo contrário, como tarefa pensá-lo, reflectir sobre a transcendência do mundo como transcendência.”¹⁹

A filosofia pontyana é medularmente interrogativa: não é a ausência provisória de uma afirmação que a viesse resolver. Inviabilizando o ver como presença positiva do mundo natural (qual *omnitude realitatis*) descomprime-o, por assim dizer, abrindo o seu horizonte de sentido. Tal como na *Fenomenologia da Percepção*, o percebido não é o positivamente dado (verificado), afectando, portanto, o objecto da negatividade, também em *O Visível e o Invisível*, o visível se não cinge à actualidade do que se oferece, sob a forma de coisa perfeitamente individuada, acabada. A negatividade na presença sensível não supõe qualquer ultrapassamento para um mundo ideal, de puras essências, para a racionalidade de um Ser Prévio onde todas as opacidades se encontrassem resolvidas. O Invisível não o é de facto, mas de direito.

A interrogação como “órgão ontológico fundamental” define o modo original do ser que escapa simultaneamente à positividade do facto e à plenitude da essência. Com efeito, se ser é ser conhecido como o actualmente visto na sua plena actualização, então a sua réplica será o nada (*néant*), o puramente vazio de sentido.

¹⁸ cf. Merleau-Ponty, M, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, paris, 1964, p. 319. Citarei esta obra com a abreviatura *V.I.*

¹⁹ cf. *op.cit.*, p. 61 e *Ph.P.*, p. 75.

A nova racionalidade *sobreflexiva* diz o Ser Bruto ou Selvagem como dehiscência sensível, como desvio (*écart*) tomar – ser tomado, simultaneidade do activo e do passivo, sem que tal implique uma autonomização do pensamento ou a sua imersão no mundo, como pura dispersão, casticidade ou perda.

Porque o eu transcendental não é uma instância *a priori* justaposta ao eu empírico, desde o instante em que digo visível, vejo lateralmente a dehiscência do sensível e estou na ordem do pensamento.

Como nota Barbaras, poderíamos dizer que a filosofia, para ser radical, deverá tomar conta do seu próprio enraizamento e constituir--se à volta desta tomada de consciência. Como o ser que se diz em nós. Ela é um voto em favor, não do Espírito Puro, mas do Corpo do Espírito. Ao reconhecer a sua dimensão carnal, ela tenta captar ao vivo a equivalência entre o ser-sentido do mundo, e o ser-mundo do sentido. A filosofia não é possessão intelectual (na acepção de apreensão total e activa). Com efeito, *do* que se trata de captar (na acepção de *saisir* e não de *prendre*) é uma autêntica despossessão intelectual, não sinónima de irracionalidade ou de ausência de sentido.

Uma palavra autenticamente filosófica tem de ser interrogação da sua própria possibilidade, interrogação do que é antes da palavra, sem relegar esta interioridade para o domínio do sem sentido.

A filosofia, na sua radicalidade, é repetição insistente e recitação (sempre inovadora) do seu próprio começo. “O filósofo, como dizem os inéditos [de Husserl] é um perpétuo começante”²⁰, já que a filosofia “é uma experiência renovada do seu próprio começo.”²¹

Maria José Cantista

²⁰ Merleau-Ponty, *Pb.P.*, p. IX.

²¹ *loc. cit.*