

## **Merleau-Ponty (1908-2008): *mundo da vida / carne do mundo***

**Resumo:** Este texto presta tributo ao filósofo francês Maurice Merleau-Ponty, nos 100 anos do seu nascimento. Pretende-se mostrar como a obra deste autor, partindo da fenomenologia de Edmund Husserl, acaba por assumir uma configuração específica, que resulta de um aprofundamento dos aspectos existencialistas da fenomenologia, e de um interesse cada vez maior pelo estudo da percepção, e mais especificamente da percepção visual, como forma de ultrapassar certas dicotomias herdadas da filosofia moderna.

**Abstract:** This text pays tribute to the French philosopher Maurice Merleau-Ponty, celebrating his 100<sup>th</sup> anniversary. It demonstrates how his work, starting off as a consequence of Edmund Husserl's phenomenology, ends up by assuming a specific configuration which comes as the result of an elaboration of the existentialist aspects of Husserl's phenomenology together with a growing interest towards the study of perception, and particularly keen on visual perception, as a way to override some of the dichotomies of modern philosophy.

**Palavras-chave:** Merleau-Ponty, Husserl, fenomenologia, psicologia, ontologia

**Keywords:** Merleau-Ponty, Husserl, phenomenology, psychology, ontology

“O conceito não é mais do que o interior da Natureza.”

G.W.F. Hegel

### **1. O aprofundamento da vertente existencialista da fenomenologia**

Merleau-Ponty aprendeu com Husserl a identificar o peso opressor daquilo a que chamava "filosofia clássica" ou "filosofia tradicional", e que, *grosso modo*, era representada pelas linhas essenciais do pensamento cartesiano. A obra de Descartes funcionava, acima de tudo,

reduzindo-a à sua objectivação no plano da consciência. O plano do vivido, do existencial, daquilo que Husserl resumiu na célebre fórmula da *Lebenswelt*, teria ficado de fora deste programa. Merleau-Ponty seguiu Husserl no projecto de recuperar este "subsolo histórico", esta *Urheimat* onde radica toda a actividade doadora de sentido ("*Sinngebung*") que caracteriza a humanidade. Este sentido de uma pertença originária constituiria, portanto, desde muito cedo, uma das marcas recorrentes da sua obra:

“[E]stou desde a origem em comunicação com um ser único, com um imenso indivíduo sobre o qual se destacam as minhas experiências e que permanece no horizonte da vida, como o rumor de uma grande cidade que serve de fundo a tudo o que nela fazemos. (Merleau-Ponty, 1945:378)

Deste ponto de vista, tanto o Idealismo ("ponto de vista reflexivo") como o Realismo ("ponto de vista objectivo"), que eram tidos como atitudes "rivais" no interior da história da filosofia, partilhavam este esquecimento de cariz lógico-epistemológico. Ambos iludiam importantes categorias ontológicas, como a "profundidade", a "verticalidade" ou a "transcendência" (Merleau-Ponty, 1964), que constituiriam dimensões a que só uma análise do vivido poderia atender. Ditada pelos princípios modernos do "cientismo" e do "naturalismo", a filosofia moderna nascida com Descartes caracterizava-se por conceder um primado absoluto à interioridade, a esse *Cogito* invulnerável e autocrático no seu procedimento reflexivo, com a ambição de um "pensamento transparente para si mesmo" e capaz de estabelecer todas as representações e todos os conceitos com uma segurança soberana e irreversível, erigindo, como Husserl escreve nas suas *Ideen II*, uma "esfera de coisas puras" ("blosse Sachen"), de objectos sem predicados de valor ou prática:

“O mundo da ciência é um mundo infinito, que sobrevoa tudo, e não um mundo plantado aqui. É a diferença entre a *Unendlichkeit*. e a *Offenheit*.” (Merleau-Ponty, 1965:266)

Para o filósofo francês, urgia inverter esta relação "hegemónica", que submetia o *mundo* a uma consciência *pura*, começando, desde logo, por pôr em causa a relação consciência-objecto enquanto mera relação representação-representado. A principal tarefa que ocuparia o trabalho filosófico de Merleau-Ponty passava pela "reinserção" da consciência no fluxo (quase) heracliteano "das nossas reflexões sobre o fluxo mesmo" (Merleau-Ponty, 1945).

Deste movimento de *einströmen*, mais uma sugestão que Merleau-Ponty recolheu em Husserl, resultariam, aliás, os temas fundamentais que encontramos entre os herdeiros do pensamento husserliano e, em particular, o tema recorrente de um sujeito que é tido como originariamente descentrado de si mesmo e aberto à alteridade:

"a subjectividade não é nunca identidade imóvel consigo. Para ser subjectividade ela deve abrir-se a um Outro e sair de si." (Merleau-Ponty 1945:487).

Aquilo que a filosofia moderna defendera como pólos inamovíveis (a consciência, a eternidade, a verdade) era agora posto num ambiente em constante mutação. A fenomenologia assume-se, então e desde logo, como ciência da *Lebenswelt*, e apresenta-se como reflexão radical que "surpreende" o próprio filósofo sempre que este se encontra na situação de formar a ideia de sujeito e objecto, fazendo-o despertar para a necessidade de um pensamento consciente de si mesmo e das suas condições de génese. Desalojando os grandes núcleos da filosofia tradicional das suas

teriam sido submersas por séculos de rigor cartesiano. Apresenta-se como uma filosofia que, como escreve Heidegger, se propõe redescobrir o *logos profosicós* de onde emerge o *logos endiathetos*:

“Voltar às coisas mesmas, significa voltar a este mundo antes do conhecimento e do qual o conhecimento fala constantemente, à vista do qual toda a determinação científica é abstracta, signitiva e dependente, como a geografia à vista da paisagem onde primeiro aprendemos o que é uma floresta, uma pradaria ou um rio.” (Merleau-Ponty, 1945:111)

Esta desocultação do originário (uma derivação da *Wesenschau* husserliana, que terá, igualmente, fomentado uma "versão idealizante" da fenomenologia de Husserl) desemboca no espaço reaberto da *Lebenswelt*, fonte de direito (*Urrecht*) de todo o sentido e saber. A fenomenologia podia, assim, ser descrita como um "positivismo de tipo superior"<sup>1</sup> na descoberta deste nível prioritário e na reabilitação do real sensível face a toda a construção lógico-racional:

“A Terra não como *Körper* mas a Terra antes do trabalho de homogeneização.” (Merleau-Ponty, 1965:264)

Como faria constar no *Avant-propos* da sua *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty defendia a fenomenologia como um "estudo das essências", analisadas estas a partir da sua dependência face à existência que envolve o homem conhecedor e o mundo conhecido. A inversão promovida por Husserl partia de uma crítica ao escopo *rigoroso* da filosofia tradicional enquanto "atitude natural, hipócrita e ingénua" (Merleau-Ponty, 1945:ii) e pretendia devolver importância ao plano da "facticidade". Este

---

<sup>1</sup> Derrida, 1972: 14

reencontro com uma *presença* inalienável e prévia a toda a reflexão carece, contudo, de uma ampla reforma dos preceitos que impulsionam o trabalho reflexivo:

“Trata-se de descrever, e não de explicar ou analisar, isto explica porque Husserl nomeava a fenomenologia nascente como "psicologia descritiva" ou um "voltar às coisas mesmas" (...) Tudo o que eu sei do mundo, mesmo através da ciência, sei-o a partir de uma visão minha ou por uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não significariam coisa alguma.” (Merleau-Ponty, 1945:ii)

A filosofia de Merleau-Ponty reconhecia-se assim como um "proceder transcendental" e assim se manteria por longo tempo. O sujeito crítico típico da filosofia tradicional assumira-se como um "observador privilegiado" num universo regido pelo esquema mecanicista de *partes-extra-partes*. A filosofia transcendental, por seu lado, pretendeu substituir a mera justaposição de elementos do modelo clássico por uma relação de circularidade e de implicação mútua, e o sujeito resultante desta viragem filosófica acabou por reconhecer que

“aquilo a que chamamos natureza é já consciência da natureza, aquilo a que chamamos vida é a consciência da vida, e aquilo a que chamamos psiquismo é já e todavia um objecto perante a consciência (Merleau-Ponty, 1942:199)

A redução transcendental husserliana, suspendendo a superficialidade da visão naturalista, tinha alcançado a antecâmara deste novo pensar transcendental, procurando "o *fenómeno do fenómeno*" (Merleau-Ponty, 1945:77). Colocando a ciência objectiva "entre parênteses", o fenomenólogo queria abandonar as antigas categorias de análise, que mascaravam as evidências originárias, e assumir a condição de "espectador

passávamos do plano *objectivo* ao plano estrito da experiência, a meio caminho entre os pólos objectivo e subjectivo, descobrindo uma espacialidade, uma causalidade e uma temporalidade novas, que diferem das idealizações correspondentes promovidas pela ciência objectiva. Da correcta compreensão do carácter transcendental da fenomenologia decorre a compreensão geral deste movimento filosófico:

“A mais importante aquisição da Fenomenologia é, sem dúvida, a de ter juntado o extremo subjectivismo e o extremo objectivismo na sua noção do mundo ou da racionalidade.” (Merleau-Ponty, 1945: XV)

O *retorno às coisas* abandonadas pela modernidade filosófica supõe uma consciência capaz de ir ao *fundo* de si mesma, reconhecendo-se, em primeiro lugar, como uma entidade viva, como um eu *posso* antes de ser um *eu penso*. Era este o sentido da "arqueologia" encetada por Husserl: a reflexão retira-se do mundo-objecto da filosofia tradicional e sonda a unidade da consciência, único lugar onde poderemos recuperar o mundo pré-tético, de o olhar sem *mitzumachen*, ou seja, num despojamento total dos mecanismos de análise da filosofia tradicional, numa atitude próxima do *velho* "espanto" filosófico, como sugere Eugen Fink. O fenomenólogo não se encerra, portanto, numa consciência isolada e auto-suficiente: utiliza-a como campo onde tentará redimir a falta da filosofia anterior: a recuperação da *Lebenswelt*, no que ela supõe de intersecção consciência-facticidade e de intersubjectividade. Neste sentido, a dimensão transcendental de Husserl deve ser distinguida do transcendental kantiano, pois Husserl entende a consciência não como pólo fixo de agenciamento de sentido mas como *lugar* onde o mundo se apresenta na sua gratuitidade e concreção básicas:

“A reflexão não se retira do mundo para a unidade da consciência

para dela fazer o fundamento do mundo; ela refugia-se para ver brotar as transcendências, ela distende os fios intencionais que nos ligam ao mundo para os fazer aparecer, ela é consciência do mundo apenas porque o revela como estranho e paradoxal.” (Merleau-Ponty, 1945:VIII)

Opondo-se à interpretação de autores como Jean Wahl, para quem "Husserl separa as essências da existência", Merleau-Ponty insistia na constante vertente "existencial" do pensamento do mestre alemão:

“As essências de Husserl devem trazer consigo todas as relações vivas da experiência, tal como a rede *traz* consigo do fundo do mar os peixes e as algas palpitantes.” (Merleau-Ponty, 1945:X)

Aquilo que a *faina* fenomenológica recolhe<sup>2</sup> está longe, portanto, de ser redutível a uma transparência total. Comporta-se antes como um excesso de facticidade em conjuntos opacos de relações anteriores a qualquer tematização (e, por isso, Merleau-Ponty afasta-se das hipóteses explicativas baseadas no sensualismo e no idealismo, encarando-os como meros reducionismos<sup>3</sup>). São essas relações que compõem a *mundanidade do mundo* (“*Weltlichkeit der Welt*”) e que fazem com que o mundo seja mundo:

“Digamos que a coisa é captada numa espécie de bruma individual.” (Merleau-Ponty, 1965:263)

As *essências* husserlianas situam-se, assim, numa "terceira dimensão" para além dos pólos objectivo e subjectivo, no *Ineinander* de

---

<sup>2</sup> Como afirma Husserl, "todo o dado, como tal, leva consigo um *plus ultra* como horizonte". Horizonte interno, que reúne, como num índice, as "potencialidades do sentido de ser do objecto" (“Estrutura e sentido do mundo da vida”, *RPF*, p377), em constante abertura a novas determinações; um horizonte externo, de com-objects (*Mit-Objekten*); e o horizonte da própria *horizonticidade*, trama complexa de todas as objectividades, a que Husserl chama "mundo".

<sup>3</sup> Cf. Merleau-Ponty, 1945:X

Husserl, na *Reversibilidade Quiasmática* de Merleau-Ponty, ou no *Entre* de Heidegger, termos que significam, em comum, uma fusão de transcendência e imanência que não se deixa captar pela conceptualização. O fenomenólogo tem consciência do mundo enquanto paradoxo assim que rompe com ele através da *reductio* e o descreve "apenas" como uma irrupção imotivada (*"jaillissement immotivé"*). Justamente, uma das grandes "lições" da redução fenomenológica consiste na impossibilidade de uma redução completa (o que nos aproximaria de algo como o Universal Abstracto de Hegel, i.e., da possibilidade de um pleno retorno da consciência sobre si, da transparência plena de um *saber absoluto*): o homem está *já aí* no mundo, irremediavelmente longe de qualquer escapatória ontológica.<sup>4</sup> Por tudo isto, a ontologia pretendida por Husserl seria "de difícil, senão mesmo impossível, conceptualização".<sup>5</sup>

As "três ordens da realidade" da filosofia clássica - matéria, vida e espírito – encontram-se mutuamente implicadas no plano da *Lebenswelt*, e esta inter-implicação anula o vector sujeito-objecto tradicional e denuncia o erro comum ao objectivismo, quer o de sinal realista quer o de extracção idealista, pois ambos partilham da ambição de um sujeito exterior que capta frontalmente o "ob-jecto" (*"Gegen-stand"*). A relação epistemológica que agora se inaugurava teria muito mais a ver com uma captação *lateral, oblíqua* do objecto, numa certa *cumplicidade* entre sujeito e objecto, que assenta no reconhecimento da sua *origem* comum. Nem a consciência se resume a uma pura interioridade nem a *paisagem* que se analisa é pura exterioridade:

---

<sup>4</sup> De notar, porém, que a articulação entre uma consciência existencial e uma consciência reflexiva será um dos graves problemas que ocupará Merleau-Ponty ao longo de *A Estrutura do Comportamento*.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, 1089-1157.

“Não há, por um lado (...) forças impessoais, e por outro um mosaico de sensações que estas forças transportariam; há unidades melódicas, conjuntos significativos vividos de urna maneira indivisa como problemas de acção e nós de conhecimento.” (Merleau-Ponty, 1942:178-179)

Na demanda por esta *Lebenswelt* perdida entre os cientismos e naturalismos das filosofias tradicionais, no contexto pós-husserliano, as investigações de Merleau-Ponty em torno da percepção enquanto primeiro acto cognoscitivo e enquanto superfície de *interface e* lugar privilegiado para a reunião do paradoxo transcendência-imanência, viriam a assumir uma importância particular. Merleau-Ponty seria, portanto, o primeiro filósofo a mostrar como a percepção funciona já como um verdadeiro transcendental, que nem é plenamente transparente para si nem totalmente exterior a si:

“Cada percepção é um momento da unidade carnal do meu corpo, a coisa é uma espécie de unidade carnal, encravada no funcionamento total do meu corpo.” (Merleau-Ponty, 1965:260)

Se não recuperasse o lugar importante da percepção, a fenomenologia correria o risco de se esquecer do seu próprio começo, perdida em efabulações que poderiam não respeitar os dados mais elementares sobre esse "acto primeiro" de um contacto com um universo que a filosofia tradicional nunca tratou:

“A percepção não é como uma ciência principiante, um primeiro exercício da inteligência; devemos reencontrar um comércio com o mundo e uma presença no mundo mais velha que a inteligência.” (Merleau-Ponty, 1947:935)

Neste sentido, impunha-se uma revisitação da Psicologia

tradicional.<sup>6</sup> De Waelhens defende que a *Estrutura do Comportamento* apresenta-se, em primeiro lugar, como uma crítica profunda contra a psicologia intelectualista dos grandes racionalistas clássicos: Descartes, Espinoza, Leibniz, Lachelier, Lagneau e Alain. Em segundo lugar, dava início a uma reflexão que visava exemplificar a auto-contradição em que recaíam constantemente as principais escolas da psicologia experimental e, em particular, as correntes gestaltista e behaviourista, tentando resgatar a Psicologia dos padrões fora de validade que simultaneamente a norteavam e estiolavam:

“Assim, aquilo que a psicologia diz (...) está incompleto mas não é falso, e a génese psicológica coloca problemas transcendentais.”  
(Merleau-Ponty, 1942:180)

O objectivo perseguido por Merleau-Ponty era claro: nenhum comportamento, nenhuma experiência da consciência poderá ser compreensível no esquema das "perspectivas ontológicas que a ciência adopta espontaneamente" (de Waelhens) e que se caracterizam por um alheamento face às "evidências originárias" que a *Lebenswelt* apresenta. A caducidade das soluções propostas pelos modernos para o problema da percepção é revelada pelos próprios factos revelados, paradoxalmente, pela psicologia experimental, e que apontavam para além dos estreitos quadros ontológicos tradicionais: para uma redescoberta da "experiência natural e ingénua", para a reconstrução de uma "δοξα" enquanto "saber situado", fora do *Cogito* introspectivo dos cartesianos:

---

<sup>6</sup> De tal modo se ateu Merleau-Ponty aos influxos da Psicologia (ao ponto de considerar que "a filosofia não seria mais que a experiência psicológica dilucidada"), erguendo a consciência perceptiva como sentido originário, fundante e radical, que podemos perguntar se tal facto não terá confinado o trabalho do filósofo francês a fronteiras injustamente reduzidas (cf Cantista, 1982:191).

“A psicologia só começou o seu desenvolvimento no dia em que renunciou à distinção entre o corpo e o espírito, quando abandonou os métodos correlativos da observação interior e da psicologia fisiológica. (...) A nova psicologia faz-nos ver o homem não como um entendimento que constrói o mundo, mas como um ser que nele é lançado e que a ele se liga por um elo natural.” (Merleau-Ponty, 1947:936-937)

Em *A Estrutura do Comportamento*, o autor começa por uma análise *exterior* do fenómeno da percepção, atendo-se, num primeiro momento, ao nível base da percepção enquanto comportamento (animal e humano), para em seguida passar do objecto da percepção ao sujeito que o intui, "penetrando" no interior do fenómeno da consciência. A partir deste segundo *nível*, Merleau-Ponty reencontrava o tema atrás referido das "três ordens" da filosofia tradicional - ordem física, ordem vital e ordem humana - ligando-as, respectivamente, a três conceitos chave, que sofreriam profundas alterações (sem nunca perderem, contudo, um papel de charneira) ao longo de toda a sua obra: *forma, sentido e consciência*.

Deve notar-se que esta imersão no interior do sujeito perceptivo surgia como uma consequência inevitável da primeira fase de *A Estrutura do Comportamento*: o estatuto de "sujeito-espectador" que Merleau-Ponty mantém nos primeiros capítulos soçobra assim que ele próprio se dá conta que, desde o primeiro momento, se encontra intrinsecamente implicado naquilo mesmo que analisa. Nenhuma tentativa de abordagem da realidade por reabilitação do estágio perceptivo poderia resultar sem um abandono do velho esquema de justaposições *partes-extra-partes* e sem a entrada num paradigma novo de inter-implicações. Em busca de uma posição nova, fora dos postulados e das dicotomias ultrapassadas da ontologia clássica, o filósofo francês retomaria a noção de "Forma" da psicologia gestaltista, o que lhe permitia observar o comportamento enquanto forma

(opondo-se à distinção tradicional sujeito-objecto, ideia-coisa, transcendência-imanência), para, de seguida e em variações sucessivas, acabar por identificar esta forma ou estrutura com a própria ambiguidade da existência:

“Que nos traz de novo a teoria da Forma? Rejeitando resolutamente a noção de sensação, ela ensina-nos a não mais isolar os signos e a sua significação, aquilo que é sentido e aquilo que é julgado.” (Merleau-Ponty, 1947:933)

Contudo, o carácter ambíguo do conceito de *forma* implicava sérias oscilações entre um pensar meramente estrutural (a *forma* entendida enquanto estrutura de relações inteligíveis perante um espectador imparcial, *categoria descritiva*) e uma reflexão de teor existencial (entendendo-se a *forma* como *comportamento perceptivo vivido*, irreduzível a uma simples representação). Seria, justamente, como núcleo da resposta a esta difícil articulação entre uma consciência conceptual e uma consciência existencial (que estão sempre em equilíbrio instável no seio desta *forma* renovada) que a *Lebenswelt* husserliana viria a desempenhar um papel de relevo na obra de Merleau-Ponty. Deve notar-se, porém, que este caminhar de Merleau-Ponty na direcção de uma realidade omni-abrangente e subjacente a toda a objectividade da significação científica, terá sido realizado, numa primeira fase, a expensas próprias. De facto, a *Lebenswelt* husserliana, de que o autor francês parece já tão próximo em *A Estrutura do Comportamento*, não lhe era, por enquanto, familiar.<sup>7</sup> De facto, os primeiros contactos com a obra do "último" Husserl terão surgido, segundo Van Breda, apenas por volta de 1939, com a leitura do número especial da *Revue Internationale de Philosophie* dedicado ao mestre alemão, número que abordava, com

particular incidência, precisamente o tema da *Lebenswelt*. Perante esta última inflexão da obra de Husserl, Merleau-Ponty não deixou de fazer notar que o pendor "logicista" dos primeiros estudos continuava a fazer-se sentir mesmo após a revelação de um maior interesse pela desocultação do mundo da "pré-constituição". Disso mesmo é prova, por exemplo, a resistência que Husserl sempre opôs ao abandono de uma posição universalmente constituinte, em abdicar da "segunda redução", aquela que permite "a mais completa tematização", a "absoluta tomada de posse da minha experiência" (Merleau-Ponty, 1945:149). Como escreveria de Waelhens, "a fenomenologia de Husserl, se por um lado se inclina para um anti-racionalismo, continua sendo a obra de um espírito pessoalmente racionalista na sua recusa em separar construção e constatação" (de Waelhens, 1948:47-48).

Aqui se enraíza, por outro lado, a grande diferença que separa Merleau-Ponty do seu precursor alemão. Enquanto que, para Husserl, a "arqueologia da consciência" não supunha uma saída do idealismo transcendental, Merleau-Ponty sentia a necessidade de fazer encarnar a consciência, transportando-a para o interior do horizonte existencial, abrindo o sujeito ao fenómeno, atribuindo-lhe uma existência ambígua a meio caminho entre transcendência e imanência:

"Esta ambiguidade não é uma imperfeição da consciência ou da existência: é a sua própria definição." (Merleau-Ponty, 1945:383)

O papel do método fenomenológico em Husserl consistia em afastar o mito do *facto* positivista mas sem necessidade de se retirar da empiricidade, colocando-a apenas "entre parênteses", e abstendo-se de decidir metafisicamente sobre ela. Merleau-Ponty vai, contudo, mais longe, ao valorizar

---

a corporeidade enquanto categoria ontológica. Por outro lado, a passagem de uma fenomenologia descritiva para uma fenomenologia genética ou constitutiva, constituía uma importante mudança na própria obra de Husserl, O sujeito capaz de seguir o primeiro caminho (o descritivo) seria um "sujeito empírico reduzido"<sup>8</sup> que só encontraria complemento na prossecução da segunda via.

Contudo, ao nível de uma fenomenologia da génese, era inevitável o recurso a uma consciência transcendental, uma vez que entre os objectos a serem descritos, ou melhor, entre as essências a serem construídas, se inclui o próprio sujeito particular. Para alcançar este mais poderoso estágio da consciência, Husserl empreenderia uma nova reforma, uma nova *redução*, capaz de elevar a consciência à constituição de "*essências eidéticas*" (de Waelhens) capazes de englobar "as condições que, na ordem da experiência, surgem como necessárias a uma dada especificidade".<sup>9</sup> No entanto, esta nova redução valorizava fortemente o carácter lógico-intelectual da experiência, afastando-nos, ainda segundo de Waelhens, dos objectivos descritivos que terão estado na base da fenomenologia.<sup>10</sup> Seguindo a interpretação de Landgrebe, segundo a qual a plena maturação da intencionalidade husserliana conduz ao abandono da doutrina da redução, e reflectindo nas dúvidas do próprio Husserl sobre a hipótese de uma redução completa, Merleau-Ponty optaria pela hipótese existencialista de "abertura" ao mundo, a única que, segundo ele, respeitaria os propósitos do filósofo alemão.

Opondo-se a esta "tentação" de um conhecimento universal *a priori*, Merleau-Ponty radicalizaria a noção de *Lebenswelt* no que ela comporta de

---

<sup>8</sup> "Só uma consciência já constituída e particular mas, se me atrevo a dizê-lo, particular em geral, é capaz de descrever um objecto real." (de Waelhens, 1948:49)

<sup>9</sup> De Waelhens, 1948:50.

<sup>10</sup> De Waelhens, 1948:51.

irredutível, de "impensado" (apesar do *varrimento* efectuado pela fenomenologia), e adoptaria a postura de uma "filosofia da ambiguidade", de um pensamento capaz de se dobrar sobre si mesmo em busca das raízes indeterminadas e fluidas do seu próprio actuar, capaz inclusivamente de se adaptar à medida que vai reencontrando esse núcleo radical e vivo:

“Como poderá esta infra-estrutura, segredo dos segredos, anterior às nossas teses e à nossa teoria, repousar, por sua vez, sobre os actos da consciência absoluta? A descida ao domínio da nossa "arqueologia" deixará intactos os nossos instrumentos de análise? Não modificará em absoluto o nosso conceito de noesis, noema, intencionalidade, a nossa ontologia?” (Merleau-Ponty, 1960:208)

Contra os poderes constituintes do Ego transcendental husserliano (que permanecem todavia no "último" Husserl), Merleau-Ponty valorizava a ideia de uma filosofia atenta à génese do sentido, génese que se alicerça no plano da *Lebenswelt*. Para este pendor mais existencialista da fenomenologia pontyana, muito terão contribuído as interpretações que Fink (a redução enquanto "assombro") e Landgrebe fariam do pensamento de Husserl. O sujeito do conhecimento era "desarmado" do seu arsenal teórico para retomar um contacto imediato com os entes, reassumindo o "movimento vital do homem" ("*Lebesbewegung des Menschen*") sem pretensões à total transparência.

“Por esta razão, os objectos humanos, os utensílios, apresentam-se-nos como postos sobre o mundo, enquanto as coisas estão enraizadas num fundo de natureza inumana. A coisa é, para a nossa existência, mais um pólo de repulsão que um pólo de atracção.” (Merleau-Ponty, 1945:374)

Caberia à fenomenologia, enquanto saber depurado da

própria deste mundo reencontrado, e que é uma espécie de *a priori* da *Lebenswelt*. E não se trata de uma estrutura "em-si" (uma vez que as coisas mantêm, devido à infinitude perspectivista, uma "estranheza irreduzível") mas de uma "estrutura do como dos modos de ser dado (*“das Wie des Gegebenheits Wesen”*)<sup>11</sup> comum a todos os "diversos círculos factuais de cultura"<sup>12</sup>, ou seja, a todos os *Lebensumwelten*, do aborígene ao europeu, do homem medieval ao homem do século XX.

No que parece ser uma inversão das *prioridades* clássicas (subordinando o teórico ao existencial), a fenomenologia toma a eidética como "função preparatória", revendo as essências sedimentadas ao longo do antigo saber categorial apenas enquanto "essências provisórias do ente", reunidas numa teoria apriorística do objecto. Uma das *funções* da idealização será, no entanto, ressalvada: a *compilação* de essências constitui-se como tarefa fundamental para um certo afastamento *epistemológico* da consciência em relação ao mundo que a envolve, sem o qual não haveria qualquer mediação na relação conhecedor-conhecido:

“A nossa existência está demasiado estreitamente ligada ao mundo para se conhecer enquanto tal, no momento em que a ele se lança, e precisa do campo da idealidade para conhecer e conquistar a sua facticidade.” (Merleau-Ponty, 1945:IX)

Deve notar-se, por outro lado, que a relação do sujeito empírico com o plano do *Lebenswelt*, não é redutível a uma qualquer forma daquilo a que comumente chamamos "causalidade" (que Merleau-Ponty designa, com maior felicidade, como "um processo em terceira pessoa"), i.e., a um

---

<sup>11</sup> Cf. Cantista, 1982:163.

<sup>12</sup> Cf. Merleau-Ponty, 1960.

determinismo causal semelhante àquele que envolve a nuvem e a chuva. Nem o *Lebenswelt* surge como um precipitado humano (ele é uma anterioridade primeva, um *já-ai* originário) nem tão pouco o sujeito é engendrado a partir do seu mundo. Nesta relação, que a fenomenologia começava então a descobrir, ambos os termos - mundo e consciência - envolvem-se num processo que nada tem *a ver* com a mera interacção de dois factos físicos que se determinam mutuamente.<sup>13</sup>

Excluindo as doutrinas deterministas, bem como as teorias absolutistas, que faziam do sujeito um puro centro de iniciativa, (nem *determinismo* nem *liberdade absoluta*) Merleau-Ponty podia então debruçar-se sobre o tema da liberdade, fazendo-o assentar igualmente sobre o plano da existência. Situando-nos nesse plano, verificamos que a liberdade brota dessa *terra de ninguém* entre a consciência e o mundo onde, *ab initio*, "nos encontramos misturados com os outros numa confusão inextrincável" (Merleau-Ponty, 1945:517), identificando-se o ser originário da liberdade com o operar ambíguo do sujeito:

“Se sou livre é porque sou já sempre fora, porque sou o meu fora, porque sou abertura ou relação de coexistência com o mundo.”  
(Merleau-Ponty, 1945:515)

O tratamento pontyano do tema da liberdade (tema que decorre do legado de Husserl e da possibilidade por este conferida de pensar um plano originário entre os pólos subjectivo e objectivo) não estará porém livre de escolhos.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> “Se então não existe sujeito empírico senão no seio do mundo já presente, reciprocamente este dado não existe como mundo plenamente significativo e articulado senão relativamente à consciência que o assume.” (Waelhens, 1948:54)

<sup>14</sup> Cf Cantista, 1982:233.

## 2. O corpo, a carne

Husserl terá acabado, através da sua série de reduções, por contornar o carácter estático das antigas categorias e por ultrapassar as essências que estancavam a irrupção desse "mundo e espírito selvagem" de onde, afinal, obtinham o seu sentido. O centro de gravidade é deslocado do "Eu penso" para a "intencionalidade operante" (*fungierende Intentionalität*) do "Eu posso". O Cogito *indiferente* de tipo cartesiano (consciência estável na sua auto-transparência) é "defenestrado"<sup>15</sup> e reinserido na realidade primordial do existente e do vivido. Neste contexto, o sujeito recupera a consciência de si próprio como "diferença": passa a mover-se num universo povoado de entidades congêneres e a rever o corpo enquanto vertente inalienável da sua identidade real e concreta. O corpo-próprio surgiria mesmo como "protótipo" da noção reformada de ser que é proposta em *Fenomenologia da Percepção* e seria analisado como fonte de uma sabedoria originária, um "pré-saber" ou "pré-sentido", num aprofundamento da célebre frase de Espinoza segundo a qual "o que pode o corpo, ninguém até hoje soube determinar".

“O meu corpo sabe mais do mundo que eu mesmo (...); a experiência motriz do nosso corpo não é um caso particular de conhecimento, antes nos proporcionando um modo de nos acercarmos do mundo e o objecto, uma *Praktognosia* (...).”  
(Merleau-Ponty, 1945:164)

“Há uma lógica do mundo que o meu corpo inteiro abarca e pela qual as coisas inter-sensoriais se fazem possíveis. (Merleau-Ponty, 1945:377)

“A relação do Eu e do corpo não é a relação de um Eu puro com um objecto. O meu corpo não é um objecto, mas um meio, uma

---

<sup>15</sup> *Op. cit.*, 1992:24

organização.” (Merleau-Ponty, 1965:261)

Este "pré-saber" constitui-se, na expressão de Jean-Louis Chrétien<sup>16</sup>, como um saber do invisível, daquilo que Merleau-Ponty chama "os existenciais do visível", aquilo através do qual uma coisa se apresenta, o seu "campo de configuração". Estes existenciais revestem-se, igualmente, de um carácter "transcendental" pois não pertencem nem ao sujeito nem ao mundo e transmitem um saber que não é de ordem categorial mas potencial ("puissanciel"), eles "são sempre uma relação entre o agente (eu posso) e o campo sensorial" (Merleau-Ponty, 1964:225).

É este *eu posso* que permite a articulação das distintas aparências perceptivas, ligando-as ao corpo naquilo que Husserl chamava de "síntese de transição" e que se impõe como *Rechtsgrund* da percepção. O corpo torna-se o campo onde se localizam as percepções e é por ele que passa todo e qualquer processo consciente. Espaço e tempo estão-lhe igualmente referidos.

“Passa a ser o corpo humano (e já não a "consciência") a surgir como aquilo que percebe a natureza da qual ele é também o habitante.” (Merleau-Ponty, 1960b:175)

A ideia de "espacialidade" como série de coordenadas estabelecidas aprioristicamente é recusada e passa a conceder-se primazia à corporeidade como "esquema orientador" e origem da própria espacialidade e movimento (num percurso paralelo ao que Heidegger efectua no seu *Sein und Zeit*), descobrindo-se "uma estranha teleologia do corpo" enquanto "correlato noemático" do mundo:

“Despojada desta significação antropológica, a palavra sobre já não se distingue da palavra baixo ou da expressão ao lado de.” (ibidem:118)

“(...) [A] coisa apresenta-se como o correlato do meu próprio corpo e, mais em geral, da minha existência; uma existência onde o corpo não é senão a estrutura estabilizada, e que se constitui no domínio do meu corpo sobre ela. (...) Porque as relações entre as coisas (...) estão sempre mediatizadas pelo nosso corpo, toda a natureza não é mais que a instauração da nossa própria vida, ou do nosso interlocutor, numa espécie de diálogo. Eis aqui porque não podemos conceber uma coisa que não seja percebida ou perceptível.” (ibidem:370)

“A experiência perceptiva ensina-nos (...) que ser é sinónimo de ser situado.” (ibidem:291)

“Organizo na percepção com o meu corpo uma frequência do mundo.” (Merleau-Ponty, 1965:261)

Por outro lado, a temporalidade (dimensão por excelência do vivido) impregna de forma significativa todas as dotações de sentido. A dimensão espacial da profundidade, por exemplo, nunca poderia ser devidamente esclarecida no âmbito das concepções clássicas da percepção (empirista ou intelectualista) uma vez que estas esqueciam o papel fundamental da temporalidade na percepção e a dinâmica concreta inerente ao processo de montagem da perspectiva, pelo qual os objectos são captados<sup>17</sup>:

“O intelectualismo e o empirismo não dão conta da experiência humana do mundo; dizem dela o que Deus poderia pensar.” (Merleau-Ponty, 1945:296)

A interconexão entre o mundo e o tempo faz desmoronar definitivamente o sistema estático das categorias clássicas e é mais um

---

<sup>17</sup> No entanto, se Merleau-Ponty critica insistentemente a filosofia intelectualista pelo abandono do sujeito actual e concreto através da elaboração de uma *síntese cognitiva* que não atende aos dados mais fundamentais e originários do existente, deve notar-se que o próprio Merleau-Ponty, ao optar pela *síntese* perceptiva, esquece, de certo modo, a pulsão do actual "em favor de uma unidade pré-estabelecida - não se sabe muito bem como - no anónimo "esquema corporal"" (cf Cantista, 1982:138). A última fase da sua obra apresenta-se como um esforço de correcção destas primeiras posições

momento na desmontagem da subjectividade tradicional, dessa identidade quase "divina", e da sua reinserção no solo pré-científico, situado e não omni-presente:

“Se eu sou tudo e em todas as partes, não sou nunca, nem estou em parte alguma.” (Merleau-Ponty, 1945:383)

De facto, a análise fenomenológica "encontra o tempo debaixo do sujeito" (Merleau-Ponty, 1945:149). O próprio sucesso da radicalidade dessa análise depende de um retorno ao "presente dinâmico". O tempo deixa de ser um mero "dado na consciência" para se tornar "plasma abrangente" que rodeia as entidades no mundo, "campo de presença" que "nasce da minha relação com as coisas" (Merleau-Ponty, 1945:471).

Retomando as noções husserlianas de protensão e retenção, Merleau-Ponty faz notar que o passado, o presente e o futuro não existem em sentido estrito, resultando, antes, de um "desdobramento" intelectual da "síntese passiva de tempo" que se dá no presente dinâmico do campo perceptivo:

“A origem do tempo objectivo, com as suas localizações fixas debaixo dos nossos olhos, não deve ser procurado numa síntese eterna, mas na concordância e recuperação do passado e do futuro através do presente, no próprio trânsito do tempo.” (Merleau-Ponty, 1945:480)

Este abandono de uma temporalidade objectiva promove a consciência, de certo modo, a "senhora do tempo". É por um *distanciamento extático* em relação ao momento presente que a consciência concebe um futuro e um passado (os quais, contudo, se encontravam de algum modo já contidos nesse "campo de presença", como o fundo que subjaz à forma). Esta capacidade "temporante" do indivíduo não deve

porém, ser confundida com a eternidade: a existência é, desde logo, uma experiência perspectiva e ancorada na existência.

Aqui, de novo, resulta fundamental o papel desempenhado pela fenomenologia do próprio-corpo enquanto horizonte primeiro: a temporalidade é uma "auto-posição" sempre renovada da minha subjectividade, dou conta do meu corpo não através de uma sucessão de imagens que se sucedem numa série de momentos (cabeça, tronco, membros...), mas "recebendo-me" de uma maneira pré-tética como um todo, como uma "entidade tácita". E cada "campo de presença", cada momento, recolhe em si "passado, presente e futuro" tal como recolhe a minha própria subjectividade de um modo completo e pré-reflexivo, "já-aí".<sup>18</sup>

A relação de familiaridade que se estabelece entre o corpo e o mundo não deve, no entanto, iludir-nos: as coisas nunca serão totalmente imanentes ao sujeito, prestando-se o real a uma exploração infinita.

A reavaliação do fenómeno perceptivo enquadra-se, portanto, numa radicalização do papel fundacional que é atribuído ao corpo (verdadeiro *a priori* material do mundo, *Umschlagspunkt*, como lhe chama Husserl, "porta giratória" entre a consciência e a facticidade). A percepção seria revista por Merleau-Ponty como um "pacto originário" do sujeito com o mundo, um "ponto de encontro do *em-si* e do *para-si*", e uma superfície de contacto prévio entre a consciência e o ambiente concreto e vivo que a envolve, isto é, como "consciência não tética".

---

<sup>18</sup> Mas a dinamização da concepção clássica de tempo pela sua subjectivação não conduzirá a um ainda mais radical imobilismo? De facto, Merleau-Ponty efectua uma "homogeneização do tempo" (Cantista, 1982:222) identificando o tempo com uma consciência estática.

“Há incontestavelmente alguma coisa entre a Natureza transcendente, o em-si do naturalismo e a imanência do espírito, dos seus actos e das suas normas. É neste entre-dois que é preciso avançar.” (Merleau-Ponty, 1960a:209)

O problema que assalta a fenomenologia pontyana reside, precisamente, na dificuldade em manter o *arsenal* fenomenológico assestado sobre essa ténue película *entre-dois* onde se situa a percepção, ou seja, em determinar a fronteira entre o domínio da percepção e o campo do pensado.<sup>19</sup> Neste sentido, Merleau-Ponty faria apelo à criação de uma "estesiologia" (Merleau-Ponty, 1960b:175), de um "estudo do corpo como animal de percepções". Trata-se de desenvolver o tema (entretanto analisado pela psicologia e fisiologias modernas) da corporeidade enquanto "ser de duas faces ou de dois lados" (ibidem:175), tema que havia sido já, em análise pioneira, objecto das atenções de Husserl.

É através do corpo-intermediário que se constituem não só todas as coisas, mas o próprio eu que, de algum modo, se sente (*sich fühlen*) a si próprio.<sup>20</sup> E é porque o corpo se apresenta não como simples *Körper*, mas como *Leib*, como organismo, que, por um processo de "empatia" ou "intropatia"<sup>21</sup> (*Einfühlung*), a consciência reconhece a existência de seres

---

<sup>19</sup> Um dos grandes objectivos perseguidos pelo autor francês terá sido sempre (num primeiro momento a partir da epistemologia da forma, seguidamente através da fenomenologia) o de encontrar uma "plataforma" sólida entre a consciência pura e a efectividade concreta, a partir da qual ambas pudessem, segundo o ideal da fenomenologia, serem revistas na sua actividade doadora de sentido: "forma", "estrutura", "percepção" e "corporeidade" situam-se, assim, como etapas na prossecução deste objectivo, numa tentativa de reorganização dos laços que unem *vida*, *espírito* e *matéria*. É a esta procura por uma filosofia da génese e da ambiguidade que o "achado" husserliano da *Lebenswelt* concedeu um ímpeto fundamental.

<sup>20</sup> “O homem concebe-se, como uma significação, através do corpo.” (Husserl, *Ideen II*, citado em Fragata, 1985:162)

<sup>21</sup> “A experiência da intropatia leva-me a *sentir* o outro em mim como através do meu corpo me sentia a mim mesmo.” (Fragata,

que lhe são congêneres, "vibrando unissonamente" com estes:

“A intersubjectividade é intercorporeidade.” (Merleau-Ponty, 1960b:264)

É com base nesta trama intersubjectiva que se desenvolve o próprio discurso científico (que, assim, assenta, em última análise, sobre a dimensão corpórea):

“A percepção de mim pelo outro é correlativa da percepção do outro por mim. Deve-se, portanto, colocar um *Subjekt*leib perante o ser percebido, e perante a *Kulturwelt* colocar a co-subjectividade.” (Merleau-Ponty, 1960b:265)

O movimento que volta a análise pontyana para o tema da percepção e do corpo é, assim, o mesmo que promove a "ontificação" da consciência fenomenológica, repondo-a na situação "mundana" original (e que anula o "Eu indiferente, puro, *conhecedor*" como sujeito do labor filosófico ao limitar essa atitude ao domínio das ciências da Natureza). As "essências" da ontologia clássica são "des-objectivadas", e são restaurados os canais radiculares que ligam estas ao plano do vivido.<sup>22</sup> Nesta translação, perde-se o carácter absoluto e autocrático que sustinha o sujeito clássico. Consciência, experiência e percepção já não são mais do que "entes no meio de outros entes", muito aquém de qualquer "fabricação" autónoma de sentido, numa co-laboração originária.

---

conduzindo a "constituição da objectividade intersubjectiva da coisa (...) baseada na compreensão mútua entre uma pluralidade de eus que experimentam" (Husserl, *Ideen II*, citado por Fragata, 1985:176).

<sup>22</sup> "O primeiro acto filosófico será, pois, tornar ao mundo vivido mais aquém do mundo objectivo, uma vez que só nele poderemos compreender tanto o direito como os limites do mundo objectivo; restituir à coisa a sua fisionomia concreta, aos organismos a sua maneira peculiar de relação com o mundo, à subjectividade a sua inerência histórica (...)." (Merleau-Ponty, 1945:69)

### 3. Da fenomenologia à ontologia

Como escreve Chrétien, na obra de Merleau-Ponty "tudo conspira" (*Sumpnoia panta*) e toda a presença *visível* evoca um *invisível* de onde recebe o seu sentido. O modo como, numa fase posterior do seu percurso filosófico, Merleau-Ponty se refere a este *invisível* deixa adivinhar a sua genealogia:

“[O] ser carnal é definido como "ser da latência" ou "apresentação de uma certa ausência" (Merleau-Ponty, 1964:179)

“O presente, o visível não tem para mim um prestígio absoluto senão devido a este imenso conteúdo de passado, de futuro e de algo que ele anuncia e esconde.” (*ibidem*:153)

Penso, assim, que poderemos aproximar este *invisível* da *Lebenswelt* husserliana no que ambos significam de "epifania críptica" (Chrétien), ou como pano de fundo, espacial e histórico, dos acontecimentos.

A primeira fase da obra de Merleau-Ponty pretendeu, em conclusão, baixar o pensável ou idealizável (o puramente teórico ou formal) ao fenomenizável, ao actual. Contudo, esta tentativa de "saber como um sentido se instala num pedaço de matéria"<sup>23</sup> manteve-se prisioneira de uma excessiva orientação em torno do sujeito, apontando sempre para o pré-reflexivo corpóreo como estrutura fundante. É o próprio Merleau-Ponty que, em nota de trabalho datada de Julho de 1959, confessava:

“Os problemas colocados em *Fenomenologia da Percepção* são insolúveis porque nessa obra parto da distinção sujeito-objecto.”

Numa segunda fase, o filósofo efectuará uma rotação essencial, passando da *percepção* à *visão* (no que esta implica de distanciação face ao sujeito cognoscente e de entrada de outras variáveis de análise que não passam necessariamente pela admissão de uma diferença entre sujeito e objecto), reflectindo a necessidade de explicitação do fundamento ontológico do fenómeno:

“O autêntico pensamento do ser é pensamento sem titular.”  
(Merleau-Ponty, 1964:130)

Com efeito, a percepção revestia-se de um certo "idealismo positivista"<sup>24</sup> mesmo quando moderada pela introdução do perspectivismo. A percepção permitia antecipar uma aceitação final e acabada do objecto, pelo que implicava a obediência a certos esquemas de simplificação e ordenação *antropomórfica* dos dados sensíveis. A percepção é, assim, criticada como uma "diferença irreparável" que esconde a realidade percebida directamente a partir do plano corpóreo (i.e., a percepção é destituída do seu papel de "consciência pré-tética" para ser incorporada simplesmente nos quadros de um "*logos endiathetos*").

A inflexão *ontologizante* na obra pontyana conduziria à "visão do invisível" e à "captação do entrelaçado visível-invisível". O abandono de termos como “actos de consciência”, “estados de consciência”, “matéria”, “forma” e, inclusivamente, “imagem” e “percepção”,<sup>25</sup> termos que Merleau-Ponty considera marcados ainda por um certo positivismo, enquadra-se no espírito global que anima esta obra: a análise da "diferença ontológica" que separa

---

<sup>24</sup> Cantista, 1982:296.

<sup>25</sup>

visível e invisível, espírito e matéria, presença e ausência. O termo "carne" soma-se assim à série de *soluções* que Merleau-Ponty explorou na procura de uma eficaz plataforma de análise desse *entre-deois* (série onde já havíamos encontrado conceitos como *Forma*, *Corpo* ou *Percepção*):

“Toda a arquitectura de noções da psicologia (...) todo esse *bric-à-brac* se clarifica (...) quando deixamos de pensar esses termos como positivos (como um "espiritual" mais ou menos espesso) para pensá-los, não como negativos ou negatividades (...) mas como diferenciações de uma só e maciça adesão ao ser que é a carne...” (Merleau-Ponty, 1964:234)

A "diferença ontológica" surgirá, finalmente, como irresolúvel porque resolvê-la seria sempre optar por um dos termos em conflito. A filosofia deve, portanto, desistir de uma "instância última, absoluta", estabelecendo-se antes como uma *abertura* simples que já não pretende tornar-se "saber da origem" (e que era ainda o objectivo em *Fenomenologia da Percepção*):

“(...) [O] originário estala e a filosofia tem que acompanhar este estalido, esta não-coincidência, esta diferenciação.” (Merleau-Ponty, 1964:165)

Merleau-Ponty radicaliza assim a ideia de um pensamento *lateral*, *oblíquo*, ambíguo, de uma reflexão que se esgota na interrogação, que se torna o "autêntico órgão ontológico". E o "negativo", o "outro" da interrogação mantém-se intocável na sua soberania desconhecida e distante como "*Urpräsentation*" do "*Nichturpräsentierbar*". Abandona-se uma fenomenologia ainda próxima de uma filosofia da representação para se assumir, definitivamente, um saber paradoxal que remete indefinidamente para si mesmo sem nunca tocar a solidez de algo de positivo (mas simultaneamente redutor), a um tempo tão próximo e tão afastado daquilo que se pretendia analisar, numa ligação vertiginosa que afasta

A este nível, o fascínio exercido pela obra de Hegel<sup>26</sup> foi-se aprofundando no espírito de Merleau-Ponty e a última fase da sua última filosofia pode ser descrita como revalorização de uma dialéctica aberta e não sistematizada, de uma "racionalidade sem conceito" assumida como reflexão do movimento de *Ineinander* pelo qual se faz a comunicação entre os pólos positivo (o mesmo) e negativo (o outro), imersos no "quiasma" da "carne universal":

“[O] pensamento dialéctico (...) admite que cada termo não é ele mesmo senão remetendo-se ao termo oposto, devém aquilo que é pelo movimento.” (Merleau-Ponty, 1964:224-225)

Esta espécie de consciência pan-cósmica é a única capaz de suportar as exigências desse "ser-serpente" que tudo envolve e penetra. A sua dificuldade está no facto de necessitar de uma descentração essencial muito difícil de obter. A concepção de um tal ser-matriz tem, claramente, as suas raízes na *Lebenswelt* husserliana. Apesar de, na sua passagem da fenomenologia à ontologia, Merleau-Ponty ter ultrapassado muitas das contribuições legadas por Husserl, a referência ao *Mundo da Vida* permanecerá. Neste sentido, arriscaríamos afirmar que o desenvolvimento pontyano do conceito de *Lebenswelt* terá estado na origem do abandono do próprio método fenomenológico por parte do autor francês, como se a fenomenologia estivesse condenada a quedar-se sempre aquém daquilo mesmo que descobriu, e insuficiente para circunscrever esse

“infinito de Offenheit e não de Unendlichkeit – o infinito da

---

<sup>26</sup> A ponto de a dialéctica pontyana ser vista por vários comentadores como uma espécie ambígua de dialéctica hegeliana, refreada nos seus ímpetus omni-abrangentes pela introdução da ambiguidade entre os termos, ambiguidade que se mantém e que impede qualquer *Aufhebung*.

Lebenswelt e não o infinito de idealização.” (Merleau-Ponty, 1964:192)

A fenomenologia perdeu validade porque ficou prisioneira de uma "filosofia da representação", contaminada por um "idealismo transcendental" que Husserl nunca abandonou, e o pressentimento da falência do modelo fenomenológico já se podia encontrar em *Fenomenologia da Percepção*:

“Reconhecemos que uma descrição do mundo, tal e qual a presumimos, não se basta a si mesma, e que enquanto deixemos intacta a ideia de um mundo verdadeiro, pensado pelo entendimento, ela não passa de mera curiosidade psicológica.” (Merleau-Ponty, 194:126)

Merleau-Ponty afastou-se da fenomenologia como, aliás, de todas as posições que não souberam superar a "diplopia ontológica" (a cisão entre o mental e o físico, entre o *dentro* e o *fora*) criada no interior da ontologia clássica. Para ultrapassarem a *miopia* desta atitude, os filósofos deveriam ter sido capazes de penetrar a profundidade fecunda das coisas, não se limitando a uma "mirada frontal", "ob-jectiva", que está na origem de todos os falsos dualismos:

“Se nos colocamos no ser, em vez de olhá-lo de fora, veremos que facticidade e idealidade são indivisas.” (Merleau-Ponty, 1964:157)

Seria neste contexto que surgiria a noção de *carne universal*, com a função de ultrapassar o conceito de *horizonte* da *Fenomenologia da Percepção*, compreendendo já não algo que envolve mas algo que, para além de envolver, penetra "o corpo e as distâncias [*les lointains*]" até ao fundo do seu ser, e permite pensar

generalidade.” (Merleau-Ponty, 1964:323)

Modulando essa *carne universal* em *carne do mundo*, *carne do corpo* e *carne da linguagem*, Merleau-Ponty desenvolve o tema da *Lebenswelt* até ao limite do irreconhecimento. A opção pelo conceito de *carne* reflecte, igualmente, uma rejeição da ideia clássica de objecto e de inamobilidade do Cogito, porque os pensa conjuntamente não no interior de um horizonte que apenas os envolve mas a partir da *verticalidade* da carne de que ambos participam:

“... a carne é o sensível no duplo sentido do que se sente e daquele que sente. O que se sente = a coisa sensível, o mundo sensível... Aquele que sente = eu não posso pôr um solo sensível sem o pôr como arrancado da minha carne, e a minha própria carne é ela mesma um dos sensíveis no qual se faz a inscrição de todas as outras, (...) um sensível dimensional.” (Merleau-Ponty, 1964:133)

Esse jogo de inter-penetrações, através do qual se marginalizam as distinções e dicotomias clássicas, é designado por Merleau-Ponty como *quiasma* ou entrelaçamento, e supõe um movimento fundamental que só a partir de uma "dialéctica sem síntese", próprio da carne, poderá ser entendido.<sup>27</sup> A mesma articulação que congrega o visível e o invisível junta significado e significante, palavra e silêncio. De facto, a linguagem é um dos planos onde se opera a reversibilidade, aproximando dimensões que a tradição filosófica de há muito julgara afastadas:

“...entre som e palavra, e entre a palavra e aquilo que ela quer dizer, existe, todavia, uma relação de reversibilidade, não sendo possível qualquer discussão de prioridade, sendo a troca de palavras essa diferenciação de que o pensamento é o integral.” (Merleau-Ponty, 1964:190)

Na opção de Merleau-Ponty por uma *endo-ontologia* (na qual aquele que analisa se encontra incluído naquilo mesmo que analisa), a arte jogaria um papel fundamental (nomeadamente, a pintura de Cézanne em *O Olho e o Espírito*). A racionalidade estética não procura a auto-transparência a que ambiciona o discurso filosófico-científico tradicional. Em cada obra artística sobrevive, intacta, a ligação originária entre espírito e matéria, e é plenamente respeitada a opacidade da racionalidade do mundo, o "segredo do ser". A arte, como a filosofia, desdobra-se em criações que se desenvolvem paralelamente ao mundo, estabelecendo as mesmas conexões, oferecendo a mesma integridade.

É neste sentido que Merleau-Ponty apelava a um retorno a Hegel e à recuperação e aprofundamento dos traços existencialistas<sup>28</sup> que percorrem a obra do autor de *Fenomenologia do Espírito*, o "inventor desta razão mais compreensiva do que o entendimento"<sup>29</sup>. Hegel apontado como o arauto da fusão definitiva entre as distinções imaginadas pela tradição filosófica no plano vasto de uma espécie de organismo universal.

## **Bibliografia**

Breda, Herman L. van (1962), « Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain », in *Revue de Métaphysique et Morale*, nº67, Outubro-Dezembro de 1962, pp.

---

<sup>28</sup> "Podemos falar de um existencialismo, em primeiro lugar porque ele não se propõe encadear conceitos mas revelar a lógica imanente da experiência humana em todos os seus sectores." (Merleau-Ponty, 1946:1313).

411-430

Cantista, Maria José (1982), *Sentido y ser en Merleau-Ponty*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1982

Cantista, Maria José (1988), “O sentido do fundamento radical em Husserl”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo XLIV-1988-Fasc.3, Braga, pp447-463

Chrétien, Jean-Louis (1986), « Le sens de l'invisible dans la pensée de Maurice Merleau-Ponty », in *Siècle*, 1 (1986)

Dartigues, André (1972), *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Toulouse: Privat, 1972

Fink, Eugen (1939), « Das problem der Phänomenologie Edmund Husserls », in *Revue Internationale de Philosophie*, 1, n°2, 1939, pp. 226-270.

Fragata, Júlio (1985), *A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*, Braga, Livraria Cruz/Faculdade de Filosofia, 1985

Husserl, Edmund (1934-1937), *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, (tradução de Gérard Granel), Paris : "nrf", Gallimard, 1976

Husserl, Edmund (1952), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II, Husserliana*, Band IV, Den Haag: M. Nijhoff, 1954

Landgrebe, Ludwig (1939), “Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung”, in *Revue Internationale de Philosophie*, 1, n°2, 1939, pp. 277-316

Merleau-Ponty, Maurice (1942), *La Structure du Comportement*, Paris: Quadrigue/Puf, Paris, 1990

Merleau-Ponty, Maurice (1945), *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard, 1945

Merleau-Ponty, Maurice (1946), « L'Existentialisme chez Hegel », in *Les Temps Modernes*, 7, Paris, 1946, pp 1311-1319

Merleau-Ponty, Maurice (1947), « Le Cinéma et la nouvelle psychologie », in *Les Temps Modernes*, 26, Paris, 1947, pp 930-943

Merleau-Ponty, Maurice (1960a), *Signes*, Paris: Gallimard, 1960

Merleau-Ponty, Maurice (1960b), « Husserl aux limites de la phénoménologie », in *Annales du Collège de France*, 50<sup>ème</sup> année, Imprimerie Nationale, Paris, 1960, pp. 169-176

Merleau-Ponty, Maurice (1964), *Le Visible et l'Invisible*, Paris: Gallimard, 1964

Merleau-Ponty, Maurice (1965), « Husserl et la notion de Nature », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, Paris: CNRS, 1965, pp. 257-269

Morujão, Alexandre Fradique (1988), “Estrutura e sentido do ‘Mundo da Vida’ “, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XLIV - Fasc.3, Braga: Faculdade de Filosofia de Braga, 1988, pp. 367-381

Waelhens, Alphonse de (1948), « De la Phénoménologie à l'existentialisme », in *Le choix, le monde, l'existence*, Paris: Cahiers du Collège de France, 1948, pp. 37-82

Waelhens, Alphonse de (1942), « Une Philosophie de l'Ambigüité », Introdução a Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement*, Quadrigue/Puf, Paris, 1990, pp V-XV