10.11606/issn.2318-8863.discurso.2021.188278

Estrutura e ontologia no *Prefácio* da *Fenomenologia da Percepção*

Alex de Campos Moura
Universidade de São Paulo – USP

RESUMO

Detendo-se no *Prefácio* da *Fenomenologia da Percepção*, este texto busca explicitar a presença de dois operadores fundamentais desde o início da reflexão de Merleau-Ponty. Por um lado, a noção de estrutura, e, por outro, relacionada a ela, a presença de uma problematização ontológica, reconhecível já na maneira pela qual o autor incorpora o projeto fenomenológico.

PALAVRAS-CHAVE

Merleau-Ponty; Fenomenologia; Ontologia; Estrutura.

ABSTRACT

Working on the *Preface* of *Phenomenology of Perception*, this text seeks to explain the presence of two fundamental operators since the beginning of Merleau-Ponty's reflection. On the one hand, the notion of structure, and, on the other hand, related to it, the presence of an ontological problematization, already present in the way in which the author incorporates the phenomenological project.

KEY WORDS

Merleau-Ponty; Phenomenology; Ontology; Structure.

O projeto fenomenológico

Retomando uma hipótese de trabalho desenvolvida nos últimos anos sobre a centralidade da noção de estrutura e da problematização ontológica desde o início da obra de Merleau-Ponty, nesta apresentação pretendo trabalhar um de seus textos canônicos, o *Prefácio* da *Fenomenologia da Percepção*. Por meio dele, minha proposta é discutir como o autor incorpora o projeto fenomenológico, mostrando que, já ali em 1945, sua apropriação obedece a uma "orientação" ontológica, apoiada no recurso ao campo da percepção e, por meio dele, ao da estrutura.

Uma das questões centrais do *Prefácio* da *Fenomenologia da Percepção* é a discussão a respeito da compreensão e do sentido próprios à fenomenologia. Tema que dá início à obra, a questão é apresentada por meio do diálogo do filósofo com suas duas grandes matrizes fenomenológicas, Husserl e Heidegger[1]. Por sob essa retomada, como veremos, um dos elementos principais é a proposta de uma apropriação singular do método fenomenológico – principal operador na delimitação do "campo" próprio à fenomenologia.

O parágrafo inicial estabelece o delicado domínio sob o qual todo o projeto de Merleau-Ponty se desdobra, ocupando-se em colocar lado a lado duas vertentes aparentemente incompatíveis, estabelecendo a complexa "contradição" em que a fenomenologia parece enveredar. À descrição propriamente husserliana que inicia cada uma das sentenças da primeira parte do parágrafo, o filósofo propõe os "acréscimos" decorrentes da "impregnação" que a proximidade com o pensamento heideggeriano lhe trariam. Como integrantes do campo da fenomenologia, figuram agora, lado a lado com os elementos de caráter eidético tipicamente husserliano, a facticidade, a presença original do mundo e a existência. As essências se encontram agora "repostas" na existência, a "compreensão" se descobre na facticidade e o transcendental torna-se o reconhecimento da "presença inalienável" do mundo.

É justamente a descrição dessa configuração nova, feita pela "reunião" de termos aparentemente inconciliáveis, que estabelece o eixo principal de construção do *Prefácio*, em sua tentativa de compreender em que medida a fenomenologia pode ser

---

[1] A relação com Husserl é tematizada em parte considerável dos estudos sobre o autor, o que tornaria a pretensão de fazer um "recenseamento" dela uma empreitada pouco factível. A aproximação entre Merleau-Ponty, em geral com ênfase sobre *O Visível e o Invisível*, e Heidegger, por sua vez, também tem sido tema constante de muitos estudos. Ela é trabalhada, por exemplo, por Dastur, em seu livro "chair et langage", no qual a autora afirma haver mesmo uma "virada" no final da obra de Merleau-Ponty, como uma passagem em direção à Heidegger (Dastur, 2001, p. 10). Outros autores, como por exemplo Haar (2009), tratam das influências heideggerianas nas últimas reflexões de Merleau-Ponty. De modo geral, como afirma Saint-Aubert, parece haver uma tendência em reconhecer essa aproximação (*Vers une ontologie indirecte*, p. 19). Ele próprio, porém, parece relativizá-la, mostrando certa divergência, sobretudo em relação à prática de uma ontologia efetivamente indireta por parte de Heidegger (*Ibid.*, p. 118), e chamando a atenção para o fato de que a questão central para Merleau-Ponty continua sendo a "reabilitação ontológica do sensível", ao passo que em Heidegger ela permanece um tema lateral, de certo modo diluído em uma perspectiva mais ampla (*Ibid.*, p. 149).

lida como um projeto filosófico cujo ensinamento central está em "unir o extremo subjetivismo e o extremo objetivismo em sua noção de mundo e de razão". Cabe, pois, seguirmos o percurso apresentado pelo texto, buscando explicitar o que se torna, então, a fenomenologia circunscrita por Merleau-Ponty.

Antes, porém, um breve preâmbulo nos ajudará a mensurar o alcance da questão, balizando o sentido da proposta do autor. A formulação do filósofo é, no mínimo, surpreendente, especialmente se levarmos em conta o sentido dado pelo próprio Husserl ao seu projeto filosófico, sobretudo em seus textos iniciais. Recorreremos aqui a dois estudiosos que nos ajudarão a explicitar essa discussão.

Em *Racionalidade e Crise*, Carlos Alberto Ribeiro de Moura examina de maneira cuidadosa as linhas que ligam (e afastam) de sua matriz os principais herdeiros do pensamento husserliano (Moura, 2001). Como ele mostra, em sua versão inaugural, a fenomenologia "[…] se restringe a ser apenas uma análise das condições da objetividade" (*Ibid.*, p. 150), eximindo-se de afirmações sobre o conteúdo ou a existência dos objetos enquanto tais. O transcendental é "[…] princípio da possibilidade dos objetos" (*Ibid.*) e à investigação fenomenológica – estritamente vinculada à tradição crítica – cabe a descrição dos modos de apreensão e de constituição da objetividade. Assim compreendida, a fenomenologia se apresentava como epistemologia, e toda implicação ontológica estava, por princípio, vedada de seu campo de atuação; seu projeto era estritamente transcendental[2], ocupado com a descrição dos modos de operação da consciência, circunscrita por uma redução encarregada de garantir a não contaminação entre o empírico e o transcendental (Moura, 2001, p. 134).

Seria justamente nesse ponto, contudo, que o projeto padeceria de uma espécie de "ponto cego". Como mostra Carlos Alberto, a formulação husserliana abriria espaço para uma questão de princípio: caberia investigar se, entre a teoria e a práxis, entre o projeto e sua realização, a fenomenologia de fato lograria sua pretensão de ser uma filosofia "total", ou se, enquanto gênero específico, sua universalidade não se encontraria restrita às condições de um campo particular e, assim, segundo seus próprios critérios, sua *compreensão* se encontraria limitada. Nesse caso, então, seria lícito perguntar se, mesmo à revelia, essa delimitação não implicaria o reconhecimento de um domínio "estranho" à fenomenologia, como aquilo que lhe resiste e diante do qual ela pode definir-se. É particularmente nesse aspecto, como veremos, que a leitura de Carlos Alberto se aproxima do itinerário de Merleau-Ponty.

---

[2] Aí, por exemplo, o famoso diálogo – e divergência – entre Husserl e Heidegger quando da elaboração do artigo para o Enciclopédia Britannica, no momento de circunscrever aquilo que poderia caracterizar a fenomenologia. A escrita do texto, que se deu em um intervalo de menos de um ano, expôs de maneira clara, embora naquele momento ainda sutil, as discordâncias entre ambos. A esse respeito, ver o artigo: Duarte, 2003.

Nessa linha de interpretação, um elemento seria particularmente importante: o reconhecimento, em Husserl, de um categorial ou sintético "em geral", unidade presente no domínio antepredicativo, responsável pela "conveniência material" que possibilita o preenchimento e o categorial próprios ao juízo e à analítica fenomenológica. Essa unidade ou essa síntese, na medida em que se faria nas próprias coisas, não proviria de um ato do sujeito e não se reduziria ao domínio transcendental. Nesse sentido, ele escaparia ao campo fenomenológico, mas seu domínio não seria recusado *por si*, mas recusado para a fenomenologia, permanecendo como limite e fronteira: o "a priori material", em sua exterioridade, não deixava de ser, por isso mesmo, reconhecido.

É interessante notar como diagnóstico semelhante é formulado por Pedro Alves, em ensaio recente no qual trata da noção de síntese passiva em Husserl (Alves, 2017). Em particular, também o estudioso reconhece, no próprio autor, uma espécie de "camada" pré-fenomenológica – no caso de sua leitura, uma dimensão mais originária da passividade pré-egoica –, que denunciaria no projeto husserliano, ao menos sob esse prisma, uma contradição de base.

Pedro Alves constrói sua argumentação a partir do reconhecimento do impacto que a análise da relação entre percepção e passividade em Husserl pode implicar para a compreensão do projeto da fenomenologia como um todo. Segundo ele, essa análise é capaz de apontar os limites intrínsecos a uma abordagem de cunho fenomenológico, uma vez que faz reconhecer nela uma aporia fundamental, presente no núcleo da descrição da passividade, e manifesta no descompasso entre o "objeto" tematizado e seus "modos de acesso" a ele. Por um lado, ao referir-se às configurações próprias ao campo perceptivo, a fenomenologia apontaria para o reconhecimento de uma "vida passiva", presente por sob os primeiros passos da atividade do ego. Trata-se de uma "camada" situada por sob o "surgimento" e a "formação" da vida egoica propriamente considerada, e que, nesse sentido, seria fundamental para sua compreensão. Por outro lado, contudo, as ferramentas analíticas e conceituais próprias a uma investigação fenomenológica não teriam "entradas" neste "reino básico" da vida subjetiva.

A explicitação disso, segundo Pedro Alves, é que embora a análise da passividade comece pela evidência da "pré-efetividade", do "reino pré-egoico" (a partir do qual uma fenomenologia do ego poderia ser desenvolvida), Husserl acaba pela "denegação desta dimensão, como se ela fosse invisível para o método fenomenológico" (Alves, 2017, p. 13). Consequentemente, o ponto de partida de sua investigação não é a passividade propriamente, mas as formas primitivas da receptividade, que são, na verdade, já uma primeira camada da atividade do ego. Ao invés de uma análise da ego-polarização (o nascimento do ego), a "camada egoica" da consciência seria

simplesmente pressuposta, e uma fenomenologia da "formação do ego" seria ao mesmo tempo prometida e negada.[3]

Reencontramos, então, o mesmo diagnóstico, segundo o qual Husserl, em um só movimento, ao delimitar o campo próprio ao seu projeto filosófico, exclui e afirma todo um domínio "outro" em relação à fenomenologia. Como ocorria na leitura de Carlos Alberto de Moura, esse domínio aparece vinculado a certa ideia de passividade – no caso de Pedro Alves, inscrita no próprio Ego; no caso de Carlos Alberto de Moura, inscrita nas próprias "coisas" às quais esse Ego se volta – que, de algum modo, teria papel constitutivo da experiência propriamente fenomenológica. Em ambos os casos, portanto, mais do que simplesmente um campo alheio à fenomenologia, tratar-se-ia de um solo ou de um impensado cujas implicações poderiam pôr em suspenso o próprio sentido do projeto fenomenológico.

Fenomenologia e ontologia

É a partir deste contexto mais amplo que a originalidade da apropriação que Merleau-Ponty faz da fenomenologia adquire sua efetiva envergadura. A compreensão de que ela opera com uma dimensão de "excesso" e de "abertura" irredutível ao puro transcendental é a base de sua leitura, sendo justamente essa dimensão o fator responsável por sustentá-la e por exigir dela um desdobramento, aparentemente, paradoxal. Como afirma o filósofo, ainda no primeiro parágrafo do *Prefácio* (Merleau-Ponty, 1994, p. 2), ao leitor apressado, que vê a contradição em que envereda a fenomenologia como uma bifurcação, uma alternativa entre dois autores, Merleau-Ponty apresenta a tese que norteará toda a descrição do *Prefácio* e, de certo modo, seu próprio percurso filosófico: a contradição é inerente a ela, núcleo em torno do qual ela gravita e do qual não pode desvencilhar-se. Como corroboram as leituras de Carlos Alberto de Moura e de Pedro Alves, é no interior da reflexão husserliana que se instaura a "contradição" ou, nos termos que procuraremos trabalhar aqui, o "excesso" da fenomenologia sobre si mesma, de modo que não se trata, como reconhecia Merleau-Ponty já em 45, de uma alternativa entre caminhos filosóficos distintos, mas do reconhecimento de uma "tensão interna" cuja presença exige a uma nova compreensão do próprio sentido do projeto fenomenológico.

Ao lado do projeto de uma descrição pura, de uma fenomenologia transcendental sem vínculos com o "exterior", conviveria, então, no próprio pensamento husserliano, a proposta de uma "fenomenologia da gênese", isto é, como veremos ao longo dessa apresentação, uma reflexão marcada pela abertura (pela *compreensão*) a uma

---

[3] Como afirma Pedro M. S. Alves em seu texto, é como se o filósofo descortinasse um campo novo e, ao mesmo tempo, se proibisse os meios de acessá-lo.

"totalidade dinâmica", diferencial e relacional, cujo sentido não repousa em imanência ou identidade, nascendo de sua própria lógica interna. Lida desse modo, a fenomenologia já traria, talvez não de modo inteiramente explícito, aquilo que não apenas o "projeto heideggeriano", mas, de modo mais geral, os "dissidentes existenciais" de Husserl, teriam assumido na sequência como cerne de suas investigações, a descrição do mundo da vida em sua dimensão originária.

A partir dessas premissas, defende Merleau-Ponty, o núcleo da investigação fenomenológica não está em ser uma doutrina, conjunto de ideias inteiramente claras para si, mas em configurar um modo próprio de reconhecimento do objeto, isto é, sua dimensão metodológica[4]. Antes de um sistema de enunciados positivos, a fenomenologia se organiza como "maneira" ou "estilo", sendo desse modo que ela pode ser descrita; e será trabalhando a *articulação* de seus grandes temas – o *modo* como ela os "liga" – que será possível ao autor retraçar suas linhas gerais (Merleau-Ponty, 1994, p. 2, 3). Sob essa perspectiva, dois operadores prescritos por Husserl figuram como elementos decisivos na leitura de Merleau-Ponty: a descrição e a redução fenomenológica.

"Trata-se de descrever, não de explicar nem de analisar." (*Ibid.*, p. 3) Nessa passagem, amplamente referenciada pelos estudiosos, a descrição aparece como terceira via entre a análise, própria às filosofias intelectualistas, e a explicação, própria ao pensamento mecanicista. De um lado, a ciência, em sua pretensão de determinar a subjetividade como resultado de processos causais; de outro, a análise reflexiva, em sua tentativa de fazer do sujeito a condição primeira e independente de tudo aquilo que lhe aparece. No caso da reflexão, em particular, pretende-se a substituição do relato pela reconstrução, transformando a subjetividade em fundamento da experiência: a perspectiva analítica, como é amplamente trabalhado pelo autor, propõe a descoberta de um poder constituinte originário, "aquém do ser e do tempo" (*Ibid.*, p. 5), e suposto retrospectivamente por ela. Entretanto, defende Merleau-Ponty, assim compreendida, a análise se torna uma reflexão que prescinde de seu próprio limite, abdica da consciência de seu começo, e, assim, desconhece o fato central de que "[…] toda reflexão é uma criação, uma operação sobre um irrefletido: […] uma mudança de estrutura da consciência, e cabe-lhe reconhecer, para aquém de suas próprias operações, o mundo que é dado ao sujeito, porque o sujeito é dado a si mesmo." (*Ibid.*)

Ao formular sua crítica, o filósofo torna explícito o eixo que sua própria descrição buscará sustentar ao longo do *Prefácio*. O que a análise reflexiva ignora – e que constitui ponto central em nossa argumentação –: por um lado, a presença irredutível do

---

[4] Embora em contexto diverso, é difícil não lembrar aqui do parágrafo 7 do segundo capítulo de *Ser e Tempo*, quando Heidegger afirma: "A expressão 'fenomenologia' tem a significação primária de um *conceito-de-método*. Não caracteriza o quê de conteúdo-de-coisa dos objetos da pesquisa filosófica, mas o seu *como*." (Heidegger, 2012, p. 101).

mundo e, por outro, correlata a ela, a reflexão como mudança *estrutural* da consciência. Esses dois elementos só adquirem legitimidade se a atividade da consciência não for mais uma constituição absoluta, criação *ex nihilo*, e se o mundo não for mais um objeto passivo à espera por uma significação alheia. A reflexão, enquanto mudança de estrutura e abertura ao mundo, envolve simultaneamente dois aspectos: a facticidade daquilo sobre o qual opera, sua existência, e a atividade da consciência, sua abertura – não mais como negação ou posição, portanto, mas como reconfiguração. Assim compreendida, a reflexão se torna movimento de *reestruturação* em que o irrefletido passa à reflexão, transformação do "dado" sem abandoná-lo.

Nesse sentido, não se pode mais considerá-la como constituição de um objeto, pois sua ação se realiza como abertura e reorganização: há, nela, uma dimensão de "escape" e é por conta dela que tanto a análise quanto a explicação permanecem insuficientes, atadas à pretensão de oferecer o objeto como algo inteiramente determinado, seja ele posto pelo sujeito ou produzido por processos causais. Ao contrário, a reflexão se descobre configurada, por princípio, por uma dimensão de *indeterminação* – não apenas em relação àquilo sobre o qual opera, mas também sobre si própria –, exigindo um método capaz de alcançar a si e ao seu termo sem prescindir de seu caráter *irredutível*, jamais inteiramente objetivável. É o que confirma a experiência do real e sua *descrição*: "[…] O real deve ser descrito, não construído ou constituído. Isso quer dizer que não posso assimilar a percepção às sínteses que são da ordem do juízo, dos atos ou da predicação." (*Ibid.*)

Nesse contexto, a descrição figura, então, em "lugar" preciso. Do reconhecimento da "abertura" própria à reflexão, de sua afirmação como procedimento metodológico encarregado de compreender o irrefletido sem *reduzi-lo*, oferecendo-se como alternativa às categorias reflexivas e mecanicistas, decorre a necessidade do recurso a ela. Em especial, justificando o sentido do "deslocamento" – e introduzindo um tema central em nosso estudo –: descrever é operar no campo da percepção. É enquanto passagem ao campo perceptivo que a descrição se torna o método próprio à fenomenologia, exatamente enquanto opera de modo distinto àquele mobilizado pela Tradição, que o reportava ora às sínteses da ordem do juízo, ora às da predicação. Oferecendo-se como alternativa, à descrição cabe abarcar seu "objeto", no caso a realidade, sem prival-lo de ecceidade, sem conduzi-lo à condição de produto ou significação pura.

De modo correlato, também este próprio "objeto" reitera a necessidade da passagem ao campo da percepção (confirmando sua centralidade na delimitação do método fenomenológico). O real, enquanto dimensão que escapa ao domínio da constituição e da construção puras, *exige* a passagem à dinâmica perceptiva. É o que mostra

a distinção entre o real e o imaginário[5]. A cada instante, descreve Merleau-Ponty, nosso campo perceptivo é configurado por elementos cuja ligação não aparece *para mim* de maneira precisa, mas que se *situam* "imediatamente no mundo", sem que para isso seja necessário qualquer esforço ou deliberação da consciência. Em contrapartida, a "coerência intrínseca", a compatibilidade possível com o contexto, não é suficiente para dar ao imaginário o estatuto de realidade ou, mesmo, para que eu hesite na distinção entre um e outro. Nesse sentido, a realidade não provém da coerência das "representações" por meio das quais a consciência o constituiria, mas sim de sua inserção *espontânea* no mundo, *participação* em uma totalidade mais ampla, frente à qual ela se situa irremediavelmente. O real não acolhe os parâmetros da atividade sintética do sujeito; não aguarda a ação de uma consciência que o faria ser para ela. Ao contrário, ele se configura e se oferece como tal antes de todo juízo e deliberação:

> Se a realidade de minha percepção só estivesse fundada na coerência intrínseca das 'representações', ela deveria ser sempre hesitante e, abandonado às minhas conjecturas prováveis, eu deveria a cada momento desfazer sínteses ilusórias e reintegrar ao real fenômenos aberrantes que primeiramente eu teria excluído deles. Não é nada disso. O real é um tecido sólido, ele não espera nossos juízos para anexar a si os fenômenos mais aberrantes, nem para rejeitar nossas imaginações mais verossímeis. (Merleau-Ponty, 1994, p. 6)

O real não espera os atos de uma consciência para constituir-*se*, isto é, para anexar a si os fenômenos, configurando-se por meio da articulação própria a *suas* partes. Sua unidade não provém de uma ação externa, mas da operação por meio da qual compõe os elementos, articula as partes, dando-lhes validade e efetividade, sejam elas "aberrantes" ou não: sua "solidez" provém do caráter intrínseco de sua síntese, não de qualquer operador externo – explicitando um modo próprio de configuração da unidade: dinâmica espontânea e autorregulada.

O recurso à percepção começa a se esclarecer. Unidade intrínseca, o real não é construído como objeto, mas *percebido* como realidade. Cabe à percepção desvelar – e, como veremos, configurar – a distinção entre o real e o imaginário, não construí-la ou explicá-la. O que permite ao filósofo afirmar, já no início do *Prefácio*, seu estatuto originário e, com ele, do mundo ao qual ela se abre, campo cuja configuração não é tributária da ação de uma consciência separada: "O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas" (*Ibid.*), e ainda: "A percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato,

---

[5] Esse exemplo será retomado pelo próprio autor mais adiante na sequência do *Prefácio*.

uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles." (*Ibid.*)

Reencontramos o mesmo operador com o qual a discussão sobre a reflexão já havia se deparado pouco antes: a lógica da relação figura e fundo, lógica da estrutura. Explicitando uma das questões principais desta apresentação, se a percepção suporta a distinção entre o real e o imaginário, é por sustentar a dinâmica espontânea segundo a qual cada ato se configura destacando-se do fundo, isto é, *articulando-se* e *diferenciando-se* do conjunto, adquirindo *sentido* por meio de sua relação com o todo. Ou seja, sua centralidade na investigação e no método fenomenológicos vincula-se à condição originária de *abertura a estruturas*, articulação espontânea do percebido e sua significação. Razão pela qual, conclui o filósofo, a verdade não habita o "homem interior" – que sequer "existe" –, mas se reconhece agora vinculada a um sujeito consagrado ao mundo, atada à abertura e à configuração intrínsecas que o sustentam –: "A verdade não habita apenas o 'homem interior', ou, antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece. Quando volto a mim a partir do dogmatismo do senso comum ou do dogmatismo da ciência, encontro não um foco de verdade intrínseca, mas um sujeito consagrado ao mundo." (*Ibid.*)

A ontologia

É essa demarcação singular do método fenomenológico e do sentido da descrição –sua aproximação, desde o início, das noções de percepção e estrutura –, que permitem a Merleau-Ponty a compreensão do funcionamento autêntico da redução: "Através disso, vê-se o sentido verdadeiro da célebre redução fenomenológica." (*Ibid.*) Como cabe explicitar agora, no interior do percurso empreendido pelo *Prefácio*, é ela que permitirá – e mesmo exigirá – a passagem da fenomenologia à ontologia, não como alternativa, mas como transição e como necessidade de compreensão de um novo sentido do transcendental.

Segundo Merleau-Ponty, a redução teria sido uma das temáticas mais debatidas no interior do pensamento de Husserl, à qual ele teria retornado mais vezes na tentativa de compreender a si e ao seu próprio projeto filosófico. Inicialmente, ela teria sido descrita como o retorno a uma subjetividade transcendental, diante da qual o mundo se desdobraria sem opacidade. A redução seria o movimento em direção a uma consciência transcendental pura, "diante da qual o mundo se desdobra em uma transparência absoluta, animado do começo ao fim por uma série de apercepções que caberia ao filósofo reconstituir a partir de seu resultado." (*Ibid.*, p. 7)

Com forte direção intelectualista, essa redução nos faria ter acesso a uma verdade ou a uma unidade cujo sentido se encontraria na síntese por meio da qual a consciência realiza a "apreensão de uma certa hylé como significando um fenômeno de grau superior" (*Ibid.*). A consciência seria a instância responsável pela doação da significação e o

termo apreendido uma "unidade de valor", não mais uma coisa ou um ente. Resolveria-se, então, a questão sobre a possibilidade do eu e do outro apreendermos o mesmo mundo, já que este se veria reduzido à condição de "valor" e, portanto, como, por princípio, único e indiviso. Na medida em que cada indivíduo não opera como singularidade, mas como expressão de uma dinâmica transcendental comum, a verdade se revelaria igualmente a todos, formalmente assegurada por um método sem resíduos. A passagem do singular ao universal – "enquanto somos todos uma única luz e enquanto participamos do Uno sem dividi-lo" (*Ibid.*, p. 7, 8) – seria, pois, o resultado mais acabado da redução, garantindo a consciência, o sentido e a verdade em sentido autêntico (*Ibid.*, p. 7). Como resultado, nem sequer se admitiria a distinção entre diferentes singularidades; a intersubjetividade desapareceria como questão, diluída na dimensão transcendental da consciência. Entre mim e o outro, nenhuma opacidade ou distância: a redução nos faria acessar uma verdade por direito universal.

É precisamente aí, defende Merleau-Ponty, que haveria uma capitulação de Husserl: "Para Husserl, ao contrário, sabemos que existe um problema do outro e o *alter ego* é um paradoxo." (*Ibid.*, p. 8) O paradoxo do qual a fenomenologia husserliana não pôde se desvencilhar, anunciado por Merleau-Ponty desde as primeiras linhas do *Prefácio*, encontra aqui uma de suas expressões mais marcantes: o reconhecimento da existência do outro mesmo em regime transcendental. Um idealismo "coerente" deveria ser capaz de operar a redução por completo, conduzindo a um transcendental em que se diluiria a diferença entre os sujeitos e, com ela, a própria noção de alteridade. Como defende Merleau-Ponty, não é o que acontece em Husserl, para quem a existência do outro permanece questão constante, da qual nem mesmo a redução teria sido capaz de se esquivar. A alteridade implica algo de irredutível na apreensão, sem o que não seria ao outro que de fato se acederia: é preciso, em linguagem merleau-pontyana, que o *Para Si* seja simultaneamente *Para Outro*, que haja nele algo que escape da esfera da pura imanência e o faça *ser* para alguém:

> É preciso que eu seja meu exterior, e que o corpo do outro seja ele mesmo. Esse paradoxo e essa dialética do Ego e do Alter só são possíveis se o Ego e o Alter Ego são definidos por sua situação e não liberados de toda inerência, quer dizer, se a filosofia não se completa com o retorno ao eu [...] se também, no próprio momento em que experimento minha existência, e até nesse cume da reflexão, eu careço ainda dessa densidade absoluta que me faria sair do tempo, e descubro em mim um tipo de fraqueza interna que me impede de ser absolutamente indivíduo e me expõe ao olhar dos outros como um homem entre os homens, ou pelo menos uma consciência entre as consciências. (Merleau-Ponty, 1994, p. 8, 9).

Bastante condensada, essa passagem traz o percurso capital que a *Fenomenologia da Percepção* se ocupará em deslindar. O paradoxo da relação com o outro exige o

reconhecimento de uma esfera que ultrapasse a imanência do eu, explicitando a abertura como condição última da existência. Fendida, a consciência não pode mais repousar sobre si na forma da identidade – não pode dispor da positividade plena que lhe asseguraria densidade – descobrindo-se *aberta* e *situada* em relação ao outro e ao mundo, configurada por uma transcendência que a polariza em direção ao que não é ela, fazendo-a reconhecer-se inscrita em uma rede de relações: uma singularidade entre outras, momento de uma generalidade originária.[6] Considerada nessa perspectiva, a reflexão não pode mais ser descrita como um círculo fechado sobre si mesmo. Obrigada a reconhecer-se como abertura àquilo que lhe é outro, ela exige uma compreensão nova do Cogito[7], não mais como uma experiência que "desvalorizava a percepção do outro", mas como expressão da impossibilidade mesma da consciência repousar em si, mantendo-se necessariamente tensionada por uma alteridade que, agora, se revela constitutiva da dimensão reflexiva:

> Para que o outro não seja uma palavra vã, é preciso que minha existência nunca se reduza à consciência que tenho de existir, que ela envolva também a consciência que dele se possa ter e, portanto, minha encarnação em uma natureza e pelo menos a possibilidade de uma situação histórica. O *Cogito* deve revelar-me em situação, e é apenas sob essa condição que a subjetividade transcendental poderá, como diz Husserl, *ser* uma intersubjetividade. (*Ibid.*, p. 9)

Encontramos aí a explicitação de um dos eixos que estamos procurando trazer à luz. A constatação da abertura e da irredutibilidade da dimensão situacional da existência – a presença incontornável do outro e do mundo –, obrigam a redução fenomenológica ao reconhecimento de um transcendental que, paradoxo extremo, *é* intersubjetividade. A passagem, surpreendente, afirma, assim, o transcendental como *ser aberto* ao outro – descrição, aparentemente, inconcebível em regime fenomenológico. Subvertendo a matriz husserliana, a redução deixa de ser um operador epistemológico, que nos daria acesso a um transcendental puro, para revelar-se um método que, ao deparar-se com sua própria impossibilidade de totalização, explicita a irredutibilidade do ser e da abertura que o constituem, evidenciando um campo novo de compreensão. Ao se deter diante da "presença" do outro, o que a redução revela é a estrutura originária que faz o transcendental *ser no mundo*, situando-o e impedindo-o de repousar em si na forma da imanência ou da identidade. Mais do

---

[6] Cabe observar que a passagem deixa também explícito em que registro ocorre essa impossibilidade de identidade do Cogito: na temporalidade. No presente ensaio, dado o recorte proposto, não abordaremos essa questão diretamente.

[7] O longo debate entre os estudiosos a respeito do sentido e do "lugar" do Cogito no pensamento do autor não será tema de nossa presente discussão. Para o argumento que estamos buscando construir, a questão é compreender o movimento do *Prefácio* e o sentido que a reformulação do Cogito assume aí.

que uma alternativa, ela explicita a configuração paradoxal em que os termos – até então opostos – *são* o seu "outro": o transcendental que *é* intersubjetividade, assim como o Cogito que *é* situação[8].

Do reconhecimento desse paradoxo, e de seu impacto no próprio sentido do projeto fenomenológico, Merleau-Ponty nos dá testemunho preciso em um dos ensaios de *Sens et Non-Sens*, no momento em que elabora seu elogio à mudança de perspectiva realizada por Sartre em o *Ser e o Nada*, propondo, ao mesmo tempo, a necessidade de repensá-la para além das antinomias tradicionais:

> A relação do sujeito e do objeto não é mais essa *relação de conhecimento* da qual falava o idealismo clássico e na qual o objeto aparecia sempre como construído pelo sujeito, mas uma *relação de ser* segundo a qual paradoxalmente o sujeito é seu corpo, seu mundo e sua situação, e, de um certo modo, *se exchange* [...]. Nós não dizemos que esse paradoxo da consciência e da ação sejam, em *O Ser e o Nada* inteiramente elucidados. Em nossa perspectiva, o livro permanece demasiadamente antitético: a antítese de minha visão sobre mim mesmo e da visão do outro sobre mim, a antítese do para-si e do em-si fazem frequentemente figura de alternativas, ao invés de serem descritas como a passagem viva de um dos termos ao outro e como a comunicação deles. (Merleau-Ponty, 1968, p. 125)

O projeto do autor e a apropriação do pensamento fenomenológico adquirem, então, contornos mais definidos: trata-se de explicitar (e realizar) a passagem operada pela fenomenologia da descrição de uma relação epistemológica convencional em direção a uma relação ontológica nova. Exigência proveniente do reconhecimento de uma configuração *paradoxal* em que um termo *é* o seu outro, implicando uma ontologia não dualista em que o transcendental possa figurar como ser no mundo e como intersubjetividade. É por essa razão que, tomando distância de Sartre, a ontologia descoberta pela descrição fenomenológica não pode ser compreendida em termos antitéticos, pois é como *passagem* viva e transitividade que ela opera.

Assim, seja por meio da releitura da redução fenomenológica, seja pela discussão com Sartre, a ontologia parece ser compreendida por Merleau-Ponty como uma espécie de desdobramento da fenomenologia, sua decorrência *quase* necessária, nascendo a partir de suas próprias implicações e operações metodológicas. É nesse

---

[8] É nesse sentido que se esclarece a proposição, presente desde as primeiras linhas do *Prefácio*, de que o pensamento husserliano desemboca no de Heidegger ou, mais precisamente, de que a matriz da reflexão heideggeriana se encontra latente no próprio Husserl: tal como descrito por Merleau-Ponty, o transcendental *é*, ele próprio, *ser-no-mundo*. Afirmação que não apenas ilumina as análises anteriores e a circunscrição do paradoxo apresentada no início do texto, como também nos permite compreender a curiosa liberdade com que as primeiras linhas do texto "transitavam" entre os dois autores, quase que sem lhe propor delimitações. O que se coloca, desde o início, é o paradoxo de uma filosofia transcendental cujo sentido último está na explicitação de sua dimensão ontológica, com as implicações e desdobramentos que podem então emergir.

sentido sua apropriação pode ser compreendida não como uma ruptura, mas como um alagamento do projeto husserliano. Mais do que contrapor fenomenologia e ontologia, o que a elaboração proposta por ele parece explicitar é a passagem que as articula intrinsecamente, operando no campo comum do qual ambas participam. Como ele próprio afirma, não se trata de recusar o horizonte aberto por Husserl, mas justamente de segui-lo até suas implicações mais *paradoxais*:

> Todo o mal-entendido de Husserl com seus intérpretes, com os "dissidentes" existenciais e, finalmente, consigo mesmo provém do fato de que, justamente para ver o mundo e apreendê-lo como paradoxo, é preciso romper nossa familiaridade com ele, e porque essa ruptura só pode ensinar-nos o brotamento imotivado do mundo. O maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa. (*Id.*, 1994, p. 10)

Estrutura e Ontologia

Visto isso, cabe agora mostrar como a sequência do texto se ocupa em articular os dois aspectos destacados até aqui – a noção de estrutura e a perspectiva ontológica –, explicitando o modo pelo qual, em sua reelaboração do projeto fenomenológico, Merleau-Ponty os faz reunirem-se intrinsecamente.

Retomando a discussão acima, é porque somos do começo ao fim relação ao mundo – e porque esse fato permanece inalienável mesmo no auge de nossa reflexão – que a "redução" se torna metodologicamente fundamental, cabendo a ela revelar precisamente "o brotamento imotivado do mundo", os "fios intencionais" que nos ligam a ele, dimensão originária e irredutível que orienta todo o programa da analítica fenomenológica. Daí o conhecido elogio que Merleau-Ponty endereça a Fink; segundo ele, quem teria lhe encontrado a melhor formulação, ao descrevê-la como "admiração" diante do mundo: "A reflexão 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." (*Ibid.*)

O caráter paradoxal que as descrições fenomenológicas evidenciavam se distende, agora, à própria compreensão do mundo e, de maneira mais precisa, ao reconhecimento de sua presença mesmo no extremo reduto do transcendental. Retornando à sequência do *Prefácio*, cabe agora desdobrar as implicações decorrentes do reconhecimento da "irredutibilidade" dessa presença; em particular, de acordo com nossa proposta principal, cabe explicitar em que medida esse reconhecimento e esse movimento em direção à ontologia conduzem e, de fato, *exigem* a passagem da fenomenologia à percepção e, com ela, à estrutura. "'Há um mundo', ou, antes, 'há o mundo'; dessa tese constante da minha vida não posso nunca inteiramente dar razão. Essa facticidade

do mundo é o que faz a *Weltlichkeit der welt*, o que faz com que o mundo seja mundo, assim como a facticidade do Cogito não é nele uma imperfeição, mas, ao contrário, aquilo que me torna certo de minha existência." (*Ibid.*, p. 14)

O "há o mundo" – proposição canônica para o autor, retomada mais de quinze anos depois, abrindo o manuscrito de *O Visível e o Invisível* –, tese constante de minha vida irredutível à enunciação designativa, expressa a facticidade responsável por fazer com que o mundo *seja* mundo: existência originária que assegura o *ser* do mundo, retirando-o da esfera do puro transcendental. O fenômeno do mundo não se deixa reduzir a "estados de consciência", a uma atividade sintética que permitiria julgá-lo e validá-lo analiticamente. Retomando o argumento sobre a distinção entre o real e o imaginário, o filósofo reafirma a proposição segundo a qual se há a possibilidade de falar em um e outro, em "sonhos" e em "realidade", é porque a distinção se encontra feita "em mim" antes de qualquer análise. O que se atesta pelo fato do real ser capaz de admitir os fenômenos mais "aberrantes", assim como o imaginário de se configurar com uma lógica altamente coerente, sem que com isso cada um deles perca seu estatuto próprio. A distinção, como vimos acima, se encontra neles – em minha relação primordial com eles – e não fundada em uma atividade posicional.

Trata-se, nesse sentido, de um "saber primordial", que "funda a ideia de verdade", e que não aguarda uma síntese autônoma para constituir-se. Tecido sólido, a coesão e a unidade do "real" não dependem de sua correspondência a uma série de representações postas pela consciência. O que o caracteriza – e o afasta de sua concepção tradicional – é o caráter *intrínseco* de sua gênese e de sua dinâmica formativa, opondo-se radicalmente à compreensão da unidade como resultado da atividade de um sujeito. Será precisamente esse reconhecimento que exigirá do filósofo – e da analítica fenomenológica – um passo além, estabelecendo para esse "saber primordial" um lugar preciso no pensamento de Merleau-Ponty, central e orgânico em toda sua obra:

> Não é preciso perguntar-se se nós percebemos verdadeiramente um mundo, é preciso dizer, ao contrário: o mundo é aquilo que nós percebemos [...] Eu viso e percebo um mundo [...] é porque tenho uma experiência do real assim como do imaginário, e o problema é agora não o de investigar como o pensamento crítico pode se dar equivalentes secundários dessa distinção, mas o de explicitar nosso saber primordial do "real", o de descrever a percepção do mundo como aquilo que funda para sempre nossa ideia de verdade. (*Ibid.*, p. 13)

Circunscrevendo um dos temas principais do livro, e de fato de toda a obra do filósofo, o sentido do "real" – fenomenologicamente considerado – só se torna compreensível quando reportamos sua descrição ao "campo" em que a dimensão da verdade se institui: o campo perceptivo. Em uma inversão decisiva operada pela

reflexão do autor, não é a ideia de verdade quem fundamenta a percepção – como uma consciência ou um transcendental que responderia pela evidência de seu "objeto" –, mas é a própria percepção quem fundamenta a verdade – como síntese espontânea e transitividade originária, lógica da estrutura.

Em termos de método, definir a percepção como acesso à verdade significa deslocar, por um lado, a primazia epistemológica da redução e, por outro, a solução puramente transcendental que a acompanhava. Se, como vimos, a redução é o método por excelência de explicitação do objeto e do campo de investigação próprios à fenomenologia, se cabe a ela, nesse sentido, estabelecer o domínio em que a filosofia pode produzir conhecimento e verdade, afirmar – na sequência do movimento percorrido até aqui – que o campo da verdade é a percepção, equivale a propor que é ao campo perceptivo que a redução, por princípio, conduz.

Em especial, na medida em que sua evidência última é a explicitação da irredutibilidade do ser no mundo, dos "fios intencionais" que nos abrem a ele e à alteridade, descrever a percepção como fundamento da verdade significa afirmá-la como a dimensão em que se encontram – se transitam e se configuram reciprocamente – o transcendental e a existência, a consciência e o mundo. Se a redução não conduz mais ao puro transcendental (como campo do conhecimento), mas à percepção (como campo da verdade), é justamente por caber a ela sustentar essa dimensão híbrida em que os termos se formam, por diferenciação e "comunhão": *relação de ser* que se revelou o ensinamento maior da fenomenologia – e que nos ajuda a explicitar as linhas de articulação que reúnem percepção e ontologia na reflexão do autor. É o que nos confirma a análise da intencionalidade, para a qual o texto imediatamente se dirige; encarregada justamente de recuperar o sentido autêntico da percepção, descortinando esse modo novo de articulação da unidade: aquilo que, uma vez mais, como veremos, o autor descreverá por meio da noção de estrutura.

"Podemos agora chegar à noção de intencionalidade, frequentemente citada como a descoberta principal da fenomenologia, enquanto ela só é compreensível pela redução." (Merleau-Ponty, 1994., p. 15) Segundo Merleau-Ponty, a característica principal da intencionalidade fenomenológica estaria no reconhecimento da unidade do mundo enquanto "vivida como já feita ou já dada", isto é, não o produto da atividade do sujeito, mas a dimensão originária à qual ele se abre incontornavelmente. Retomando a direção das descrições anteriores, se o real se configura por sua própria dinâmica, se o mundo permanece irredutível mesmo no extremo da reflexão, a intencionalidade, agora, gravita em torno não da constituição ou da síntese de seu objeto, mas do reconhecimento de seu caráter espontâneo e auto-formativo, realidade visada e não posta. Nessa perspectiva, o que a distingue não é simplesmente a afirmação de uma articulação da experiência ou do campo relacional, mas

a constatação da dimensão de ecceidade intrínseca a essa articulação: a unidade não é a do objeto epistemológico, predicativa ou epistemológica, mas a da existência – o "há o mundo", estrutura configurada por sua lógica própria, vivida como horizonte e "apelo": "[a consciência como] projeto do mundo, destinada a um mundo que ela não abarca nem possui, mas em direção ao qual ela não cessa de se dirigir – e o mundo como esse indivíduo pré-objetivo cuja unidade imperiosa prescreve à consciência a sua meta." (*Ibid.*, p. 16)

A intencionalidade fenomenológica é aquela que opera *em relação à* "unidade imperiosa" do mundo, *compreendida* e não constituída. É essa dinâmica da unidade (espontânea, internamente operante e ativa) que, segundo Merleau-Ponty, o próprio Husserl teria descoberto, como ficaria explícito em sua distinção entre duas formas de intencionalidade: "(...) a intencionalidade de ato, que é aquela de nossos juízos e de nossas tomadas de posição voluntárias, a única da qual a *Crítica da Razão Pura* falou, e a intencionalidade operante (*fungierende Intentionalität*) aquela que forma a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida […]" (*Ibid.*) Assim compreendida, essa unidade – "natural e antepredicativa" – não remete apenas a outra concepção de intencionalidade, mas, indissociável dela e como sua contrapartida, também à reconfiguração da própria noção de compreensão e do projeto filosófico que a acompanha: "Graças a essa noção ampliada de intencionalidade, a 'compreensão' fenomenológica distingui-se da 'intelecção' clássica, que se limita às 'naturezas verdadeiras e imutáveis' e a fenomenologia pode tornar-se uma fenomenologia da gênese." (*Ibid.*)

Reencontrando o percurso acima, e aquilo que já propunham as primeiras linhas do *Prefácio*, a mudança do sentido da intencionalidade reafirma a passagem de uma fenomenologia inteiramente epistemológica – como intelecção de naturezas imutáveis – a uma fenomenologia da gênese – conforme nossa hipótese, como abertura à ecceidade de unidades "híbridas" e à irredutibilidade de sua dimensão de ser. É a unidade existencial, *percebida* e vivida, que confirma essa mudança no sentido analítico da fenomenologia, revelando uma articulação nova entre intencionalidade e "compreensão": "Quer se trate de uma coisa percebida, de um acontecimento histórico ou de uma doutrina, 'compreender' é reapoderar-se na intenção total […] a maneira única de existir que se exprime nas propriedades da pedra, do vidro ou do pedaço de cera, em todos os fatos de uma revolução, em todos os pensamentos de um filósofo." (*Ibid.*)

A compreensão fenomenológica não é a intelecção pura de um objeto transcendental, "síntese ativa" de uma série de representações. Correlata à intencionalidade operante, ela é a abertura à "maneira única de existir" que se *exprime* em cada uma de suas manifestações (como as propriedades de *uma* pedra, os fatos de *uma* revolução, os pensamentos de *um* filósofo), unidade existencial, "intenção geral" e comum que articula intrinsecamente cada um de seus momentos. Totalidade configurada pela

multiplicidade de suas partes, a unidade assim compreendida recebe uma descrição precisa por parte de Merleau-Ponty, confirmando o eixo latente que as análises anteriores já nos haviam permitido reconhecer: "Em cada civilização, trata-se de encontrar a Ideia em sentido hegeliano, quer dizer, não uma lei do tipo físico-matemático, acessível ao pensamento objetivo, mas a fórmula de um comportamento único em relação ao outro, à Natureza, ao tempo e à morte, uma certa maneira de pôr forma ao mundo que o historiador deve ser capaz de retomar e de assumir." (*Ibid.*)

Reencontrando o operador com o qual, desde o início do *Prefácio*, temos nos deparado, a unidade encontrada pela redução, vinculada a um registro existencial e reportada à percepção como seu "lugar" de efetividade, no qual se funda a própria noção de verdade, não é senão a unidade do *comportamento*, entendida no sentido preciso de uma "certa maneira de pôr forma no mundo", isto é, de *estruturar* a experiência, configurando um modo singular de se relacionar com as dimensões fundamentais da existência: o outro, a Natureza, o tempo e a morte. Operando como essa mediação entre o geral e o singular, cabe a ela estabelecer as "dimensões da história", frente às quais cada gesto, ato e palavra, *necessariamente* adquire um sentido. Por sob a aparente gratuidade da ação, a lógica da estrutura assegura o "campo" em relação ao qual todos os atos se configuram – o *fundo* sobre o qual *aparecem*, constituindo-se como "tomada de posição em relação à situação", isto é, como maneira única e particular de se relacionar ao conjunto e figurá-lo. A unidade estrutural *situa* a decisão, fazendo dela momento de uma articulação mais geral, parte de um todo: o que a configura é seu caráter diferencial, o modo singular pelo qual modifica e reafirma a totalidade, adquirindo valor e significação.

É o que permite a Merleau-Ponty afirmar, em uma das passagens mais conhecidas do *Prefácio*, que não há gesto ou palavra que se possa realizar sem que com isso eles adquiram "um nome na história" – ou, na formulação ainda mais enfática empregada por ele, em que exprime de maneira tácita, mas contundente, sua divergência frente ao pensamento sartreano: "porque estamos no mundo, estamos *condenados ao sentido*" (*Ibid.*, p. 18). Estar no mundo significa participar de uma estruturação que situa e dimensiona os elementos, significando-os, inscrevendo-os na trama da história e na generalidade da experiência. Os fatos *se* organizam, os momentos *se* articulam, e é assim que um "acontecimento" se configura (*Ibid.*, p. 17). Não por uma liberdade sem vínculos com o ser e com o mundo, mas pelo modo como cada ato se inscreve na *estrutura* geral da experiência – da vida e do tempo – instaurando na articulação do conjunto um momento novo.

Circunscrito esse caráter estrutural da unidade que cabe à fenomenologia descrever – ou, em outras palavras, defendida a ideia de que é à unidade do comportamento que a compreensão fenomenológica se abre –, é possível, enfim, reunir os

eixos principais em torno dos quais a proposição do autor se organiza e, ao lado da estrutura, reencontramos – na própria sequência do texto e de modo explícito – a formulação ontológica que a tem acompanhado:

> Deve-se compreender a história a partir da ideologia, ou a partir da política, ou a partir da religião, ou então a partir da política? Deve-se compreender uma doutrina por seu conteúdo manifesto ou pela psicologia do autor e pelos acontecimentos de sua vida? Deve-se compreender de todas as maneiras ao mesmo tempo, tudo tem um sentido, nós reencontramos sob todos os aspectos a mesma estrutura de ser. (*Ibid.*)

Merleau-Ponty reafirma o núcleo que estamos procurando sustentar ao longo desta apresentação: a dimensão ontológica de sua formulação, bem como sua vinculação intrínseca com a noção de estrutura. O comportamento único, a totalidade configurada pela articulação de suas partes, reencontra o "solo" ontológico descrito pelo *Prefácio*, e a unidade existencial desvelada pela percepção é compreendida precisamente como uma "estrutura de ser". Por sob a multiplicidade de seus aspectos perceptivos, o que se revela é a unidade operante que os unifica e singulariza, estrutura de um ser transitivo, capaz de sustentar um transcendental que *é* no mundo e um Cogito que *é* existência – confirmando, enfim, essa dimensão ontológica como a descoberta central da fenomenologia: "A aquisição mais importante da fenomenologia foi sem dúvida ter unido o extremo subjetivismo ao extremo objetivismo em sua noção do mundo ou da racionalidade." (*Ibid.*, p. 18) A estrutura de ser desvelada pela percepção cumpre o papel preciso de explicitar a impossibilidade do dualismo próprio ao pensamento moderno, revelando uma configuração do ser em que a unidade e a multiplicidade se articulam de modo insuspeito pela Tradição. Seu ensinamento fundamental se encontra agora em sua capacidade de revelar esse campo (perceptivo) em que o ser que se unifica espontaneamente – aquém da alternativa entre identidade e alteridade –, operando como *estrutura*, embaralhando alguns dos alicerces da modernidade:

> O mundo fenomenológico não é a explicitação de um ser prévio, mas a fundação do ser; a filosofia não é o reflexo de uma verdade prévia mas, assim como a arte, é a realização de uma verdade. Perguntar-se-á como essa realização é *possível* e se ela não reencontra nas coisas uma Razão preexistente. Mas o único *Logos* que preexiste é o próprio mundo, e a filosofia que o faz passar à existência manifesta não começa por ser *possível*: ela é atual ou real, assim como o mundo, do qual faz parte, e nenhuma hipótese explicativa é mais clara do que o próprio ato pelo qual nós retomamos o mundo inacabado para tentar totalizá-lo e pensá-lo. (*Ibid.*)

Referências bibliográficas

Alves, P. M. S. (2017). "Perception and Passivity", *Phainomenon*, n. 26, Lisboa, p. 13-35.

Barbaras, R. (1991). *De l'être du phénomène*. Grenoble: Millon.

_____. (2001). "Merleau-Ponty et la Psychologie de la Forme", *Les Études philosophiques*, n. 2, Paris: PUF, p. 151-163.

Bimbenet, É. (2002). "De la science à la philosophie", *Les Cigognes de la philosophie*. Paris: L'Harmattan.

Carbone, M. (1990). *Al Confini dell'esprimible.* Millano: Edizioni Ângelo Guerini.

Dastur, F. (2001). *Chair et langage - essais sur merleau-ponty*. Paris: Encre Marine.

Duarte, I. B. (2003). "Husserl e a fenomenologia heideggeriana da fenomenologia", *Phainomenon*, n. 7, Lisboa, p. 157-194.

Heidegger, M. (2012). *Ser e tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes.

Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (1967). *La Structure du Comportement*. Paris: PUF.

_____. (1968). *Sens et Non-Sens*. Paris: Gallimard.

Moura, C. A. R. (2001). *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial; Edufpr.

Saint-Aubert, E. (2006) *Vers une ontologie indirecte – Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*. Paris: Vrin.