

# Revista Filosófica de Coimbra

---

VOL. 5 • N.º 10 • OUTUBRO 96

---

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA — *Fenomenologia e Transcendência. A propósito de Emmanuel Lévinas (1906-1995)*

JOÃO MARIA ANDRÉ — *Da História das Ciências à Filosofia da Ciência. Elementos para um Modelo Ecológico do Processo Científico*

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO — *Raimundo Llull, Sigério de Brabante e o Problema do Primeiro Homem*

BÉNÉDICTE HOUART — *Da Interrogação como Órgão Ontológico segundo Merleau-Ponty*

JOSÉ REIS — *Sobre o Tratado da Evidência de Fernando Gil*

ESTUDOS

DA INTERROGAÇÃO COMO ORGÃO ONTOLÓGICO SEGUNDO  
MERLEAU-PONTY

BÉNÉDICTE HOUART

*Tout se tient et (...) il ne saurait dire où il va*

Merleau-Ponty

**Introdução**

Afirma Claude Lefort que Merleau-Ponty “nunca deixou de se interrogar sobre a essência da obra filosófica”<sup>1</sup>. A cada instante, as questões que colocava eram “dobradas” pela questão do sentido da própria obra filosófica, da linguagem, da significação: da expressão<sup>2</sup>. Esta seria a especificidade do modo filosófico de interrogar: tomar-se a si própria como alvo da interrogação aparentemente apenas dirigida para o mundo, interrogar as suas próprias premissas. Ou seja, não considerar como evidente (Merleau-Ponty escreveria “comme allant de soi”) a relação entre a linguagem e o mundo, tentando explicitar também, ou ver dizendo-o, o “lugar” a partir do qual se interroga. O desejo de radicalidade, movendo o projecto merleau-pontiano desde as primeiras obras, levou-o a estabelecer a experiência sensível e perceptiva do mundo como experiência primordial em *Phénoménologie de la perception*, ou seja, a procurar recuar para aquém<sup>3</sup> das dicotomias conceptuais da tradição filosófica e científica que reduziam a experiência humana do sentido ou menosprezavam uma dimensão fundamental dessa experiência<sup>4</sup>. A interrogação filosófica apresenta-se como *atenção ao fundamental* (RCCF, 156) pretendendo explorar os domínios silenciosos da experiência humana e reen-

<sup>1</sup> Posfácio a VI, 344 (as abreviaturas correspondentes às obras de Merleau-Ponty são indicadas no final deste texto, com as referências bibliográficas).

<sup>2</sup> Veja-se VI, 160.

<sup>3</sup> Por baixo de, por trás de, cf. VI, 272.

<sup>4</sup> Cf. PHP, 490-492, nomeadamente: “Nous découvriions donc avec le monde comme berceau des significations, sens de tous les sens, et sol de toutes les pensées, le moyen de dépasser l’alternative du réalisme et de l’idéalisme, du hasard et de la raison absolue, du non-sens et du sens” (492).

contrar as suas raízes, alargando assim os limites do sentido<sup>5</sup>. Ora, num texto de re-leitura da fenomenologia husserliana, Merleau-Ponty pergunta: “A descida ao domínio da nossa arqueologia deixa intactos os nossos instrumentos de análise?” (EPH, 209). Efectivamente, a interrogação dos fundamentos da experiência humana conduz a reflexão a uma auto-contestação *interna*<sup>6</sup>, isto é, obriga-a a contestar os seus instrumentos habituais. É este o percurso seguido a partir de *Phénoménologie de la perception*, já que mesmo a dimensão silenciosa da experiência humana do mundo pode apenas ser descrita linguisticamente, trabalhando no interior da linguagem<sup>7</sup>.

A linguagem e a expressão surgem assim como instrumento e “meio” da interrogação filosófica. Compreender as experiências patológicas descritas em *Phénoménologie de la perception*, por exemplo, consistia em reconhecer-lhes um sentido próprio, em contestar a sua redução naturalista ou idealista, em mostrar como é uma experiência total do mundo que se encontra afectada, por isso mesmo indicando o modo de ser habitual dessa experiência do mundo. Mas esta interrogação não terminava na coincidência com esse domínio “arqueológico” assim redescoberto; as raízes da experiência do mundo são ditas, mantendo-se por isso um distanciamento<sup>8</sup>. Não é aliás mero acaso se Merleau-Ponty privilegiou em *Phénoménologie de la perception* as patologias da linguagem. É sua convicção de que toda a experiência humana está prometida à palavra. E de que a interrogação filosófica, se pretende traduzir com fidelidade a experiência humana do mundo, deve tomar a linguagem como tema fundamental. Ou seja, com a tematização da linguagem, é o próprio estatuto da “obra” filosófica que é questionado — da obra de Merleau-Ponty, da obra daqueles que pensaram antes e que no entanto, ao pensarem no seu tempo, o que implica necessariamente pensar o seu tempo, traçaram caminhos que ainda hoje percorremos, escavaram sulcos que seguimos ainda. Como compreender que a obra seja abertura de percursos futuros, que, embora datada, seja ainda lugar de aprendizagem e de experiência de pensamento? Se a interrogação filosófica encontra a sua especificidade no facto de se colocar a si própria em questão, de ser *internamente* contestada no seu desejo de explicitar o mundo por uma questão em segunda potência<sup>9</sup>, estes “problemas” não poderiam deixar de se apresentar.

Mas é necessário igualmente sublinhar que a linguagem não se encontra encerrada em si própria; ela é articulação, relação e mediação segundas, remete

<sup>5</sup> Cf. PHP, 318: “(...) on veut seulement reculer les limites de ce qui a sens pour nous (...)”.

<sup>6</sup> Cf. “Le philosophe et son ombre”, EPH, 203 e 229.

<sup>7</sup> Cf. VI, 232-233: “(...) mais il faudra ensuite que je dévoile un horizon non explicité: celui du langage dont je me sers pour décrire tout cela - Et qui en co-détermine le sens dernier”. A “description même du silence repose entièrement sur les vertus du langage”.

<sup>8</sup> O filósofo pode contestar a interpretação naturalista ou intelectualista da alucinação verbal, auditiva... mas não deve para isso tornar-se ele próprio alucinado. Cf. PHP, 388-389.

<sup>9</sup> Cf. VI, 160: “Qu’est-ce que le monde?”, ou, mieux, “qu’est-ce que l’Être?”, ces questions ne deviennent philosophiques que si, par une sorte de diplopie, elles visent, en même temps qu’un état des choses, elles-mêmes comme questions, — en même temps que la signification “être”, l’être de la signification et la place de la signification dans l’Être. C’est le propre de l’interrogation philosophique de se retourner sur elle-même, de se demander aussi ce que c’est que questionner et ce que c’est que répondre. Cette question à la deuxième puissance (...)”.

para a articulação originária do próprio mundo sensível (o *logos do mundo estético*), muito embora o princípio de articulação (de mediação, de relação, de diferenciação...) seja inencontrável já que aquele que interroga está desde logo implicado naquilo que interroga.

Ou seja, radicalmente interrogada, a linguagem é a mais fiel testemunha desse ser que o homem interroga de cada vez que (se) interroga<sup>10</sup> e que não pode ser objectivado. Sendo assim, o modo interrogativo não é derivado, ele é expressão da nossa relação ao ser e indica sobretudo uma passividade inicial e irreductível, um “ser a”<sup>11</sup> que a explicitação da percepção e da linguagem permitem compreender (aliás, o modo interrogativo é inseparável da própria linguagem<sup>12</sup>). É nesta medida que o diálogo com pintores e escritores se revela fecundo, de algum modo mais fecundo do que a interpretação da tradição filosófico-científica. E porquê? Porque dificilmente podem subtrair-se, no momento em que trabalham, ao que Merleau-Ponty denomina *pathos da linguagem* (e poderíamos também falar de um *pathos da visão*) e que é sintoma desse excesso de ser sobre o visto, dito/escrito, pensado<sup>13</sup>. Excesso que é também promessa de algo mais para ver, dizer, pensar. Que é um *entre* ausência e presença absolutas e que, precisamente por isso, motiva a própria interrogação.

Pode-se neste sentido falar do “modo interrogativo” da filosofia. Mas igualmente do modo interrogativo da pintura, da literatura. Ou da ciência. No primeiro caso, como veremos, tal implica considerar a dimensão expressiva da filosofia e os *fios de silêncio* que tecem e desfiam os discursos filosóficos (e que são sintomas dessa passividade irrecuperável e irreductível do próprio pensador, autor-escritor, passividade que no entanto produz efeitos, não se deixando esquecer). No último caso, apontam-se essencialmente as limitações do objectivismo científico, o seu carácter secundário, abstracto e (necessariamente) redutor. Em qualquer um deles, sublinha-se o inacabamento por princípio de qualquer tentativa de compreensão do mundo. Tal inacabamento radica no modo de ser do próprio mundo, ele próprio inacabado, ele próprio interrogativo, caracterizado por um reenvio constante das coisas singulares umas para as outras, transcendendo-se umas em direcção às outras, desdobrando-se umas nas outras, exprimindo-se umas às outras, envolvendo-se, sobrepondo-se e entrelaçando-se continuamente<sup>14</sup>. Existindo como coisas singulares apenas abstractamente. E é deste quiasma irreductível (VI, 292), desta mediação ou relação primeiras, anteriores à estrutura dicotómica

<sup>10</sup> Cf. a crítica de Merleau-Ponty às filosofias semânticas in VI, 167.

<sup>11</sup> Cf. VI, 303 (“être à”).

<sup>12</sup> Sobre a especificidade do modo interrogativo e a sua estreita ligação à linguagem, cf. VI, 131, 139 e 171.

<sup>13</sup> *Pathos da linguagem*: “ser obrigado a não dizer tudo se se quer dizer alguma coisa” (PM, 202). Ou ser obrigado a não escrever/ver/pensar tudo se... Cf. por exemplo, relativamente à poesia, VI, 261: “La poésie retrouve ce qui s’articule en nous, à notre insu”. E para a pintura, cf. OE, 32, por exemplo.

<sup>14</sup> Veja-se o exemplo das cores, significativo se recordarmos que é uma das matérias-primas fundamentais do pintor (pelo menos para os pintores que Merleau-Ponty admira). O amarelo (VI, 271-272): a sua particularidade e a sua universalidade não são contraditórios, o amarelo “impõe-se como particular” e simultaneamente “ultrapassa-se a si próprio”, adquire uma “função ontológica”, torna-se “apto a representar todas as coisas”, o vermelho (VI, 174-175). Esta generalização do

sujeito-objecto, e que muitas outras reproduzem, que o existente humano, enquanto carne, participa e “sobre” o qual se interroga. Assim, como veremos, a interrogação filosófica vê-se implicada numa circularidade incontornável e a ontologia poderá apenas ser entendida como *intra-ontologia*.

### O modo interrogativo da filosofia. O impensado e o inacabado como motivos para pensar (n) o presente

“Cada opção filosófica sobressai sobre o fundo daquilo que não foi escolhido” (L, 12) e assim, algo continua a interrogar por baixo ou por trás das respostas ou soluções apresentadas: “Há a verdade de Descartes, mas sob a condição de que seja lida entre as linhas; a atmosfera do pensamento cartesiano, o funcionamento cartesiano; e isto não é imposição a Descartes de um ponto de vista exterior, à sua filosofia de uma questão que não seja a sua” (VI, 242).

Essa interrogação que permanece *por baixo* ou *por trás* das respostas torna o próprio texto aberto a novas interrogações, ou seja, a novas leituras. Torna as próprias respostas problemáticas. Aliás, na assimilação da filosofia a uma meditação, feita por Descartes e retomada por Merleau-Ponty, qualquer resposta é problemática e provisória<sup>15</sup>, distanciando-se assim numa solução, logo que o pensamento é entendido como *movimento* de pensamento e *de* vir de sentido ou como *experiência de pensamento*. É por isso que o filósofo só morre se for literalmente repetido, descurando-se precisamente o carácter incompleto, por princípio, das suas meditações. Para o autor, a obra tem um carácter de esboço (EPH, 26), as suas afirmações não podem ser separadas dum discurso em construção e assim, “o inventário dos pensamentos que Descartes vivo formou é impossível pela razão de princípio de que nenhum pensamento se deixa separar” (PM, 132<sup>16</sup>). Se o sentido é irónico, oblíquo<sup>17</sup>, contradizendo ou pelo menos questionando a letra do texto, reduzi-lo a essa letra significaria fixá-lo, isto é, cerrar-lhe as portas para o futuro. Compreende-se assim a crítica a Hegel, não já na medida em que procuraria repetir o pensado ou expresso, mas em que pretenderia ultrapassá-lo integrando-o num sistema que o mumifica: “Hegel é o museu,

---

particular é possível porque no mundo sensível, cada parte é uma “parte total”, que se estende (“empiète”) sobre todas as outras, que as dá a ver ao mesmo tempo que afirma a sua particularidade: “(...) une couleur nue, et en général un visible. n’est pas un morceau d’être absolument dur, insécable, offert tout nu à une vision qui ne pourrait être que totale ou nulle, mais plutôt une sorte de détroit entre des horizons extérieurs et des horizons intérieurs toujours béants (...)” (VI, 175, subl. nosso).

<sup>15</sup> EPH, 22, sobre Bergson: algo do carácter problemático da questão passa para a resposta.

<sup>16</sup> Veja-se também RCCF, 159: uma leitura objectivista da obra de Husserl não nos daria acesso ao seu pensamento a não ser que “la pensée de Husserl et en général celle d’un philosophe (...) [fosse] un ensemble de notions limitativement définies, d’arguments en réponse à des problèmes invariables, et de conclusions qui mettent fin aux problèmes [mais] la méditation change le sens des notions et même des problèmes (...)”.

<sup>17</sup> Cf. PM, 43: “há denegações que confessam [avouent]. O sentido está para além da letra, o sentido é sempre irónico”. Mesmo as significações que o autor exclui, nega ou recusa, são visadas lateralmente, deixam-se ler indirectamente, podendo adquirir um lugar central no pensamento dos seus intérpretes. Neste sentido, a percepção das ideias é semelhante à percepção das coisas.

são todas as filosofias (...) mas privadas da sua zona de sombra, da sua finitude, do seu vivo impacto, embalsamadas (...)” (PM, 153). Tal como “o olhar não vence a profundidade” (VI, 272), também o pensamento não recupera aquilo a partir de que pensa; é a profundidade das obras que, na pretensão de as esgotar, é aplanada, retirando-se-lhes precisamente a sua dimensão incógnita e interrogante já que aquilo que “contêm” e pode ser recuperado é excedido pelo que excluem ou silenciam. É nesta medida que também Hegel exige a interpretação<sup>18</sup>, mau grado ter pretendido encerrar o sentido das obras, pondo-as no passado, num sistema definido, auto-excluindo-se do mundo sensível e da linguagem nas suas dimensões contingentes. Ou rejeitando as consequências de um pensamento por princípio experiencial.

Não apenas a relação entre as filosofias procurada por uma história da filosofia é uma relação do tipo da relação perceptiva<sup>19</sup> (e assim a obra de cada filósofo um análogo do mundo sensível), como a própria interrogação filosófica pode ser concebida segundo o modelo perceptivo (VI, 242).

Recordemos brevemente os princípios fundamentais da experiência perceptiva: a coisa é apreendida perspectivisticamente, dando-se apenas num horizonte de coisas vistas, visíveis e invisíveis que a “consciência” visa lateralmente e de modo indeterminado, não as representando; a percepção integral é impossível, a sua incompletude é primeira e última — o mundo visível não pode ser *inventariado*. A percepção “dá-nos um mundo a exprimir e a pensar apenas através de perspectivas parciais que ele [o mundo] transborda por todos os lados” (PM, 79).

Compreender a interrogação filosófica de acordo com o modelo perceptivo implica então uma diferente concepção de reflexão, de pensamento, de compreensão. A reflexão, sempre *a partir de* ou *segundo* algo (enquanto perspectiva), prosseguindo, mesmo recusando-o, o já pensado, e talvez mais radicalmente, o já experienciado ou experimentado, deixa de poder ser concebida como adequação ou coincidência; a compreensão “não é constituir na imanência intelectual, é apreender por coexistência [precisamente *a partir de, segundo...*], lateralmente” (VI, 242). Ou seja, a questão da história da filosofia só interessa Merleau-Ponty na medida em que pode clarificar a essência do pensamento e da obra filosófica, o funcionamento da linguagem, esclarecer o seu próprio percurso e a *filiação*<sup>20</sup> do seu modo de interrogar. Assim, a forma como lê os autores do passado indica o modo como o seu próprio discurso-percurso se vai estruturando e pensando a si próprio. E sobretudo, indica o próprio modo de ser do mundo, da experiência humana do mundo e da história. A maior insistência na questão da linguagem,

<sup>18</sup> Veja-se “Le langage indirect”, PM, 153: “Même si Hegel est vrai d’un bout à l’autre...”. Cf. também p.102 e “Le doute de Cézanne”, SNS: crítica semelhante à musealização das obras dos pintores; perde-se igualmente a dimensão experimental, passiva-activa, presente-ausente, do seu trabalho.

<sup>19</sup> Cf. VI, 239, 242 e 251.

<sup>20</sup> Recordemo-nos de que os “assassinios filosóficos” são ainda reconhecimento de uma filiação (PM, 143); mesmo os pintores subjectivistas (na perspectiva de Malraux, criticada por Merleau-Ponty), pretendem estabelecer ou recusar filiações, o que significa que não é apenas a pintura intencionalmente representativa que permite uma experiência de verdade, por semelhança, ou até adequação, a uma realidade exterior...

na dimensão linguística da filosofia, e sobretudo, na sua inscrição irreversível na linguagem depois de *Phénoménologie de la perception*, são o correlato duma inflexão ontológica do seu pensamento. A linguagem é doravante entendida como um campo aberto sobre o ser, campo no qual o homem está também inserido e do qual lhe resta testemunhar, falando, escrevendo, criando, já que não pode com ele coincidir. (a própria linguagem é poder de distanciamento, embora não absoluto). Mas esta não coincidência não é uma fraqueza. Ou se o é, se podemos afirmar que o pensamento, ou a razão, em Merleau-Ponty, é um pensamento *frágil*, é porque procura corresponder a uma interrogação mais antiga, da qual é destinatário mais do que remetente, tal como o mundo sensível está irreversivelmente marcado por todas as visões de que foi objecto <sup>21</sup>. Ora, o que une as várias experiências de pensamento é a correspondência a essa interrogação. É a abertura que manifestam enquanto permanecem interrogação segunda ou diferida — o mesmo é dizer, experiências. O que une as várias filosofias é a parte de não-filosofia que as entretece. É a dimensão experiencial, fáctica, contingente do pensamento do filósofo, que não podia ter sido recuperada por ele mas que eventualmente, porque está presente-ausente, visível-invisível nas suas obras, pode ser recuperada e pensada por outros — é o facto de as obras se apresentarem mais como interrogações do que como conjunto de respostas e de soluções.

É por esta razão que se podem encontrar formulações diferentes para questões idênticas, numa mesma obra ou conjunto de obras. No que as próprias questões são também transformadas. Necessário será procurar por trás das evidências expressas e aparentemente incontrovertidas denegações dessas evidências, e considerar os autores simultaneamente naquilo que afirmam como no que excluem ou negam <sup>22</sup>. Poderão eventualmente ser mais verdadeiros no que recusam. É o que Merleau-Ponty mostra relativamente ao naturalismo, ao sociologismo, à própria filosofia reflexiva (Descartes, Kant, Husserl) e a tantos dos autores com os quais aprendeu a pensar. As alternativas, as dicotomias conceptuais e ontológicas que defendem, evitam o confronto com o que Merleau-Ponty considera serem paradoxos últimos da existência humana. A inflexão ontológica do seu pensamento conduzi-lo-á a considerá-los fundados no Ser e a reduzir o privilégio atribuído à consciência como centro do sentido. A leitura da psicanálise, nomeadamente, joga um papel fundamental nessa relativa viragem do seu pensamento, desde que seja sublinhado o seu significado ontológico, ou seja, desde que não recaia num determinismo causalista.

Se é fundamental considerar também aquilo que os autores excluíram, deixaram na margem, é porque o “esquecido”, logo que tomado como figura e não fundo, “desconstrói” o evidenciado. O pensamento é assombrado (“hânté”) ou alucinado por outras vozes que produzem os seus efeitos. A ambiguidade ou dupli-

<sup>21</sup> Cf. VI, 164: “Le poids du monde naturel est un poids du passé”.

<sup>22</sup> Veja-se o comentário de Vendryès, citado por Merleau-Ponty, em PM, p.43: “Pour faire sentir au lecteur le contraire d’une impression donnée, il ne suffit pas d’accoler une négation aux mots qui la traduisent. Car on ne supprime pas ainsi l’impression qu’on veut éviter: on évoque l’image en croyant la bannir ... Le morphème grammatical ne se confond pas avec ce qu’on pourrait appeler le morphème “d’expression”.

cidade manifestada pelas expressões “eu não sabia” e “soube-o sempre”, significa que ter consciência é sempre estabelecer, não estabelecendo, uma determinada relação figura-fundo<sup>23</sup>. Que o pensamento, tal como a visão, esteja alucinado por um outro, ou interiormente trabalhado por um impensado, significa, nomeadamente, que é impossível saber precisamente até que ponto somos modificados pelos outros, por exemplo pelos autores, eventualmente clássicos, com os quais aprendemos a pensar. Tal como o idealismo está e não está presente em Descartes, porque nenhum pensamento pode ser separado da sua expressão, incompleta e lacunar por princípio, também somos e não somos cartesianos, somos e não somos marxistas, a partir do momento em que não podemos afirmar que pensamentos estão efectivamente presentes em Descartes ou Marx. Ou seja, não podemos enumerar ou inventariar esses pensamentos, já que se destacam num horizonte de impensado, e não obstante, significativo. E não podemos igualmente medir a influência que o contacto com as obras exerce em nós<sup>24</sup>, da mesma forma que não podemos ler a experiência perceptiva separando rigorosamente o que é nosso e o que é do mundo, a paisagem e a nossa representação da paisagem, o mundo real e o mundo imaginado. Ou reconhecer a forma como as nossas evidências mais puras amadurecem no contacto com as nossas mais equívocas experiências.

Novamente entrevemos a relação entre o pensamento, que denominámos pensamento *frágil*, e a experiência perceptiva. Também as possibilidades do mundo sensível e perceptível não podem ser inventariadas. Também a paisagem não pode ser vista de nenhures. Também aí o sujeito que sente é trabalhado por dimensões irrecuperáveis e que no entanto modificam a sua percepção actual das coisas e do mundo. Depois da visão das telas de Van Gogh, a visão da paisagem, provavelmente de qualquer paisagem, é alterada para sempre (PHP, 450). Depois da leitura de Marx ou Descartes, — ou Platão —, nunca mais podemos pensar da mesma forma. O pensado-expresso por aqueles autores permanece, eventualmente apenas como fundo, em todos os meus pensamentos futuros. Tornaram-se “clássicos”, lugar e campo de aprendizagem e experiência de pensamento, onde poderão sempre estabelecer-se novos relevos (“reliefs”), reconhecendo-se a profundidade e a dimensão de verdade encarnada das suas obras<sup>25</sup>.

Esta fragilidade ou docilidade da visão, da linguagem e do pensamento, lugares onde precariamente a consciência se reconhece, constituem a dimensão enigmática da existência humana. Dimensão que deve ser pensada, mesmo se a interrogação acaba por apenas dar conta da sua impotência para esclarecer esses

<sup>23</sup> “Avoir conscience = avoir une figure sur un fond — on ne peut pas remonter plus loin” (VI, 245).

<sup>24</sup> RCCF, “Possibilité de la philosophie”, 143: os pensadores vivem em nós, implicamo-los nas nossas dificuldades mais do que resolvemos as deles.

<sup>25</sup> Prefácio a S.: a resposta à questão “Somos ou não somos cartesianos” é antecedida por considerações relativas à presença-ausência de Marx no pensamento contemporâneo. O que são clássicos: “On les reconnaît à ceci que personne ne les prend à la lettre, et que pourtant les faits nouveaux ne sont jamais absolument hors de leur compétence, qu'ils tirent d'eux de nouveaux échos, qu'ils révèlent en eux de nouveaux reliefs” (S., 16-17).



enigmas e sobretudo, para os explicar<sup>26</sup>. Por isso, utilizámos a expressão “experiência de pensamento” (e assim também “experiência de linguagem” ou “experiência da visão”) pois o que é experienciado não pode ser *sobrevoado* (VI, 150). Recorde-se a este propósito a tão eloquente definição de experiência de Heidegger: “Fazer uma experiência (...) de uma coisa, de um homem, de um deus, significa que algo nos acontece, nos encontra, nos sobrevém, nos derruba e nos transforma. Falar em “fazer” não significa, nesta acepção, em rigor, que efectuamos, por nós próprios, a experiência; aqui, fazer significa (...) suportar, sofrer, receber o que vem ao nosso encontro, submetendo-nos”<sup>27</sup>.

Seguindo a ordem da experiência ou a *ordem das matérias* (VI, 220), as possibilidades da visão, as possibilidades da linguagem, e as possibilidades do pensamento não podem ser inventariados. Porque são dimensões que antecedem e ultrapassam permanentemente a consciência, que a “têm” ou nas quais está “presa” (“prise”), que a consciência não possui, a partir do momento em que é definida como estrutura figura-fundo. Essas dimensões são as raízes da experiência e das criações humanas, mesmo se só metaforicamente podem ser “faladas”. A relação estabelecida por Merleau-Ponty entre a filosofia, a pintura e a literatura, nos textos posteriores a *Phénoménologie de la perception*, confirma-o. A experiência filosófica afirma-se devedora destas três experiências enigmáticas — visão, linguagem, pensamento — que se entrelaçam ou entretecem, tecendo também o discurso filosófico. A sua especificidade consistirá em reconhecer essa dívida e em procurar pensá-la. Ou em mostrar mais radicalmente a sua dependência e a sua inscrição em dimensões de sentido irrecuperáveis. É neste sentido que se pode falar, com B. Sichère, em *corpo da filosofia*, corpo que vê, fala, pensa antes da reflexão<sup>28</sup>. Ao tentar recuperar essas dimensões, a reflexão recupera apenas o seu carácter enigmático e paradoxal. É portanto ainda experiência. Podemos então afirmar que a especificidade da filosofia consiste em interrogar a sua própria interrogação, ou seja, encontra-se nessas questões em segunda potência que referimos, nomeadamente, o que é ver?, o que é falar?, o que é pensar?. A reflexão sobre essas experiências não é já considerada preparatória (cf. EPH, 87), a não ser no sentido em que toda a reflexão se assume como preparatória e no entanto, desde o seu começo, o essencial está em questão. Afirma-se a partir daqui uma circularidade<sup>29</sup> essencial a uma filosofia que no seu início, coloca em questão o seu fim. Talvez se possa compreender desta forma a afirmação de Merleau-Ponty segundo a qual “o fim da filosofia é a narração [récit] do seu início” (VI, 231). Mas narrar o início da experiência de pensamento,

<sup>26</sup> Insere-se nesta problemática a necessidade de a filosofia interrogar radicalmente, isto é, de ser diplóica, tomando-se a si própria como objecto de interrogação. Pergunta Taminiaux (in *Le regard et l'excédent*, 80): “Que questões serão suficientemente radicais?”. Merleau-Ponty esforça-se em VI, no capítulo “Interrogation et intuition”, por afastar um conjunto de questões que considera insuficientes. Mas o trabalho diplóico da filosofia não permite o encontro dessa radicalidade. Daí talvez uma certa deriva metafórica do seu discurso, cf. infra, **Conclusão**.

<sup>27</sup> Heidegger, *Acheminement vers la parole*, 143.

<sup>28</sup> B. Sichère, *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*, especificamente o último capítulo “le corps de la philosophie”.

<sup>29</sup> Cf. para “circularidade da filosofia”, infra, **Por uma filosofia circular...**

reaprender a ver o mundo, refazer uma iniciação ao mundo procurando esquecer aquilo que se sabe ou julga saber, é uma tarefa “a fundo perdido”<sup>30</sup>. Pode-se apenas repetir infinitamente essa narrativa. O mundo só pode ser narrado<sup>31</sup>, e por isso, a interrupção dessa narrativa constituindo-se deste modo “obra”, é sempre prematura. E no entanto, é a própria obra que legitima, e requer até, — da mesma forma que o mundo requer ser interrogado, que as coisas se impõem ao olhar e que a linguagem “dita” mais do que é dita —, a participação nesse pensamento operante e no que, citando Husserl, Merleau-Ponty designa por uma “poesia da história da filosofia” (RCCF, 160). Expressão particularmente feliz para quem sublinhou a dimensão expressiva — inscrita, escrita, falante, singular — da filosofia e o seu parentesco com outras explorações das dimensões silenciosas da experiência humana como a literatura e a pintura.

Em conclusão, a história do pensamento não pode julgar determinadas obras ultrapassadas e totalmente pretéritas. Não é uma história sucessiva ou feita de rupturas. Não é, então, uma história objectiva<sup>32</sup> ou, nos termos críticos de Merleau-Ponty, “objectivista”. Nem subjectivista, já que a atmosfera do pensamento cartesiano, as vozes do seu silêncio, a sua interrogação, ecoam na forma como o lemos ou quando o lemos, pensamos, pensando *segundo* ele ou *com* ele<sup>33</sup>. A história do pensamento não se limita a “declarar sumariamente: isto é verdadeiro e isto é falso” (S, 16). É precisamente de acordo com este pressuposto decisivo que Merleau-Ponty interroga os autores mortos, como é ainda em busca de algo verdadeiro que interroga experiências não filosóficas como a literatura, as ciências e a pintura. A história do pensamento é, como o próprio pensamento, coexistência e aprendizagem, encarnação e idealidade, reapropriação e criação, criação que revela a inerência a um mundo já pensado, já visto e sentido e sobretudo já falado — mas ainda falante.

“Somos ou não somos cartesianos”: é a disjunção que trai o que no pensamento é experiência e permanece interrogação, não podendo ser respondido afirmativamente ou negativamente, de forma exclusiva. Em questão, a essência do pensamento e da interrogação filosófica: “Se se pensa que a interpretação está condenada ou a deformar ou a retomar literalmente, é porque se quer que a significação dum obra seja totalmente positiva, susceptível por princípio dum

<sup>30</sup> Cf. Prefácio a S, 12: “Rester fidèle à ce qu'on fut, tout reprendre par le début, chacune des deux tâches est immense”.

<sup>31</sup> Cf. SNS, p.49.

<sup>32</sup> Afirma-se aqui a crítica de Merleau-Ponty a Martial Guéroux e à redução objectivista da filosofia e da história da filosofia, ou seja, a sua redução a uma série de problemas efectivamente colocados e tendencialmente resolvidos, descurando-se precisamente as dimensões que constituem a essência do pensamento e do devir de sentido que é a obra. Ou seja, anulando-se o carácter eminentemente interrogante e enigmático da filosofia. Cf. VI, 241 e 251.

<sup>33</sup> Será também esta a postura adoptada relativamente ao trabalho pictórico ou até literário: não pensar *sobre* Cézanne ou Proust ou Valéry, mas *com* eles ou *segundo* eles, reconhecendo o pensamento mais uma vez, embora precariamente, a sua dimensão encarnada e dependente (cf. supra, “pensar segundo” ou “ver segundo”), dependência que, vimo-lo, é manifesta no carácter enigmático das experiências da visão e da linguagem, alargando-se ao pensamento. Esta postura de relativa docilidade, nomeadamente no que concerne à pintura, é sublinhada por diversos comentadores de Merleau-Ponty.

inventário que delimite o que lá está e o que não está. Mas é equivocar-se sobre a obra e o pensar (...). Pensar não é possuir objectos de pensamento, é circunscrever um domínio a pensar, que ainda não pensamos. Como o mundo percebido se mantém apenas pelos reflexos, sombras, níveis, horizontes entre as coisas, que não são coisas e que não são nada, e pelo contrário delimitam os campos de variação possível da mesma coisa e do mesmo mundo (...)” (EPH, 200-201), também as obras do passado são guardadas por um esquecimento generoso, por uma nova interrogação que as visa lateralmente apenas, conservando-lhes a espessura e a profundidade que são também características das coisas percebidas — por uma interrogação que “interroga” tendo-as como horizonte inultrapassável.

Em questão está também a dimensão paradoxal da filosofia: exige-se que a filosofia pense aquilo que escapa a uma lógica estrita do verdadeiro e do falso, do sim e do não, sem anular o desfasamento entre os termos paradoxais. É a dimensão paradoxal da própria experiência humana que à filosofia cabe tornar *falante*, revelando-se também ela uma empresa paradoxal, condenada qual Sísifo a um recomeço perpétuo. Dizer os paradoxos será reencontrar na linguagem as contradições, aparentemente impensáveis, aparentemente destituídas de sentido, da experiência perceptiva. É o mesmo fio de silêncio que percorre as obras do autor. Mas em *Le visible et l'invisible* e *L'œil et l'esprit*, a ambição de tornar o silêncio falante, de descrever esse “universo de paradoxos vivos” (RCCF, 152) que é o *Ineinander*, acentua-se, apresentando-se a filosofia como projecto de “interrogação pura”<sup>34</sup>, embora provavelmente elíptica, obrigada de qualquer forma a lidar decididamente com a parte de não-filosofia que a trabalha.

A filosofia move-se no meio da contradição e não a recupera integrando-a<sup>35</sup>. É o que o autor procura significar com o termo *hiper-dialéctica* (VI, 129), pretendendo-se novamente a fidelidade a um ser que se dá por princípio contraditoriamente, ou seja, que não se deixa reduzir à idealização ou à positividade, mas que excede todos os enunciados.

<sup>34</sup> Prefácio a S., p.20: “Maintenant como jadis, la philosophie commence par le “qu'est-ce que penser”? et d'abord s'y absorbe. Pas d'instruments ici ni d'organes. C'est un pur “il m'apparaît que” (...) Mais la première vérité ne peut être qu'une demi-vérité. Elle ouvre sur autre chose(...)”. Abre para a passividade do pensamento ou a sua encarnação. Ver também p. 21: “On pense toujours à quelque chose, sur, selon, d'après quelque chose, à l'endroit, à l'encontre de quelque chose. Même l'action de penser est prise dans la poussée de l'être (...) la pensée ne trouve pas le temps (...)”. Ou seja, afirma-se simultaneamente a pureza e a impureza da interrogação filosófica. O instrumento desta interrogação é a linguagem entendida de uma forma particular, pretendendo-se o seu “uso” semelhante ao do escritor ou do pintor enquanto fala “pintando”. Será preciso “limpar” a linguagem de todo o peso do passado para torná-la ainda falante. Não por acaso então, em *Le visible et l'invisible*, muitos termos aparecem entre aspas (“obra”, “autor”, “consciência”, “metáfora”...), procurando Merleau-Ponty outros conceitos para dizer a experiência primeira do mundo.

<sup>35</sup> A mesma ideia é indicada por Adorno (cf. Habermas, *Profilosofias e políticas*, “La philosophie, à quoi bon?”, p.21). A relação entre o pensamento de Merleau-Ponty e o de Adorno (nomeadamente a questão da dialéctica negativa) é apontada, nomeadamente, por M. Dufrenne (in “Comment voir l'histoire?”, p. 50). Cf. ponto seguinte para “hiper-dialéctica”.

### Por uma filosofia circular: a intra-ontologia

Segundo Merleau-Ponty, a experiência humana está inscrita em dimensões de sentido prévias relativamente inobjectiváveis; o que a sua definição de experiência implica, aliás — experiência é o que não pode ser sobrevoado<sup>36</sup>; o que o aprofundamento da visão, mostrando-a irreduzível ao “pensamento de ver”<sup>37</sup> (i.e. mais passiva do que activa ou pelo menos, repousando sobre uma passividade inicial que cada visão perpetua) confirmou; e ainda, o que o exame do modo de ser da linguagem<sup>38</sup> permitiu reafirmar. Para a filosofia, entendida como experiência de linguagem e de pensamento, isso traduz-se numa incapacidade de estabelecer um balanço do seu próprio percurso, ou de possuir sobre o mundo que interroga um *ponto de vista de Sírius*<sup>39</sup>. Pode-se a esse respeito falar de “cegueira da consciência” enquanto não pode *ver-se* totalmente nem ver totalmente o mundo que a envolve originalmente<sup>40</sup>. A consciência descobre-se somente através do mundo, das coisas, dos outros. A encarnação da consciência, ou seja, o facto de nunca poder ser consciência absoluta ou sujeito puro, é sinónimo da impossibilidade de se possuir completamente<sup>41</sup>, da necessidade de sair de si para se encontrar, para colmatar as suas lacunas originárias (VI, 188). Mais radicalmente, a consciênciacarne é desde logo uma estrutura aberta para o mundo e para os outros, superfície de contacto com o mundo ou *no* mundo; ela nasce por segregação da própria carne do mundo. Mas é pela mesma razão que a consciência, por princípio, é indirecta, é mistificada e invertida (VI, 302), toma um ente pelo Ser, toma uma figura pelo fundo. Essa é também a estrutura do sentido: nasce de uma disjunção ou uma detarticulação entre uma figura e um fundo (VI, 319)<sup>42</sup>.

Essa cegueira é então relativa; impusiona cada criação humana, enquanto é criação necessariamente inscrita no ser. É preciso continuar a pensar, a escrever, a dizer,...não obstante<sup>43</sup>. Mas porque cada coisa individual é parte total, reenvia

<sup>36</sup> Cf. VI, 150.

<sup>37</sup> Em *Phénoménologie de la perception*, nomeadamente.

<sup>38</sup> Nomeadamente em PM e “Le langage indirect et les voix du silence” (S.).

<sup>39</sup> Ponto de vista dum observador absoluto, ponto de vista que se desconhece enquanto tal, cf. por exemplo, SNS, 159 e PHP, 509.

<sup>40</sup> Cf. expressão “cegueira da consciência”, VI, 278 e 302. É o que V. Peillon designa por “dupla desposseção” da consciência (cf. *La tradition de l'esprit*, 261-262) e de que a cegueira do escritor ou do pintor quando trabalham é apenas um caso particularmente eloquente (cf. a expressão “cegueira do pintor” in PM, 95). O que prova que, efectivamente, Merleau-Ponty escolheu experiências-limite para *aprender o ser*, e inclusivamente os limites da sua própria interrogação “pura”.

<sup>41</sup> Já em SC., Merleau-Ponty escrevia: “Je n’ai pas la même liberté envers mon corps. Je sais bien que je ne verrai jamais directement mes yeux et que même dans un miroir je ne puis saisir leur mouvement et leur expression vivante. Mes rétines sont pour moi un inconnaissable absolu” (p.230). Também na p. 203 referia o “bater das pálpebras”, “cesuras permanentes” impostas ao espectáculo do mundo, e exemplo de que a mediação corporal nos escapa geralmente. E a doença, resistência do corpo à redução do sujeito a consciência pura (*idem*, 204).

<sup>42</sup> Será necessário então perguntar se a *diplopia* ou o *estrabismo* da tradição filosófica, nomeadamente da filosofia reflexiva, ou seja, o facto de apresentarem imagens duplas do ser humano, do ser, da linguagem, da natureza...não é justificada. Veja-se essa interrogação em RCCF, 127. Merleau-Ponty propõe-se precisamente pensar essa contradição, enquanto contradição.

<sup>43</sup> A única forma de ser fiel aos que pensaram antes de nós é pensar “derechef”, isto é, continuar a pensar (EPH, 201, referindo-se a Descartes, pensar novamente com Descartes, neste caso).

para o mundo sensível, o qual no entanto se dá a ver sempre incompletamente porque dobrado de dimensões invisíveis (e por reversibilidade ou quiasma entre as várias dimensões, igualmente intocáveis, indizíveis, etc.), a interrogação filosófica não pode ser senão circular. Ou seja, recusando-se a possibilidade de uma resposta positiva e total, muito embora a interrogação vise sempre uma totalidade, recusando-se o que Merleau-Ponty designa por filosofia da *solução* — que reconduza o desconhecido ao conhecido anulando a questão por excelência ontológica —, indica-se igualmente que não há domínios ou dimensões subordinadas umas às outras: não há “factos” ou fenómenos que não possam, em filigrana, apontar para todos os outros, exigindo a errância da própria interrogação. Ou seja, há uma “dimensionalidade de todo o facto e uma facticidade de toda a dimensão” (VI, 324), o que impossibilita definitivamente uma *filosofia hierárquica*, que definiria precisamente uma hierarquia de ordens, camadas ou planos. Há diferenciações duma “única e massiva adesão ao Ser”. Mas não é possível interrogar directamente o Ser (o que, como vimos, o autor foi descobrindo implicitamente no seu próprio trabalho de escrita<sup>44</sup>. Interrogando qualquer ente particular, é essa mesma adesão inicial que é interrogada: “qualquer ente particular pode ser acentuado como emblema do Ser” (VI, 323) manifestando assim uma *capacidade ontológica*. Mas o ser não deixa de se mostrar como fundo, como horizonte interior e exterior, como necessário écran da “luz filosófica”. Ou seja, a ontologia afirma-se apenas como *intra-ontologia* (VI, 270-280), como ontologia que trabalha no interior do mundo, como interrogação dirigida àquilo que *já motiva* a própria reflexão, como embrenhamento na profundidade e espessura da carne do mundo (ou do sensível), indicando-se simultaneamente a circularidade do trabalho filosófico e o seu irreduzível inacabamento. Mas o que distingue essa circularidade da ambição sistemática da filosofia hegeliana e do modelo (ou metáfora?) igualmente circular dessa filosofia?

É que esta circularidade revela a impossibilidade de o mundo ser visto, ou pensado, a não ser a partir da *inerência* a esse mesmo mundo. O pensamento filosófico é sempre segundo<sup>45</sup>; o que a interrogação filosófica procura explicitar não pode ser explicado ultimamente, não pode ser analisado ou decomposto<sup>46</sup>. Embora a interrogação filosófica deseje ver as suas próprias premissas, mostrando a sua passividade originária, este movimento de recuo é simultaneamente, como tínhamos já afirmado, uma *fuga em frente*. Ou seja, não resta ao filósofo senão a alternativa de *trabalhar a sua interrogação na própria linguagem*, para isso

<sup>44</sup> Neste sentido, Merleau-Ponty critica Heidegger por desprezar os entes e as interrogações sobre os entes, para interrogar directamente o ser (veja-se por exemplo *MP à la Sorbonne*, 422, RCCF, 156 ou N., 122), mas em *Le visible et l'invisible*, até que ponto não procura também interrogar directamente o ser?

<sup>45</sup> Veja-se por exemplo VI, 164: “Venant après le monde, après la nature, après la pensée, et les trouvant constitués avant elle, la philosophie interroge bien cet être préalable et s'interroge elle-même sur son rapport avec lui”.

<sup>46</sup> Cf. VI, 322: “L'idée du chiasme et de l'*Ineinander* c'est (...) l'idée que toute analyse qui *démêle* rend inintelligible — Ceci est lié au sens même de la *question* qui n'est pas d'appeler réponse à l'indicatif”

interpelando outras experiências do ser, igualmente incompletas e inacabadas<sup>47</sup>. Mantém-se de forma essencial como interrogação<sup>48</sup>. Tal como o olhar não vence a profundidade do mundo sensível, a interrogação filosófica não recupera essa inerência ao mundo que é circularidade (ou quiasma e reversibilidade<sup>49</sup>). Neste sentido, uma filosofia concreta, atenta aos paradoxos da experiência humana, não pode arrogar-se deter a chave da interpretação dessa experiência, encerrando-a num sistema auto-suficiente.

A interrogação filosófica, como vimos, já não tem um objecto propriamente dito. É por essa razão que também a palavra “objecto” é escrita entre aspas: “ (...) aqui a lacuna nunca será colmatada, o desconhecido transformado em conhecido, o “objecto” da filosofia nunca virá preencher a questão filosófica” (VI, 138). É a relação ao ser que é a verdadeira questão filosófica. E que é igualmente a questão da própria vida humana<sup>50</sup>. Este objecto, simultaneamente singular e total, nunca poderá transformar-se em objecto conhecido ou pensado, já que a profundidade e a distância lhe são essenciais: é um ser de horizonte, pressuposto em todas as nossas questões, afirmações, negações, respostas.

A filosofia transforma-se assim numa empresa paradoxal: procura dizer a experiência silenciosa que fazemos do mundo e do ser; procura fazer falar o silêncio. Sabemos já que isso significa a sua imersão irreversível na linguagem. Mas cada enunciado positivo é diferimento desse silêncio inicial e dessa questão primeira que anima qualquer vida humana, questão à qual a própria ciência não pode responder.

Ora, a tradição filosófica e científica separou várias dimensões da experiência humana que se encontram efectivamente ligadas. A interrogação da experiência perceptiva permitira já relevá-lo. O questionamento da literatura e da pintura, ou da expressão em geral, sublinhou-o ainda mais. As dicotomias conceptuais e ontológicas da tradição, nomeadamente linguagem-pensamento, mundo-sujeito, percepção-expressão, sujeito-objecto, actividade-passividade, interior-exterior... não correspondem ao modo de ser da experiência humana. Merleau-Ponty mostra que essas dicotomias podem ser subvertidas *do interior*, transformando-se a *bifurcação* que essas “ontologias da oposição”<sup>51</sup> implicam numa circularidade anterior (quiasma, reversibilidade). Ou seja, nenhum dos termos se auto-sustenta, antes requerendo o termo contrário, embora o desfazamento entre eles não deva ser anulado. A contradição surge então como irrecuperável, não subsumível: a tarefa do filósofo é a de “elaborar um conceito de ser no qual as contradições, nem aceites, nem “ultrapassadas”, encontrem lugar” (RCCF, 128). A interrogação deve

<sup>47</sup> Veja-se por exemplo PM, 129: “La philosophie pas plus que l’art n’investit son objet, *ne tient en main* d’une manière qui ne laisse rien d’autre à *désirer*” (subl.nosso).

<sup>48</sup> O sistema mata a interrogação numa “consciência metafísica”, interrogação que não admite uma resposta positiva (cf. SNS, 166).

<sup>49</sup> Cf. VI, 323.

<sup>50</sup> Cf. VI, 141: “Toute question, même celle de la simple connaissance, fait partie de la question centrale qui est nous-mêmes, de cet appel à la totalité auquel aucun être objectif ne donne réponse (...)”.

<sup>51</sup> Expressão de Dale Smith, “Merleau-Ponty’s indirect ontology”, p. 618. Para “bifurcação”, veja-se por exemplo VI, 151, 180, 186.

procurar aquém das alternativas da tradição, deve recusar “a doutrina da contradição, (...) do *ou...ou*”<sup>52</sup>. As próprias questões da vida humana são já “hesitação” entre o *sim* e o *não* (VI, 145), a experiência humana move-se num “meio indeciso” (*idem*, 155). É a esta indecidibilidade que a interrogação deve ser fiel<sup>53</sup>. As experiências da visão e da linguagem (e até do pensamento, desde que ligado à linguagem) revelaram ser domínios nos quais os instrumentos de reflexão tradicionais poderiam ser subvertidos, atentando-se ao modo como trabalham originalmente. Merleau-Ponty, como referimos acima, tem consciência das dificuldades lógicas em que incorre ao interrogar a experiência originária do mundo. Já em *Phénoménologie de la perception*, é notório o seu sentimento de que está a cair em impasses irresolúveis no interior da tradição filosófica: “(...) dir-nos-ão talvez que uma contradição não pode ser colocada no centro duma filosofia(...)” (PHP, 419). E acrescenta que se trata apenas de definir uma reflexão mais radical, atenta às suas origens. É aliás na experiência do próprio mundo que devem ser fundadas as operações lógicas de significação (*idem*, 379). Em *Le visible et l'invisible*, esforça-se por mostrar a relação ou o quiasma<sup>54</sup> existente entre domínios anteriormente separados, e afirma repetidamente que não está a entrar em contradição<sup>55</sup>. De facto, o próprio mundo sensível é o lugar em que dimensões aparentemente contraditórias se mostram compossíveis<sup>56</sup>, desdobrando-se umas nas outras e transcendendo-se umas para as outras. Não há transcendência fora do mundo sensível: a intra-ontologia significa um incessante desdobramento das próprias coisas umas nas outras. Doravante, o que permite pensar essas dimensões contraditórias e a sua relação é a reversibilidade ou o quiasma, verdade última (VI, 204). O que significa que o “dado” último não é um fundamento, um princípio, uma consciência absoluta ou constituinte, um “pequeno homem” dentro de cada homem, um conjunto de elementos psico-físicos ou físico-químicos. Mas é o próprio mundo sensível enquanto estrutura eminentemente circular e reversível, enquanto movimento entre as várias dimensões, cuja charneira permanece invisível (VI, 195), sendo a inserção do homem nesse mundo irreversível. A reversibilidade permite que cedamos a dimensões aparentemente contraditórias ao mesmo tempo, sem que seja necessário supor um espectador de cada lado<sup>57</sup>, embora seja preservada a sua diferença ou o seu desfasamento. Entre o visível,

<sup>52</sup> VI, 278-279, subl. nosso.

<sup>53</sup> A sua leitura das obras filosóficas já indicava esta ideia. No prefácio a *Signes*, pergunta: será que a existência intelectual deve resumir-se a um *sim* ou a um *não*, ao verdadeiro ou ao falso (por exemplo na resposta a “Somos ou não marxistas...?”). Cf. S., p.15.

<sup>54</sup> O conceito de “quiasma” implica precisamente que os termos relacionados estavam *já intrinsecamente ligados*, ou seja, de forma alguma se trata de um relação entre termos *inicialmente separados* ou independentes.

<sup>55</sup> Por exemplo VI, 271 e 238. Já em *Le primat de la perception*, afirmava: “(...) quand on décrit le monde perçu, on aboutit à des contradictions (...) le reproche de contradiction n'est pas décisif, si la contradiction reconnue apparaît comme la condition même de la conscience (...) il y a une contradiction vaine qui consiste à affirmer deux thèses qui s'excluent dans le même temps et sous le même rapport. Et il y a des philosophies qui montrent les contradictions présentes au cœur même du temps et de tous les rapports” (pp.54-55). A filosofia merleau-pontiana é sem dúvida uma delas. Simplesmente, as contradições surgem em *Le visible et l'invisible* fundadas no próprio ser.

<sup>56</sup> Veja-se VI, 29.

<sup>57</sup> Cf. VI, 317.

coisas ou homens, e o vidente (“voyant”), mantém-se a não-coincidência. Mas há um envolvimento recíproco (o “il y a” do mundo sensível) que permite e “fundamenta” a comunicação entre os entes particulares. Esse envolvimento inicial estabelece uma mediação também primeira e sobretudo, irresolúvel, isto é, não subsumível num terceiro termo que anularia a diferença. Esta mediação — a própria reversibilidade — é assim primeira e última. A *hiper-dialéctica* é precisamente a tomada de consciência dos limites do pensamento, da sua incapacidade para *totalizar*, da sua encarnação e linguisticidade irreversíveis, de que também ele está preso nessa mediação e reversibilidades universais. É um pensamento circular por fidelidade ao modo como o ser se dá e se reserva através de cada ente particular.

Parece-nos fundamental salientar o quanto o próprio percurso de Merleau-Ponty pelos vários domínios da experiência humana é a prova viva de que “só há antecipações” (VI, 242), ou seja, de que a exploração dum domínio particular permite a descoberta de outros domínios e antecipa a sua exploração; este domínio posteriormente explorado exige a transformação da forma como o primeiro o houvera sido. De facto, as notas de *Le visible et l'invisible* indicam claramente que o autor pretendia tocar domínios variadíssimos e aparentemente impossíveis da experiência humana, seguindo a *ordem das matérias* e não a ordem das razões. E de que não podia impedir o seu pensamento (a expressão do seu pensamento) de antecipar as questões que teriam assim de aguardar posteriores desenvolvimentos. “Tudo é interessante e de certa forma verdadeiro”<sup>58</sup> mas desde que as várias perspectivas e dimensões não sejam isoladas<sup>59</sup>. Compreende-se: sendo cada facto dimensão, cada parte, parte total, interpelam e são interpeladas por um ser que as excede permanentemente. Remetem para ele, mas apenas enquanto remetem simultaneamente para todos os outros entes. Conservar a memória deste ser de horizonte implica ter consciência dos limites das várias experiências humanas e, simultaneamente, dar a ver ou mostrar como a ausência-presença deste ser permite pensar as relações entre essas experiências, transgredindo os limites fixados. Conservar essa memória é tarefa da filosofia, deste modo aberta ao que a excede e situada no cruzamento das múltiplas entradas do mundo (VI, 314).

História, natureza, corpo, pensamento, linguagem, percepção, visão... a interrogação de qualquer uma destas dimensões reenvia para as outras. O projecto merleau-pontiano que se adivinha em *Le visible et l'invisible* é gigantesco. As suas hesitações revelam-no. Pretenderia escrever o grande livro do qual Mallarmé prescindiu para ir escrevendo apenas “esboços” dele?

<sup>58</sup> *Le primat de la perception*, 89.

<sup>59</sup> Veja-se também Prefácio a PHP, XVI: “Todas estas perspectivas [história, ideologia, política, economia, psicologia...] são verdadeiras sob a condição de não serem isoladas”. Este pensamento que “isola” (*pensée isolante*) é aliás criticado em EPH, 201. No fundo, o pensamento por alternativas ou “disjuntivo” da tradição, “pensamento que não pensa” a dimensão ultimamente paradoxal da experiência humana, é um pensamento que isola e separa as várias dimensões da realidade, perdendo a compreensão desta realidade. Compreende-se assim que possa simultaneamente *ser falso no que afirma e verdadeiro no que nega* (expressão recorrente do autor; veja-se por exemplo no que concerne à ontologia cartesiana, OE, 48). Veremos que as críticas ao cientismo, e a todas as formas de objectivismo científico, radicam também nestas ideias (cf. infra, **O modo interrogativo da ciência**).



Merleau-Ponty antecipa as várias reflexões contemporâneas que apontam para a necessidade de as disciplinas científicas romperem as fronteiras que as separam e isolam umas das outras, porque reconheceram que o que está primeiro é esse ser de envolvimento, de transgressão, de prolongamento..., que a filosofia deve trazer à palavra. Não há problemas separados, não há caminhos verdadeiramente opostos, não há “soluções” parciais, como afirmava Merleau-Ponty relativamente à pintura: “profundidade, cor, forma, fisionomia, são ramos do ser, cada um pode trazer todo o tufo [touffe]” (OE, 88). Neste sentido, poder-se-á falar duma estrutura *metonímica* do próprio mundo, exigindo-se a sua não obliteração nos discursos humanos acerca do mundo.

São os grandes problemas da ciência, e da filosofia, em grande medida ainda actuais, que Merleau-Ponty reencontra nas incursões frequentes que realiza em domínios aparentemente rivais da filosofia, ou pelo menos, pouco receptivos a uma interrogação filosófica — o que examinaremos de seguida. Simultaneamente, a sua definição de filosofia concretiza-se, distinguindo-se do modo interrogativo da ciência. E no entanto, o que aproxima esses modos de interrogar é mais importante do que aquilo que os separa.

### O modo interrogativo da ciência

#### *Quem interroga?*

“Le soleil “se lève” pour le savant comme pour l’ignorant”

“La science n’est pas une instance immotivée.  
Il faut psychanalyser la science”

É convicção de Merleau-Ponty de que o conhecimento científico não dá resposta às questões últimas, ou primeiras, da vida humana. A vida humana é fundamentalmente interrogativa: “De vez em quando, um homem levanta a cabeça...” e pergunta que horas são, o que faço aqui, quem sou. Um mapa ou um relógio não permitem “obturar” essa interrogação, ela é *inobturável*, porque é uma interrogação *total*, na qual o sujeito que interroga está ele próprio em questão: nenhuma resposta positiva pode satisfazê-la. É uma questão eminentemente ontológica, que por um lado excede, e por outro “fundamenta”, a questão do conhecimento. Ora, a ciência move-se explicitamente no domínio do conhecimento; isto é, o seu fim é reconduzir o desconhecido ao já conhecido, integrando-o eventualmente. É encontrar soluções para determinados problemas. Não se confronta directamente com a dimensão paradoxal da experiência humana — este confronto é, pelo contrário, inevitável logo que a questão ontológica é colocada. Encontra estes paradoxos apenas lateralmente, considerando-os sinal de “dificuldades ultrapassadas ou de insucessos a solucionar”<sup>60</sup>. O insucesso ou o fracasso do cientista pautam-

<sup>60</sup> Cf. “Le métaphysique dans l’homme”, in SNS, 164: “La métaphysique est le propos délibéré de décrire ce paradoxe de la conscience et de la vérité, de l’échange et de la communication — dans

-se pela sua incapacidade em encontrar soluções para esses problemas já que ele “tem a superstição dos meios que resultam” (N, 121). Confronta-se sempre com dificuldades efectivas, resolúveis, e não com dificuldades de princípio (“*principielles*”). O insucesso ou o fracasso do filósofo é bem diferente: resulta de ele esbarrar (“*buter*”) nos paradoxos da existência, de nunca poder “recuperar o mundo completamente” (PM, 146-147)<sup>61</sup>. E no entanto, ele interroga, ou procura interrogar as próprias premissas da experiência humana, as suas raízes: pretende-se radical. As consequências que eventualmente sejam retiradas devem corresponder a essas premissas<sup>62</sup>.

Essa convicção que referimos acima é actualmente partilhada por numerosos cientistas, especializados nos domínios mais complexos da realidade, como por exemplo Jean-Marc Lévy-Leblond, físico teórico<sup>63</sup>. Ou Albert Jacquard, geneticista. Ou H. Reeves, astrónomo. As questões de segunda potência são também colocadas por eles; já não se relacionam ingenuamente como o seu “objecto” de estudo. Em qualquer um dos casos acima referidos, a consciência dos limites da experiência científica do mundo é aliada a uma confiança, prudente e não desmesurada, na razão humana. Ou seja, como afirmava Merleau-Ponty, a descoberta das fraquezas da razão (e o relativo cepticismo daí decorrente<sup>64</sup>) não permite concluir pela sua inanidade: é preciso colocar a experiência científica do mundo, e a sua concepção de razão, no seu lugar, no interior da experiência humana do

---

lequel la science vit et qu'elle rencontre *sous l'aspect de difficultés vaincues ou d'échecs à réparer*, mais qu'elle ne thématise pas” (subl. nosso). Veja-se já em PHP, p.208, a referência ao *problema* como “descoberta de um termo desconhecido pela sua relação com termos conhecidos”.

<sup>61</sup> Essa impossibilidade de *recuperação do mundo* parece dever afirmar-se mais e mais a partir do privilégio progressivamente concedido à linguagem e à dimensão originalmente paradoxal do ser. Veja-se também infra, **Conclusão**.

<sup>62</sup> Cf. PM, 160. Surge assim como empresa circular embora necessariamente inacabada, já que o interrogante está “inicialmente” preso nessa circularidade sobre a qual procura reflectir e de que não pode abstrair-se para a observar de fora. A este propósito, veja-se a crítica à variação eidética husserliana: há dimensões “adquiridas” da nossa experiência que não podemos fazer variar, mas a partir das quais realizamos essa variação. A linguagem natural surge aqui como exemplo paradigmático. Sobre esta questão, “Husserl aux limites de la phénoménologie”, RCCF.

<sup>63</sup> O qual, numa conferência recente (“La science, entre progrès et regret”, Encontros de Filosofia, Março 1995), coloca a hipótese de a ciência, tal como a conhecemos desde o século XVII, poder esgotar-se. Estando as grandes teorias adquiridas, trabalham-se hoje questões altamente especializadas, que não põem em causa esses grandes princípios. Esta especialização extrema gera a situação quase inimaginável de os próprios cientistas não serem capazes de debater entre si essas questões. Retomando uma reflexão de Victor Hugo, em *L'art et la science*, o autor nota que as obras primas, em arte, permanecem obras primas eternamente, enquanto em ciência, uma obra-prima perde esse carácter logo que questionada ou/e integrada em conjuntos teóricos diferentes. Aponta neste sentido para a permanência de formas de interrogar o mundo anteriores à emergência da ciência moderna. E indica um dado fundamental: muitas descobertas científicas são re-descobertas, foram realizadas no passado da ciência: a ciência não deve esquecer o seu passado sob pena de “s'emporter elle-même” (como diria Merleau-Ponty, cf. *Le primat de la perception*, 56), ou seja, de abandonar-se ao seu próprio movimento, reservando-se a “exclusividade do verdadeiro” (*idem*, 89) e esquecendo-se do mundo vivido (implicando historicidade e sedimentação) que a gerou. Em conclusão, aponta para uma visão modesta da razão e da ciência e para a sua “mise en culture”.

<sup>64</sup> Veja-se, por exemplo, a defesa de Merleau-Ponty face às acusações de “irracionalismo” e de relativismo de que é alvo, *Le primat de la perception...74-77*. E sobretudo, o seu texto sobre Montaigne em EPH.

mundo. O que significa trabalhar *pela* razão e não contra ela (o que é perfeitamente claro no texto merleau-pontiano). Este trabalho passa no entanto pelo reconhecimento do carácter claramente abusivo de qualquer forma de cientismo, positivismo, objectivismo.

Verifica-se hoje igualmente que nem sempre o saber adquirido cientificamente é incorporado nas práticas quotidianas, contribuindo para o seu enriquecimento<sup>65</sup>. Permanece um hiato dificilmente colmatável entre o conhecimento produzido e possuído por um número relativamente restrito de indivíduos, e o designado “senso comum”, que no entanto utiliza os aparelhos resultantes da tecnificação do conhecimento, sem compreender como e porque funcionam (ou não). Ou pelo menos, entendendo-os de acordo com pressupostos que há muito a ciência deixou de considerar válidos. Ora, esta questão é importante porque Merleau-Ponty mostra, numa reflexão que se nos afigura ainda actual, que os próprios cientistas não interrogam suficientemente os pressupostos do seu próprio conhecimento, pautando-o por uma ontologia inadequada e sobretudo, que “funciona” “à leur insu”. O hiato existiria no local de produção do conhecimento científico. A excessiva especialização dos conhecimentos, tão denunciada actualmente embora com efeitos ainda pouco visíveis, parece ser uma consequência dessa *ontologia implícita*<sup>66</sup> (que encerra uma visão naturalizada da realidade, compartimentável ou espartilhável). Dela decorre, nomeadamente, a quase impossibilidade de os conhecimentos serem apropriados pelo conjunto dos indivíduos, já que, para além de serem apresentados numa linguagem obtusa, aparentemente não os concernem: a subjectividade não se encontra neles implicada.

Inicialmente, essa inadequação (entre a ontologia implícita e o trabalho que o cientista realiza) seria mais grave no que concerne às ciências humanas — são sobretudo estas que são questionadas por Merleau-Ponty — uma vez que conduz a uma imagem objectivadora do próprio ser humano. Hoje, sabe-se que é igualmente grave nas ciências naturais. Não por acaso, é a própria dicotomia existente entre estes dois tipos de ciências que é questionada<sup>67</sup>. Conhece-se a actualidade dos questionamentos epistemológicos, a presença em numerosos cursos científicos de disciplinas ligadas à Filosofia e à História das ciências. A interrogação merleau-pontiana da ciência aponta precisamente nessa direcção.

<sup>65</sup> Veja-se o artigo de J. Mariano Gago, “Ciência e saber comum” in *A ciência como cultura*, pp.29-44. No início do artigo (p.30), refere uma contradição paradoxal “do espírito científico de sociedades onde a maioria dos indivíduos não é chamada a criar saber científico nem dispõe dos meios reais para o compreender, sendo contudo permanentemente solicitada pela tecnicidade e pela racionalidade “científica” dos objectos e das operações correntes”, contradição que resulta no que designa por *desapropriação básica*.

<sup>66</sup> Cf. SNS, 146, para “ontologia implícita” dos cientistas.

<sup>67</sup> Esta questão levar-nos-ia demasiado longe. Cremos, no entanto, que a interpelação do conhecimento científico por Merleau-Ponty permite também apontar esse caminho. De facto, ele reintroduz a subjectividade no seio das ciências aparentemente menos subjectivas e afirma explicitamente que a dicotomia natural-cultural é uma abstracção (VI, 306-307). Já em PHP o indicava. A ontologia que propõe exige considerar qualquer abordagem científica como intrinsecamente reflexiva. A reflexividade não é então reservada às ciências humanas.

Por um lado, outras formas de experiência humana do mundo readquirem importância, não já apenas *por contraste* com o conhecimento cientificamente verificável, mas permitindo antes apontar-lhe as limitações e apresentando-se como formas igualmente válidas, embora distintas, de compreender o mundo ou de conferir sentido à existência humana<sup>68</sup>. Por outro lado, a tendência mais radical é a de indicar a afinidade entre o conhecimento científico e outras experiências nas quais há igualmente compreensão do mundo e do ser<sup>69</sup>, pondo inclusivamente em causa a sua objectividade e universalidade, duas características pelas quais foi reconhecido e legitimado como “o conhecimento” por excelência. Nestas duas vertentes, o percurso merleau-pontiano parece ter sido também “visionário”.

O seu assíduo contacto com as ciências naturais e com as ciências humanas foi, no obstante, mal compreendido: quer pelos cientistas, quer pelos filósofos. O que é certo, é que a sua crítica da tradição filosófica racionalista e idealista é correlativa da sua crítica do naturalismo e do cientismo. Não por acaso. Bastaria referir *La structure du comportement*, obra na qual a reflexão sobre as investigações em psicologia permite relevar o carácter parcialmente falso (e portanto, parcialmente verdadeiro) de uma e de outra dessas tradições. São tradições rivais porque pretendem “o monopólio do ser” (EPH, 217), nascendo embora ambas da ontologia cartesiana, ela própria legitimando essa duplicidade: “a nossa ciência e a nossa filosofia são duas continuações [suites] fiéis e infiéis do cartesianismo, dois monstros nascidos do seu desmembramento” (OE, 58). A ontologia cartesiana mantinha um equilíbrio (um “segredo” equilíbrio) entre a ciência e a filosofia, entretanto perdido.

Para que não exista rivalidade entre a filosofia e a ciência, a primeira deve ser por princípio assistemática e e a segunda a-cientista (SNS, 169-171). Compreende-se: o cientismo é um “pequeno racionalismo”, prolongamento infiel da ontologia cartesiana, a qual conservava a ambiguidade entre uma ontologia da essência e uma ontologia da existência, em última análise fundamentadas num terceiro termo, Deus<sup>70</sup>. O conhecimento científico não se auto-fundamentava. O ceticismo contemporâneo, no qual se poderia incluir Merleau-Ponty<sup>71</sup> toma

<sup>68</sup> Embora partilhemos uma série de ideias por ele desenvolvidas, não podemos concordar com o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos quando refere que “A ciência moderna não é a única explicação possível da realidade e não há sequer qualquer razão científica para a considerar melhor do que as *explicações alternativas* da metafísica, da astrologia, da religião, da arte ou da poesia (...) A explicação científica dos fenómenos é a auto-justificação da ciência (...)” (*Um discurso sobre as ciências*, p.52, subl. nosso). A poesia, a arte, a filosofia, não explicam “a realidade”, nem se propõem fazê-lo. No entanto, permitem *compreendê-la*, (criam-na, recriam-na, transfiguram-na) eventualmente melhor do que a ciência. O que está ligado à sua forma de interrogar, distinta da da ciência.

<sup>69</sup> A obra de N. Goodman, *Modos de fazer mundos*, é sintomática desta vertente: para cada tipo de versão (as maneiras de fazer mundos produzem versões do mundo), há regras também próprias, de forma a não se confundirem ou equivalerem.

<sup>70</sup> Veja-se EPH, 179-181 sobre o “pequeno racionalismo”, o cientismo, e o “grande racionalismo” que mantinha o equilíbrio entre a ciência e a filosofia que referimos.

<sup>71</sup> V. Peillon em *La tradition de l'esprit*, não hesita em declarar que Merleau-Ponty é um céptico embora acredite na razão, desde que as suas fraquezas sejam reconhecidas, permitindo-a alargar-se (pp. 83-87, nomeadamente).

como alvo tanto o grande racionalismo clássico (fundado numa natureza humana fixa e imutável, sistemático e possuindo uma visão descarnada da razão, por princípio idêntica em todos os seres humanos e auto-suficiente), quanto a ideia de que a ciência, autonomamente, poderia dar resposta às questões últimas da vida humana. É o cientismo (e os seus avatares), enquanto pequeno racionalismo, que eventualmente rivaliza com a filosofia. Não o conhecimento científico radicalmente compreendido: este aproxima-se antes de outras formas de experiência humana. Por exemplo, da literatura e da arte. Como também Merleau-Ponty as aproxima da filosofia logo que questiona a tradição filosófica (“o grande racionalismo”).

Merleau-Ponty é censurado por submeter a ciência à filosofia mas igualmente a filosofia à ciência, nas palavras dos seus críticos — críticos racionalistas, entenda-se. O que Merleau-Ponty procura romper, é um interdito — aparentemente apenas epistemológico, mas finalmente ontológico — relativamente recente. A separação entre disciplinas, o estabelecimento de *cordões sanitários* (EPH, 98) entre elas, é apenas reflexo da ideia segundo a qual a realidade é um *grande objecto*, que pode ser dividido em partes, ocupando-se cada disciplina de uma delas. Nada há nela de enigmático, de misterioso, de prodigioso, de inapreensível. Perdem-se as dimensões que Merleau-Ponty releva e que permitiriam esbater ou até “transgredir” os limites disciplinares.

Recorde-se o que ele próprio afirmava relativamente a Bergson: Bergson é filósofo pela forma como reencontra toda a filosofia, “comme à son insu”, ou seja, quase involuntariamente, ao examinar, por exemplo, um princípio da mecânica de que se servia Spencer (EPH, 240). Ora, os resumos e notas das aulas de Merleau-Ponty indicam uma atenção incomparável ao que as várias ciências “descobriam” sobre a “realidade”. Porquê estas aspas? Precisamente porque, se “nenhuma forma de ser pode ser colocado sem referência à subjectividade” (VI, 220), não há “realidade” a descobrir: Merleau-Ponty sublinha, pelo contrário, a dimensão criativa e construtiva da ciência (nomeadamente da sua linguagem simbólica, o algoritmo <sup>72</sup>); mas a ciência também não é — tal como a pintura ou a filosofia não são — criação a partir do nada, puro *Gebilde* (como a interpretação subjectivista da pintura moderna por Malraux poderia fazer crer). Se a pintura não figurativa permitiu questionar a redução objectivista da pintura (como representação de um grande objecto, a natureza por exemplo), a ciência contemporânea também permite criticar a ideia de um objecto em si, que se limitaria a ser expresso algorítmicamente, ou seja, de forma unívoca, transparente, pura. O eventual “objecto” é inseparável dos instrumentos que o captam, a sua captação modifica-o necessariamente.

Resumamo-nos desde já: a pintura nunca foi puramente representativa tal como a ciência nunca foi adequação entre um objecto exterior e o olhar científico. O que não significa que a pintura seja puramente subjectiva ou que a ciência seja uma construção arbitrária. No entanto, tomámos consciência deste paradoxo contemporaneamente <sup>73</sup>.

<sup>72</sup> Cf. por exemplo, “L’algorithme et le mystère du langage” in PM.

<sup>73</sup> Cf. EPH, p.185-186.

Embora a ciência, de acordo com o paradigma positivista ou objectivista, pretenda apresentar-se como “descoberta” desse ser, ele é objectivado, é descoberto só enquanto já marcado subjectivamente<sup>74</sup>. Essa “realidade” que é “descoberta” é abstracção e redução do contacto originário do homem com o mundo<sup>75</sup>, contacto no qual este não é positividade ou idealidade, permanecendo aquém das “visadas” subjectivas, excedendo-as permanentemente<sup>76</sup>. Assim, a ontologia defendida, mesmo se apenas implicitamente, pela ciência, será eventualmente infiel ao trabalho que ela leva a cabo e portanto, à ontologia que ela efectivamente segrega.

A crítica ao pensamento objectivo em *Phénoménologie de la perception*, pensamento “obcecado pelo mundo e pelo objecto” (PHP, 296), correlativa da crítica das filosofias *centrífugas* — que colocam a consciência como fonte universal do sentido, mas apenas enquanto é descarnada, nada resistindo à sua actividade<sup>77</sup> —, era dirigida sobretudo a uma Psicologia que apresenta a existência humana como resultado de forças puramente “objectivas”, acentuando a sua dimensão passiva. Mas esta passividade residia na compreensão do corpo como conjunto de respostas a estímulos físico-químicos exteriores. Ou seja, radicava numa imagem objectivada do corpo. A referência à subjectividade era assim obliterada, numa clara tentativa de aproximação do método objectivador das ciências naturais. Não haverá outra forma de conceber a existência humana a não ser acentuando exclusivamente ora a sua dimensão *centrífuga*, ora a sua dimensão *centrípeto*, ora a sua dimensão passiva e receptiva, ora a sua dimensão activa e criativa?

A interrogação da filosofia (cuja especificidade consistia, como vimos, em tomar as “operações subjectivas” através das quais se elabora como igualmente questionáveis, e em duplicar-se deste modo infinitamente), da pintura e da literatura, permite apontar caminhos no sentido de explicitar esta aporia. No entanto, interrogamos agora a compreensão do conhecimento científico por Merleau-Ponty. Ora, tanto relativamente ao denominado pensamento objectivo como relativamente às filosofias *centrífugas*, de matriz racionalista e idealista, deve perguntar-se: *Quem interroga? Quem medita? Quem fala?* E isto porque carreamos imagens, eventual-

<sup>74</sup> Cf. EPH, 53: a dialéctica não está nas coisas, está no olhar humano ou nas coisas enquanto pensadas.

<sup>75</sup> Cf. PHP, 396: “Le soleil “se lève” pour le savant comme pour l’ignorant et nos représentations du système solaire restent des on-dit, comme les paysages lunaires, nous n’y croyons jamais au sens où nous croyons au lever du soleil”.

<sup>76</sup> É preciso sublinhar que há uma diferença fundamental entre *Phénoménologie de la perception* e *Le visible et l’invisible*: enquanto na primeira obra se relevava a necessidade de “ressubjectivar” o acto perceptivo (por exemplo, p. 71), na segunda sublinha-se o carácter primeiro do ser, do “percebido” que é a “razão de ser da percepção” (cf. p. 272); revaloriza-se o ser, a passividade humana relativamente a ele, o facto de a realidade não ser toda subjectiva, mas transcender o poder humano de a interrogar, interrogando-o ela própria. É por isso que a ciência não pode ser uma construção arbitrária, muito embora deva salientar-se a sua dimensão construída por oposição ao objectivismo científico. Há uma relação ao ser, mesmo na ciência mais abstracta.

<sup>77</sup> Nem o corpo nem a linguagem como corpo do pensamento. As expressões “centrífugo” e “centrípeto” são recorrentes em PHP; cf. por exemplo p.67; p. 490. Veja-se também EPH, 209.

mente opostas, em todo o caso “dessubjectivadas” da existência humana, e consequentemente, objectivadas do mundo.

Num caso, confrontamo-nos com a redução da experiência humana (e do próprio mundo) a “processos em terceira pessoa”<sup>78</sup>, isto é, a condições psicofísicas que actuam como causas, independentemente da natureza específica do objecto. O existente humano é integrado no mesmo universo determinístico dos objectos da Física clássica. O seu corpo é compreendido como mero “transmissor” de mensagens, de forma alguma alterando o “espectáculo” do mundo. Ninguém interroga, ninguém fala, ninguém medita, à excepção do próprio cientista, singularmente excluído desses processos *em terceira pessoa*.

No segundo caso, o existente humano é igualmente dessubjectivado porque a consciência constituinte se apresenta como doadora de sentido — sendo o movimento centrífugo privilegiado — independentemente do seu *nome próprio*. É o espectador do mundo, interrogando de nenhures, que impõe um sentido ao espectáculo do mundo, sem perguntar se o mundo tem um sentido anterior a esse espectáculo. Mas este espectador é qualquer um, desde que reduzido o seu “eu empírico”. O pensamento do filósofo que reflecte é puro e incondicionado. Referindo-se à filosofia kantiana, Merleau-Ponty afirma: “(...) o problema do conhecimento de outrém nunca é colocado na filosofia kantiana: o Eu transcendental de que ela fala é tanto o de outrém como o meu (...)”. Ou seja, o filósofo fala por todos<sup>79</sup>. É este pressuposto que deve ser interrogado, se a reflexão pretende ser verdadeiramente radical. Trata-se assim de tirar as consequências do facto de que “o Ego meditante nunca pode suprimir a sua inerência a um sujeito individual, que conhece todas as coisas numa perspectiva particular. A reflexão nunca pode fazer com que eu deixe (...) de ver o Sol “levantar-se” e “pôr-se”, de pensar com os instrumentos culturais que a minha educação me proporcionou (...) nunca desperto simultaneamente todos os pensamentos originários que contribuíram para a minha percepção ou a minha convicção presente” (PHP, 74-75).

Na colocação destas questões de segundo grau (quem fala? quem medita? quem interroga?<sup>80</sup>), a filosofia e a ciência reencontram-se. Esse encontro é mediado pelas ciências humanas, desde que des-naturalizadas, ou seja, como veremos, desde que não tomem como modelo um naturalismo (que, contrariamente ao que a expressão indica, é uma abstracção e uma redução da própria natureza, é uma objectivação e uma construção) que a ciência contemporânea considera ultrapassado. E reencontram-se porque o conhecimento nunca é adequação, quer seja dada a primazia ao objecto, quer seja dada a primazia ao sujeito, quer seja acentuada unilateralmente a sua dimensão passiva ou a sua dimensão activa. Se

<sup>78</sup> É também uma expressão recorrente em PHP; cf. p.67; p. 204; p. 139, entre outras.

<sup>79</sup> Cf. PHP, 75. Em RCCF, 150, referindo-se às aporias da fenomenologia husserliana, nomeadamente no que respeita à intersubjectividade, tomada como pressuposto mas não interrogada inicialmente: “Le philosophe qui enseigne la réduction parle pour tous; il implique que ce qui est évident pour lui l’est ou peut l’être pour tous, il implique donc un univers intersubjectif et reste, relativement à cet univers, dans l’attitude de la foi naïve”.

<sup>80</sup> Ou como tínhamos referido, quem vê? Quem fala? Quem pensa?

o idealismo e o pensamento objectivo privilegiaram a “consciência indicativa” (PHP, 509) em detrimento da interrogação, fizeram-no porque não interrogavam essa consciência indicativa. O dedo<sup>81</sup> que indica não faz parte do espectáculo do mundo? Não indica porque faz inicialmente parte dum espectáculo que, precisamente por isso não pode ser transformado em espectáculo, já que o dedo, simultaneamente e paradoxalmente, faz parte dele e não pode apontar-se a si próprio<sup>82</sup>? Ou seja: podemos afirmar que o idealismo privilegia o dedo que indica (esquecendo-se da sua espessura que vimos intimamente ligada à espessura do próprio mundo), e o pensamento objectivo valoriza exclusivamente aquilo que é indicado (esquecendo-se igualmente do dedo que indica, que considera fazer parte do objectivado, mero “fragmento de matéria”<sup>83</sup>). Em qualquer um dos casos, esquecem-se as transformações no “espectáculo do mundo” decorrentes do olhar humano, necessariamente encarnado. É o olhar humano que deve ser interrogado<sup>84</sup>.

Através da pergunta “quem interroga”, “quem medita”, “quem fala” — ou “quem indica” —, Merleau-Ponty pretende reencontrar uma experiência primeira do mundo, e do próprio sujeito, *recalcada* quando se confere o privilégio à consciência indicativa ou ao mundo indicado. Sublinhar a dimensão interrogativa da experiência humana é pelo contrário exprimir uma pertença prévia, uma “pré-compreensão” do mundo, incluindo do existente humano, anterior à estrutura dicotómica sujeito-objecto<sup>85</sup>. É esta dicotomia que o idealismo, o racionalismo clássico e o naturalismo, o cientismo, tomam como premissa e não interrogam, apresentando-se por isso como tradições rivais. A filosofia merleau-pontiana, pretendendo-se fiel a dimensões de sentido anteriores a esta dicotomia e que a justificam ontologicamente, permite, pelo contrário, um diálogo com a ciência, que se revela proveitoso para ambas.

<sup>81</sup> Veja-se, sobre o dedo, VI, 314. Seguimos também uma sugestão de Boaventura de Sousa Santos, de acordo com a qual, no paradigma científico emergente, todo o conhecimento é auto-conhecimento (*Um discurso sobre as ciências*, 52). As questões de segundo grau, apanágio da filosofia para Merleau-Ponty, mas também das ciências humanas “ressubjectivadas”, apresentam-se como fundamentais. Necessário será acrescentar que esse paradigma emergente é igualmente ético, político e porque não, ontológico. Trata-se de uma forma diferente de conceber a relação ao ser, já apontada pela física contemporânea mas também pela pintura não figurativa, como tivemos oportunidade de referir. De salientar ainda que Merleau-Ponty reflecte sobre o paradigma anterior, o paradigma positivista e cientista, embora tomando em consideração as modificações ocorridas na Física contemporânea, obrigando à problematização e transformação desse paradigma.

<sup>82</sup> É a questão da reflexividade incompleta do corpo, mas igualmente da reflexão filosófica, que já abordámos (cf. supra, nota 40); e é uma questão crítica dirigida tanto às filosofias centrífugas como centripetas, nenhuma delas a colocando.

<sup>83</sup> Cf. PHP, p. 85, os olhos como “fragmentos de matéria” no pensamento objectivo.

<sup>84</sup> Cf. PHP, 75: “Il nous faut (...) non seulement pratiquer la philosophie, mais encore nous rendre compte de la transformation qu'elle entraîne avec elle dans le spectacle du monde et dans notre existence”. Utilizámos preferencialmente a metáfora do dedo (mas é preciso tomá-la em sentido literal...) para sublinharmos novamente a dimensão táctil do contacto com o mundo, aparentemente mais próximo dele do que o olhar. Cf. supra, I.2.1.

<sup>85</sup> Veja-se o uso do termo “pré-compreensão”, VI, p. 236. Esta pertença prévia que a interrogação sublinha, está bem expressa na mesma obra, p. 161: “Nulle question ne va vers l'Être: ne fût-ce que par son être de question, elle l'a déjà fréquenté, elle en revient”.



Nunca a interrogação filosófica poderá sobrevoar o mundo, cortando os laços (“attaches”) que a prendem ao solo. O mundo não é um espectáculo para um sujeito sem inerência, sem peso, sem gravidade: “A filosofia não mantém [ne tient pas] o mundo deitado a seus pés” (S., 31). Só assim pode surgir interrogação, como vimos. Só assim a interrogação continua, se a resposta é sempre diferida. A linguagem é o lugar desse malogro repetido, promessa e iminência de coincidência. Mas coincidir seria outra forma de sobrevoar o mundo, de estabelecer um distanciamento absoluto relativamente a ele, ideia muito clara para Merleau-Ponty<sup>86</sup>. Se o “sobrevôo” fosse possível, se o mundo pudesse ser pensado ou visto sem perspectiva, sem ponto de vista, “em vez de todos os tempos e todos os lugares se tornarem reais, deixariam todos de o ser já que eu não habitaria em nenhum deles (...)” (PHP, 382-383). A existência de um quiasma, de uma reversibilidade, entre o visível e o invisível, quiasma no qual o existente humano tem um lugar destacado porquanto é um visível vidente (“visible voyant”)<sup>87</sup>, não deve confundir-se nem com coincidência nem com sobrevôo. Interrogar é então ainda revelar ou duplicar a inerência daquele que interroga ao mundo, é apenas uma abertura, uma brecha, uma dobra ou uma cavidade (“creux”) nesse mundo, o qual não se constitui como objecto já que é a partir do seu interior que é interrogado. A percepção, enquanto ocorre sempre de forma perspectiva, figura sobre fundo não explicitamente visado, terminando no vago (“dans le vague”<sup>88</sup>), é um exemplo significativo deste processo, o qual implica sempre a dimensão subjectiva e o carácter excessivo, aberto, “horizontal” e “vertical”, da dimensão “objectiva”. Ora, afirma o autor, “as próprias questões da curiosidade ou as da ciência estão interiormente animadas pela mesma interrogação que aparece a nú na filosofia” (VI, 140). Ou seja, embora os cientistas não coloquem directamente a questão ontológica, porque, ao contrário do filósofo, não procuram *ver* ou *compreender*<sup>89</sup> mas *intervir* (N., 121), mesmo assim descobrem mais do que aquilo que vêem efectivamente. Assim, lateralmente, indirectamente, implicitamente, os cientistas

<sup>86</sup> Cf. VI, 168-169: a busca das essências — o sobrevôo — e a fusão com o mundo têm uma relação idêntica à coisa mesma, objectivam-na, são dois “positivismos”. Veja-se também *idem*, pp.50-51 e p. 57 para a ligação filosofia reflexiva-pensamento de sobrevôo; e *MP à la Sorbonne*, p. 10: a filosofia reflexiva, no que concerne às relações linguagem-pensamento por exemplo, é cúmplice da “ciência mais positiva”.

<sup>87</sup> Cf. VI, 328: “Il faut décrire le visible comme quelque chose qui se réalise à travers l’homme (...)”.

<sup>88</sup> Veja-se SNS, “Science et expérience...”, p. 46.

<sup>89</sup> “C’est ce qui est à la fois excitant et exaspérant chez le savant: il cherche des “prises” par où saisir le phénomène, mais il ne cherche pas à le comprendre. Ainsi, par exemple en embryologie, les savants entrevoient une philosophie de la vie, mais ils oublient ce qu’ils ont découvert (...) le savant s’occupe peu de faire la “philosophie de l’organisme”. Aussitôt après avoir découvert le phénomène, il en cherche les conditions (...) du moment qu’il a ses déclencheurs, [il] ne se pose plus de problèmes (...) [il travaille] souvent comme un aveugle, par analogie. Une solution lui a réussi? Il l’essaie à autre chose (...)” (N, 120-121). Também M. Richir (*Le corps*, 25-28), aponta para o esquecimento de questões de sentido no conhecimento objectivo (no que diz respeito ao corpo), limitando a própria compreensão dos fenómenos, por exemplo: o que é uma célula viva, um organismo vivo, um órgão vivo? O que é a vida? Conclui que o conhecimento objectivo só coloca questões que pode resolver. É por estas razões que se deve *psicanalizar* o conhecimento científico.

visam o Ser, podendo embora considerar determinado ente como “representante” único do Ser, como única possibilidade de interpretação. Veja-se o exemplo da ontologia cartesiana: o espaço cartesiano é um espaço homogêneo, totalmente positivo, sem latência, sem profundidade, sem espessura, para além de qualquer ponto de vista, sem esconderijo (“sans cachette”), e que o pensamento pode portanto sobrevoar (OE, 47-48). É um espaço “em si”, embora construído ou idealizado<sup>90</sup>, no qual as coisas existentes se encontram individualizadas e separadas, cada uma no seu lugar<sup>91</sup>. “Como todas as ontologias clássicas, esta erige em estrutura do Ser determinadas propriedades dos entes...” (OE, *idem*), sendo por isso simultaneamente verdadeira e falsa. Como o realismo, como o idealismo. O que é curioso é que estas *metonímias* (neste caso, tomar uma parte pelo todo) que se ignoram enquanto tal se reencontrem nas várias ciências humanas, por exemplo, na Psicologia, tal como é interrogada em *La structure du comportement*<sup>92</sup>. De facto, a ciência moderna orientou-se decididamente no sentido de uma ontologia da coisa ou do objecto, de uma ontologia objectivista<sup>93</sup>, evitando os paradoxos da ontologia cartesiana<sup>94</sup> e tomando uma das possibilidades da percepção (e do espaço perceptivo) como *possível único* ou *necessário*: objecto construído, espaço homogêneo<sup>95</sup>.

Interrogar a percepção significava, em *Phénoménologie de la perception*, contestar esta orientação e distinguir a atitude natural do naturalismo científico<sup>96</sup>. Pretendia-se mostrar que a apreensão das coisas através da percepção é sempre incompleta, perspectivística, embora aparentando dar-nos a coisa mesma, independentemente da visada subjectiva ou da intencionalidade. O objectivismo científico limitar-se-ia a aceitar acriticamente esta *crença perceptiva*: a estrutura sujeito-objecto tornava-se aparentemente a única forma de contacto verdadeiro com o mundo.

“Descobrir [dévoiler] (...) [o] quiasma entre o visível e o invisível” (S., 30), tarefa da filosofia em *Le visible et l'invisible*, significava negar, para o existente humano, a possibilidade do sobrevôo. E recusar a primazia do construído sobre o visível salientando-se antes a irreduzível estrutura ontológica visível-invisível. Esta primazia era já contestada na interrogação da percepção. Para conferir ao pensamento objectivo o seu lugar, no interior da experiência total que o homem

<sup>90</sup> É um cruzamento de realismo e de idealismo, de filosofia reflexiva e de objectivismo, ambos pensamentos de sobrevôo, ambos objectivistas portanto. Cf. VI, 280-281.

<sup>91</sup> Em OE, Merleau-Ponty analisa alguns pressupostos da obra *Le dioptrique* de Descartes. Sintomaticamente, o desenho é tomado por Descartes como exemplo maximamente representativo da pintura (pp.42-44), enquanto reproduz fielmente o objecto; a cor e a profundidade são consideradas dimensões secundárias.

<sup>92</sup> Pretender explicar o comportamento humano a partir de uma das suas dimensões, isolada e separada das outras. Perde-se o comportamento como mediação, nunca sendo resultado da acção de uma ou mais variáveis.

<sup>93</sup> VI, 42.

<sup>94</sup> É, como em geral as ontologias tradicionais, uma ontologia “estrábica”. Existe nela, de forma não clarificada, uma ontologia da coisa e uma ontologia do existente, cf. *La Nature*, 169-173.

<sup>95</sup> O necessário equivale a um *possível único*, cf. N., 123 e VI., 260.

<sup>96</sup> Veja-se “Le philosophe et son ombre” em EPH. O naturalismo não decorre necessariamente da atitude natural, tal como o objectivismo não decorre necessariamente da percepção.

“faz” do mundo e que a filosofia pretende interrogar, é assim necessário explicitar a sua *ontologia implícita*.

Assim, os cientistas desenvolvem uma ontologia, mesmo que tácita, “implícita”, não explicitamente pensada, ontologia essa que utilizam para interpretar os factos, ou mais correctamente, para interpretar o mundo do qual consideram determinados factos relevantes, e isto mesmo quando as suas experiências apontam ou indicam uma ontologia diferente daquela à qual aderem espontanea e irreflectidamente. Caso particular, o de Einstein, que questionou, a contragosto, a ontologia objectivista, mantendo a sua crença na razão moderna e no carácter ilusório e secundário da experiência natural do mundo (por exemplo, no que respeita ao tempo), quando as suas experiências e as de outros físicos, ao porem em questão a imagem do mundo da Física clássica, abalavam, simultaneamente, a separação rígida entre mundo da ciência e mundo vivido e a estrutura sujeito-objecto tradicional<sup>97</sup>. Merleau-Ponty pensa que a passagem pelos conceitos, teorias e experiências das ciências é imprescindível e necessária para “edificar” uma nova ontologia e uma concepção do humano radicalmente diferentes, fiéis às dimensões paradoxais mas inultrapassáveis da existência humana e do próprio ser. Mas verifica que esta exigência de radicalidade falta na ciência, não havendo uma problematização das premissas que guiam o conhecimento do mundo. A ciência move-se no interior do Ser, pressupõe o mundo mas não o tematiza. Ela “calcula no ser, o seu procedimento constante é supor conhecido o desconhecido” (RCCF, 119). É porque não procura auto-compreender-se, e simultaneamente compreender o mundo, que toma como adquirida uma filosofia que “os seus próprios procedimentos [démarches] fazem estojar” (VI, 46), fundamentando-se nela. Pelo contrário, sabêmo-lo, a filosofia *supõe* o conhecido desconhecido interrogando-o, surgindo o problema (o enigma, o paradoxo, na linguagem de Merleau-Ponty) de um obscurecimento das evidências ou de uma “dissonância entre o homem e o mundo”<sup>98</sup> que nenhuma resposta pode anular. É por esta razão que a interrogação filosófica é circular, como vimos. Deve examinar radicalmente a nossa pertença ao mundo, a nossa pré-compreensão do mundo, antes de ser mundo conhecido: a questão do conhecimento é secundária. Aliás, os próprios cientistas contemporâneos interrogam-se cada vez mais sobre o sentido filosófico dos seus procedimentos, problematizando a filosofia da ciência (a ontologia implícita) antes considerada evidente<sup>99</sup>.

<sup>97</sup> Relativamente a Einstein, o texto fundamental é “Einstein et la crise de la raison”, in EPH. Veja-se também N., 125.

<sup>98</sup> Cf. M. M. Carrilho, *O que é a filosofia*, 103. O autor mostra bem como aquilo que designa por “tensão problemática” não é anulável em filosofia. Os problemas modificam-se, metamorfoseiam-se: não são solucionados. Merleau-Ponty não concordaria, não obstante, com a expressão “problema” já que a relaciona com as questões que o cientista levanta e que procura resolver, anulando essa tensão problemática.

<sup>99</sup> É claro que Merleau-Ponty não pôde tomar conhecimento das interrogações mais recentes sobre a ciência, as suas implicações e consequências, os seus malefícios e benefícios... Limitamo-nos a retomar as suas reflexões e a indicar, num ou noutro caso, essas interrogações. Saliente-se, de qualquer forma, que, como o mostra bem F. Gil (cf. a obra *Mimesis e Negação*), as epistemologias contemporâneas ainda não chegaram a um consenso acerca dos fundamentos do conhecimento científico.

Em conclusão, segundo Merleau-Ponty, embora os cientistas leiam o mundo de acordo com uma ontologia inadequada e desactualizada, utilizando como premissas ou princípios o ponto de chegada da ontologia cartesiana e ocultando a ambiguidade e a indecidibilidade do percurso cartesiano, vivendo portanto de um “mito cartesiano” e não de uma filosofia<sup>100</sup>, a sua prática revela, indirectamente, implicitamente também, uma ontologia diferente, uma outra abertura para o Ser: “(...) o cientista descobre mais do aquilo que vê efectivamente. O filósofo deve ver por trás das costas do cientista o que ele próprio não vê” (N, 121). A prática do cientista permite entrever concepções de razão, de racionalidade, de sujeito, de linguagem... diferentes daquelas que a tradição racionalista defendeu, e que eventualmente se aproximam da experiência primeira, perceptiva e intersubjectiva, do mundo. Em qualquer caso, ela abre espaço para a afirmação e a valorização de outras formas de experiência do mundo, de contacto com o mundo, de relação ao ser.

Apesar da sua crítica à ontologia objectivista, fundamentada numa rígida dicotomia sujeito-objecto, Merleau-Ponty não deixa de sublinhar que os cientistas, em muitos casos, souberam criticar os seus preconceitos objectivistas e explicitar ou interrogar o seu próprio *a priori*: “[a] ciência moderna (...) questiona o seu objecto e a sua relação ao objecto” (N., 120)<sup>101</sup>. Não se pode já escamotear o que todo o conhecimento científico deve à actividade criadora do homem e sobretudo, à sua natureza expressiva. A ciência dá que pensar e deve ser pensada; oferece ao filósofo indicações preciosas sobre a experiência de mundo, sobre a Natureza enquanto “Englobante”, enquanto “facticidade” do próprio homem, enquanto lugar inultrapassável da sua experiência<sup>102</sup>. É necessário embrenhar-se (“s'enfoncer”) nas areias movediças do mundo vivido e visível. É o que a ciência procura evitar<sup>103</sup> não deixando por isso de ser explicitação desse mundo e assim, tal como a filosofia, tal como a existência em geral, “exploração do Invisível” (VI, 196). São apenas modos diferentes de dar conta desse assombramento inicial, dessa iniciação ao mundo sempre reiterada. Compreender os fenómenos que a ciência procura controlar e dominar será precisamente reconduzi-los a essa abertura inicial e iniciática que é a visão do mundo, a abertura perceptiva e expressiva, colocando as questões “o que é uma célula?”, “o que é um organismo?”, “o que é a vida?”, “quem somos nós?”, “o que há?”.

Como escrevíamos, estas questões são actualmente colocadas pelos próprios cientistas (ou, pelo menos, por alguns de entre eles). O “cientista-filósofo” questiona o conhecimento que desenvolve, interroga o “dedo” que indica, ao invés de se limitar ao que é indicado. A reflexividade irrompeu decididamente na ciência: “(...) chegámos a finais do século XX possuídos pelo desejo quase desesperado

<sup>100</sup> N, 120.

<sup>101</sup> A mesma ideia é apresentada em EPH, 191: “Jamais comme aujourd'hui la science n'a bouleversé son propre a priori” e em N., 122: “la science (...) ne fonce plus sur l'objet sans s'étonner de le rencontrer”.

<sup>102</sup> Cf. por exemplo A. Jacquard, *Voici le temps du monde fini*, sobre esta urgência de tomarmos consciência de que o nosso mundo não é inesgotável e de que não temos mais nenhum.

<sup>103</sup> Cf. N., 121: “le savant veut échapper à l'enlissement du voir philosophique”.

de complementarmos o conhecimento das coisas com o conhecimento do conhecimento das coisas, isto é, com o conhecimento de nós próprios”<sup>104</sup>. Mas numa leitura merleau-pontiana, necessário é sublinhar que a questão ontológica subjaz a todas as questões do conhecimento. Não basta ressubjectivar o conhecimento, e portanto o próprio mundo. O mundo permanece fundamentalmente enigmático enquanto revela e oculta simultaneamente o enigma do ser<sup>105</sup>.

## Conclusão

“On vous dit: “Vous avez le cœur dur comme une pierre”. Or les pierres, c’est autre chose, elles ont peut-être le cœur dur, mais aussi d’autres qualités. Mais on entend une fois pour toutes “les pierres sont dures”. C’est fini. C’est fini, on n’en parle plus (...) C’est, somme toute, constamment comme moyen, moyen terme d’homme à homme, qu’on s’occupe des choses, jamais pour elles-mêmes (...) Et c’est pour ça que je reste des années sur un objet, parce que je me dis: “Ah, il y a encore ça, ah, et puis j’ai dit qu’il était comme ça, il va protester, il dira: non, je suis encore autre chose” (F. Ponge)

“philosophe (c’est-à-dire écrivain”

As palavras de F. Ponge vão singularmente ao encontro das palavras de Cézanne referidas e comentadas por Merleau-Ponty<sup>106</sup>. E indicam de modo eloquente aquilo que Merleau-Ponty procurava pensar (não menos curioso é o facto de Ponge, como Merleau-Ponty, manifestar uma grande desconfiança relativamente à eloquência...<sup>107</sup>), sobretudo em *Le visible et l’invisible*: o enigma do mundo, a sua estranheza, o seu carácter paradoxal, a sua equivocidade. Mundo este que, embora não possa ser considerado independentemente da carne subjectiva, também comporta dimensões que lhe escapam, de facto (i.e. que podem vir a ser apreendidas) e por princípio. Que as coisas não se reduzam aos seus atributos, que resistam ao olhar *inspector*<sup>108</sup>, que estejam sempre mais além e se dêem incompletamente e que por isso, motivando a interrogação, a tornem simultaneamente “irrespondível”, é o que possibilita a abertura do espaço poético. Mas não apenas. A partir da articulação originária do mundo sensível, cria-se uma afinidade

<sup>104</sup> Boaventura de Sousa Santos, op. cit., p.30.

<sup>105</sup> Relevamos uma afirmação de M. Baptista Pereira, que nos parece apontar para a mesma ideia: “(...) quanto mais a ciência avança e a refração da luz do saber ilumina parcelas de realidade, mais se afunda o enigma global da natureza, que preserva e protege os seus próprios segredos” (in “Sobre a condição humana da ciência”, p.29).

<sup>106</sup> Cf. “Le doute de Cézanne”, SNS.

<sup>107</sup> *Méthodes*, 218 e VI, 139. Ambos pretendem deixar as coisas exprimirem-se, encontrando os termos certos, abrindo-lhes apenas espaço para isso.

<sup>108</sup> Cf. VI, 272-273.

expressiva entre a pintura, a literatura e a filosofia, trabalhando a primeira essencialmente o enigma da visão e as segundas essencialmente o enigma da linguagem. Ver, falar, pensar... são experiências nas quais esses enigmas se repetem e nos quais esbarra, repetidamente também, o filósofo no seu desejo de recuperação do mundo. Em *Le visible et l'invisible*, a prioridade ontológica é concedida ao ser e ao seu carácter paradoxal (VI, 180<sup>109</sup>). E é por isso que, sendo embora a experiência o que há de mais profundo (S, 31), — ou precisamente por essa razão —, a sua profundidade é inesgotável (já que o visto, pensado, falado... deixa na sombra outras dimensões que modificariam aquilo que surge e que no entanto são “condição de possibilidade” desse surgimento). Ou que o ser é, mais do que positividade, princípio de estruturação e diferenciação do mundo sensível, mundo do qual não podemos subtrair-nos. Assim, são as próprias coisas que indicam outras perspectivas, que simultaneamente ocultam e dão a ver outras dimensões, resistindo à “conversão reflexiva” (VI, 61), i.e. à sua transformação em objectos pensados ou conhecidos. As pedras são e não são duras, e porque não são nem uma coisa nem outra, continuam a *exigir* do poeta novas formulações. Continuam a interrogá-lo. E é porque a poesia assume esta indecidibilidade, e dela vive, porque trabalha no ponto de surgimento das metáforas, porque pretende dar conta da estrutura metonímica do mundo e não reduzi-la, que se encontra mais próxima da experiência do que a ciência. Ou porventura, do que a própria filosofia.

Pode-se assim afirmar que, embora a interrogação merleau-pontiana pretenda encontrar as raízes da experiência humana do mundo, sendo nesta medida a expressão “raízes” recorrente nos seus textos<sup>110</sup>, surgem a par com essa metáfora outras metáforas botânicas ou vegetais que dão conta da impossibilidade desse encontro e do seu carácter permanentemente diferido. A raízes aparecem associadas, de forma mais ou menos longínqua, expressões como “feuillage”, “buisson”, “végétation”, “rameau”, “frondaison”, “touffe”, “nervure”, “déhiscence”... É por isso que a interrogação é o órgão ontológico por excelência, aquele que melhor corresponde ao modo interrogativo do próprio mundo e à sua fundamental incompletude que a expressão humana do mundo repercute:

“O filósofo fala (...) [mas] deveria calar-se, coincidir em silêncio (...) Tudo se passa pelo contrário como se ele quisesse pôr em palavras um certo silêncio que escuta no interior de si próprio. Toda a sua “obra” é este esforço absurdo. Ele escrevia para dizer o seu contacto com o Ser; ele não o disse, nem saberia dizê-lo, já que é silêncio. Então, ele recomeça...” (VI, 166-167).

Outubro 1996

<sup>109</sup> Veja-se também a última nota de VI, datada de Março de 1961.

<sup>110</sup> Cf. VI, 267, 269, 282...

**BIBLIOGRAFIA** <sup>111</sup>**Obras de Merleau-Ponty**

- EPH — *Éloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard, Paris, 1991.  
 VI — *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964.  
 RCCF — *Résumés de cours* - Collège de France, 1952-1960, Gallimard, Paris, 1968.  
 S — *Signes*, Gallimard, Paris, 1960.  
 PHP — *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.  
 SC — *La structure du comportement*, PUF, Paris, 1953.  
 N — *La Nature*. Notes—Cours du Collège de France, Seuil, 1995.  
 SNS — *Sens et Non-sens*, Nagel, Paris, 1966.  
 L — *Leçons sur l'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Maine de Biran et Bergson*, Vrin, Paris, 1968.  
*Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Cynara, Grenoble, 1989.  
 OE — *L'œil et l'esprit*, Gallimard, Paris, 1964.  
 PM — *La prose du monde*, Gallimard, Paris, 1969.  
*Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Cynara, Dijon, 1988.

**BIBLIOGRAFIA GERAL**

- Carrilho, M., *O que é filosofia*, Difusão cultural, Lisboa, 1994.  
 Dufrenne, M., "Comment voir l'histoire", in *Esprit*, nº6, juin 1982, pp. 45-52.  
 Gago, J. M., "Ciência e saber comum" in *A ciência como cultura*, INCM, 1992.  
 Goodman, N., *Modos de fazer mundos*, Asa, Porto, 1995.  
 Habermas, J., *Profils philosophiques et politiques*, Gallimard, Paris, 1974.  
 Heidegger, M., *Acheminement vers la parole*, Gallimard, Paris, 1976.  
 Peillon, V., *La tradition de l'esprit. Itinéraire de M. Merleau-Ponty*, Grasset, Paris, 1994.  
 Pereira, M. B., "Sobre a condição humana da ciência", in *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. 35, Coimbra, 1989, pp. 1-33.  
 Ponge, F., *Méthodes*, Gallimard, Paris, 1961.  
 Richir, M., *Le corps. Essai sur l'intériorité*, Hatier, Paris, 1993.  
 Santos, B. de S., *Um discurso sobre as ciências*, Afrontamento, Porto, 1988.  
 Sichère, B., *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*, Paris, Grasset, 1982.  
 Smith, D. E., "Merleau-Ponty's Indirect Ontology", *Dialogue*, XXVII, 1988, pp. 615-635.  
 Taminioux, J., "La phénoménologie dans le dernier ouvrage de Merleau-Ponty" in *Le regard et l'excédent*, Martinus Nijhoff-La Haye, 1977, pp. 72-89.

---

<sup>111</sup> Referimos apenas a bibliografia explicitamente utilizada neste texto.