
MERLEAU-PONTY: DA CONSTITUIÇÃO À INSTITUIÇÃO

Marilena Chaui*

Resumo: Este ensaio examina a noção merleau-pontyana de instituição como descoberta de um caminho para superar a tradição das filosofias da consciência, particularmente as aporias deixadas pela fenomenologia transcendental husserliana, permitindo a passagem de uma filosofia da constituição a uma filosofia da gênese.

Palavras-chave: instituição, constituição, filosofia da gênese, fenomenologia, filosofia da consciência.

“A consciência constituinte é a impostura profissional do filósofo (...) e não o atributo espinosista do pensamento”. Todos se lembram dessas palavras, escritas por Merleau-Ponty em “Le philosophe et son ombre”, quando de sua leitura da obra de Husserl.

“Procura-se aqui, com a noção de instituição, um remédio para as dificuldades da filosofia da consciência”. Com estas palavras, Merleau-Ponty define a intenção de seu curso de 1954-55, no Collège de France, denominado *L'institution*.

Essas duas afirmações nos permitem tomar o projeto filosófico merleau-pontyano como passagem da constituição à instituição, ou, se se quiser, de uma filosofia da posição a uma filosofia da gênese.

Nosso trajeto, aqui, não se ocupará com o momento em que Merleau-Ponty passa da fenomenologia transcendental à ontologia do ser bruto, mas apenas com o percurso realizado ainda no interior da fenomenologia para superá-la como filosofia da consciência e no qual a noção de instituição terá papel nuclear.

Pensar a relação de Merleau-Ponty com o Grande Racionalismo do século XVII significa, inicialmente, considerar o lugar ocupado em sua filosofia pela cisão entre *res extensa* (pura exterioridade das coisas corpóreas como composição de *partes extra partes*)

* Professora Titular do Departamento de Filosofia da USP.

e *res cogitans* (presença da consciência a si mesma como pura interioridade).

“Fomos habituados pela tradição cartesiana a uma atitude reflexiva que purifica simultaneamente a noção comum do corpo e da alma, definindo o corpo como uma soma de partes sem interior e a alma como um ser totalmente presente a si mesmo, sem distância. Essas definições correlativas estabelecem a clareza em nós e fora de nós: transparência de um objeto sem dobras, transparência de um sujeito que é exclusivamente aquilo que ele pensa ser. O objeto é objeto de ponta a ponta e a consciência, consciência de ponta a ponta. Há dois e somente dois sentidos para a palavra existir: existe-se como coisa ou existe-se como consciência” (Merleau-Ponty 1, p.231).

Desprender-se dessa tradição é abandonar o ser como coisa empírica, mas também como resultado da análise e da síntese intelectuais, que o fazem posto pelo entendimento. Trata-se, pois, de renunciar à subjetividade pura e ao seu outro lado, a objetividade pura, construída pelas operações de um pensamento que se julga desencarnado e de uma técnica reduzida apenas à sua superfície instrumental.

Tomando a herança clássica como ponto de partida, Merleau-Ponty se encaminha, por um lado, à noção de estrutura do comportamento, que lhe permite formular a idéia de uma dialética das ordens de realidade — física, vital e humana —, e pensar na fundação de uma história; e, de outro, a uma fenomenologia da percepção, que desvenda o corpo próprio como corpo percipiente ou cognoscente, sexuado, falante e reflexivo, dotado de interioridade ou espírito encarnado. Se tal é o ponto de partida, não surpreende que o percurso de Merleau-Ponty, como vemos em seus últimos trabalhos no Collège de France, o conduza a uma análise das concepções de natureza em Descartes, Kant, Schelling e na ciência contemporânea, assim como a novos estudos sobre o corpo humano, afirmando, então, que a encarnação se enraíza numa camada originária, a natureza, entendida não como *res extensa* (Descartes), nem como multiplicidade dos objetos dos sentidos (Kant), nem como exterioridade abstrata (Hegel e filosofias dialéticas), nem, enfim, como modelo matemático e laboratorial (ciências), mas como “definição do ser”, “presença originária comum”, entrelaç e quiasma dos corpos e da expressão simbólica (sexualidade e linguagem), de sorte que a relação entre natureza e cultura é concebida numa perspectiva

diversa daquela proposta em *La structure du comportement*, ou seja, em lugar de uma *passagem* da natureza à cultura, agora Merleau-Ponty concebe a *fundação* da cultura na natureza.

Se considerarmos o ponto de partida e o percurso realizado, ilumina-se a diferença entre o texto sobre o Grande Racionalismo, em “Partout et nulle part”, e o de uma nota sobre a filosofia seiscentista, redigida para um de seus últimos cursos no Collège de France.

Em “Partout et nulle part”, lemos:

“O Século XVII é esse momento privilegiado em que o conhecimento da natureza e a metafísica acreditaram haver encontrado um fundamento comum. Criou a ciência da natureza e, contudo, não fez do objeto de ciência o cânone da ontologia. Admite que uma filosofia seja o fio de prumo da ciência sem ser sua rival. O objeto de ciência é um aspecto ou um grau do Ser; justifica-se em seu lugar e talvez seja, até mesmo, por ele que aprendemos a conhecer o poder da razão. Mas esse poder não se esgota nele. De maneiras diferentes, Descartes, Espinosa, Leibniz, Malebranche, reconhecem, sob a cadeia das relações causais, um outro tipo de ser que a subtende sem rompê-la. O Ser não está inteiramente vergado e achatado sobre o plano do Ser exterior. Há também o ser do sujeito ou da alma e o ser de suas idéias, e o das relações recíprocas entre as idéias, a relação interna de verdade, e esse universo é tão grande quanto o outro, ou melhor, o envolve, visto que, por mais estrito que seja o vínculo dos fatos exteriores, não é um deles que dá a razão última do outro; juntos participam de um ‘interior’ que sua ligação manifesta. Todos os problemas que uma ontologia cientificista suprimirá instalando-se sem crítica no ser exterior como meio universal, a filosofia do XVII, ao contrário, não cessa de colocá-los. Como compreender que o espírito aja sobre o corpo e o corpo sobre o espírito e mesmo o corpo sobre o corpo ou um espírito sobre outro espírito ou sobre si mesmo, pois, por mais rigorosa que seja a conexão das coisas particulares em nós e fora de nós, nenhuma delas jamais é, sob todos os aspectos, causa suficiente do que sai dela? De onde vem a coesão do todo?” (Merleau-Ponty 7, p.218)

Em contrapartida, numa das últimas notas de seus cursos sobre a natureza, escreve:

“A extraordinária confusão da idéia da Natureza, da idéia de homem e da idéia de Deus entre os modernos — os equívocos de seu “naturalismo”, de seu “humanismo” e de seu “teísmo” — não seria penas um fato de decadência. Se hoje todas as fronteiras se apagaram entre essas ideologias, é porque, com efeito, há, para repetir uma palavra de Leibniz, mas tomando-a ao pé da letra, um “labirinto da filosofia primeira”. A tarefa do filósofo seria descrevê-lo, elaborar tal conceito do ser para que as contradições, nem aceitas nem ultrapassadas, nele encontram seu lugar. Isso que as filosofias dialéticas não conseguiram fazer, porque nelas a dialética permanecia enquadrada numa ontologia pré-dialética, tornar-se-ia possível para uma ontologia que descobriria no próprio ser uma falta de prumo ou um movimento. É seguindo o desenvolvimento moderno da noção de natureza que tentamos aqui nos aproximar dessa ontologia nova.” (Merleau-Ponty 13, p.371)

O que nos interessa é a maneira como Merleau-Ponty situa uma nova ontologia a partir de uma interpretação da filosofia clássica e do fracasso das filosofias dialéticas. Sob essa perspectiva, podemos indagar se o início e o término da obra merleau-pontyana são tão diferentes e contrastantes como supusemos há pouco, uma vez que *A Estrutura do Comportamento*, graças à idéia de ordem física, vital e humana ou simbólica, já prepara a aproximação entre natureza e história, realizada nos cursos do Collège de France sobre a idéia de natureza, e, por seu turno, os capítulos finais da *Fenomenologia da Percepção* dedicam-se à temporalidade e à liberdade, a partir da relação entre corpo e espírito como *encarnação* e da relação entre homem e mundo como *situação*. Em outras palavras, aquilo que essas duas obras chamam de mundo, os cursos do Collège de France chamam de natureza, mudança que, afinal, já se encontra presente em “Le philosophe et son ombre”, quando Merleau-Ponty afirma que a natureza é mundo sensível.

Como natureza, o mundo é profundo e nosso contacto com ele, ambíguo: passamos da superfície ao seu interior porque é ele próprio que se oferece com imensas

regiões de sombras onde as coisas já se fizeram antes de nossa chegada. O originário para o homem não é a gênese ideal que as filosofias da consciência propuseram, mas aquilo que imediatamente “o articula sobre outra coisa que não ele mesmo; aquilo que introduz em sua experiência, conteúdos e formas mais antigas do que ele e dos quais ele não é o senhor” (Merleau-Ponty 4, p.87). É esse mundo-natureza que a pintura de Cézanne deseja alcançar, a natureza em estado nascente, antes do homem e antes que o homem nela tenha depositado suas pegadas ou seus rastros. E esse mundo-natureza faz com que o homem esteja imerso em múltiplas temporalidades, algumas dispersas, outras concentradas, algumas mais velhas do que ele, outras criadas por sua ação ou por sua mera presença, de sorte que passado e futuro não são momentos de um presente que já foi ou que ainda será, mas dimensões de uma temporalidade aberta, feita de retomadas, sedimentações e criações. Isso significa, portanto, uma nova concepção da historicidade. Donde a crítica às filosofias dialéticas e, no *Éloge de la philosophie*, a crítica à temporalidade hegeliana, que finda no “dia eterno do presente” (para usarmos a expressão cunhada por Paulo Arantes), ou de “de um pensamento que pelo movimento que realiza — totalidade reunida, apreensão violenta no final do desenvolvimento — curva-se sobre si mesma, ilumina sua própria plenitude, acaba seu círculo, se reencontra em todas as figuras estranhas de sua odisséia e aceita desaparecer no mesmo oceano onde tinha brilhado”.

Em suma, de Descartes a Hegel, o infinito positivo – esteja ele no começo ou no final do percurso – desenha a filosofia como crença na determinação completa, seja do visível, seja do invisível, seja da percepção, seja a da linguagem e do pensamento. Dessa maneira, ao erguer-se contra a figura do filósofo como *kosmotheóros*, Merleau-Ponty se ergue contra a filosofia clássica e as filosofias dialéticas, mas o interessante é que o faça tendo como horizonte a superação da fenomenologia husserliana.

Desde *La Structure du Comportement* e da *Phénoménologie de la Perception*, a crítica do empirismo e do idealismo, do mecanicismo causalista e do intelectualismo retomava constantemente as conseqüências do dualismo substancial inaugurado pela metafísica clássica, isto é, o dilema coisa-consciência, que redundaria na cisão sujeito-

objeto, consumada em proveito do primeiro no criticismo kantiano e em proveito do segundo no dogmatismo empirista. No entanto, o trabalho de Merleau-Ponty se realizava no interior de um campo de pensamento aberto pela fenomenologia husserliana, pela Psicologia da Forma e pelo existencialismo de Heidegger, portanto, no interior de referenciais que não estavam livres do risco do essencialismo (como aquele que espreita a fenomenologia quando crê na possibilidade da variação completa e numa *Wesensschau* inteiramente desligada da faticidade por parte do sujeito absoluto), do objetivismo (como aquele em que cairá a Psicologia da Forma, seduzida pela geometria e pelas ciências naturais), nem do humanismo (como aquele que ronda o existencialismo, quando identifica existência e homem, confundindo a finitude do ser-para-a-morte com as limitações empíricas “vivas”). Esses riscos tendem a ser evitados por Merleau-Ponty porque *La Structure du Comportement* e a *Phénoménologie de la Perception* situam-se fora do campo de uma psicologia eidética e de uma fenomenologia das essências psíquicas preliminares à explicação científica dos fatos psíquicos. Também não se situam no interior de uma constituição universal efetuada pelo sujeito filosófico. Pelo contrário, contestam a explicação científica e a análise reflexiva. Por um lado, procuram essências — do comportamento e da percepção — mas, por outro, não as procuram em regime de redução. Visto considerar impossível a constituição transcendental como ato do sujeito constituinte, Merleau-Ponty não trabalha com a separação entre noema-noesis e a tese do mundo natural, mas busca a essência do comportamento e da percepção no interior da faticidade ou do que chama de existência. Interessa-se menos pela essência como significação pura ou síntese lógica e muito mais pela intencionalidade operante. Busca, como toda fenomenologia, a “*aparência do ser para a consciência*” sem, contudo, à maneira do idealismo transcendental, considerá-la um ato centrífugo de significação ou pura doação de sentido. Conseqüentemente, também não toma o ser que aparece como posição ou tese ou modalidade ou correlato da consciência, mas como enraizamento e solo originário da consciência, que será sempre, e em última instância, consciência perceptiva.

La Structure du Comportement procura as relações entre a consciência e a natureza física e orgânica e entre ela e o mundo psíquico e social para além da solução kantiana, do vitalismo e do mecanicismo. “Na França”, escrevia Merleau-Ponty na

Introdução, “estão justapostas uma filosofia que faz da Natureza uma unidade objetiva constituída diante da consciência e ciências que tratam o organismo e a consciência como duas ordens de realidades e, em suas relações recíprocas, como ‘efeitos’ ou como ‘causas’” (Merleau-Ponty 10, p.2). Assim, entre um certo kantismo, que abolia o problema da natureza reduzindo-a à construção permitida pela analítica transcendental, um vitalismo, prestes a converter-se em espiritualismo, e um mecanismo reducionista, para o qual certos acontecimentos físicos no cérebro tinham a peculiaridade de aparecerem como conscientes, Merleau-Ponty retorna às questões clássicas das relações entre a alma e o corpo (título do capítulo final do livro) e encontra na noção de *estrutura do comportamento* uma via para ultrapassar a ilusória alternativa em que se debatiam mecanicistas e vitalistas, ou a alternativa entre as causas e efeitos “observáveis” e os fins “inobserváveis”. Revelando o comportamento como estrutura, isto é, como totalidade auto-regulada de relações dotadas de finalidade imanente, torna possível afastar a causalidade mecânica e a finalidade externa.

O capítulo final de *La structure du comportement*, dedicado à clássica questão das relações entre a alma e o corpo, prepara uma fenomenologia da percepção voltada para a descrição do campo pré-reflexivo, para uma fundação perceptiva do mundo realizada pelo corpo próprio e no corpo próprio enquanto corpo cognoscente ou princípio estruturante. A reflexão aparece como ato segundo porque não pode anular sua dependência ao pré-reflexivo onde se efetua a gênese do sentido, mas este, por seu turno, não dispensa a reflexão porque esta explícita e exprime o que existe tacitamente no simbolismo do corpo e do mundo. A reflexão desponta como exposição de uma posição pré-reflexiva originária.

A Introdução da *Phénoméologie de la Perception*, passando criticamente em revista as noções de sensação, associação, atenção e juízo como preconceitos que formam o tecido cerrado da psicologia intelectualista e da filosofia reflexiva, chega à estrutura agora apresentada como campo fenomenal enquanto *campo transcendental* e, assim, afasta o Ego transcendental. Fazendo do campo transcendental a articulação originária entre o exterior e o interior e tomando o pensamento uma saída de si, Merleau-Ponty transforma a idéia de verdade. O *eidos* não é essência separada cujo requisito é “uma absoluta posse de si no pensamento ativo, sem a qual este não conseguiria se desenvolver

numa série de operações sucessivas e construir um resultado válido para sempre”. Contra a imanência transcendental, Merleau-Ponty faz intervir a noção husserliana de dupla *Fundierung*, baralhando a separação clássica entre verdades de fato e de razão:

“A relação entre a razão e o fato, a eternidade e o tempo, a reflexão e o irrefletido, o pensamento e a linguagem ou entre o pensamento e a percepção é essa relação em duplo sentido que a fenomenologia chamou de *Fundierung*: o termo fundante — o tempo, o irrefletido, o fato, a linguagem, a percepção — é primeiro no sentido de que o fundado se dá como uma determinação ou explicitação do fundante, o que lhe proíbe reabsorvê-lo, entretanto, o fundante não é o primeiro no sentido empirista e o fundado não é simplesmente derivado, pois é através do fundado que o fundante se manifesta”. (Merleau-Ponty 1, p.)

Isso significa, por um lado, que as verdades são de mesma ordem que as percepções, ou seja, feitas de pressupostos que não podemos explicitar até o fim para obter uma evidência sem lugar e sem tempo, e, por outro, que a reflexão ou o pensamento de pensar não está mais às voltas com o dogmatismo ou com o criticismo, mas com a descoberta de sua “espessura temporal” e de seu “engajamento corporal”, com o fato de que não somos nenhum de nossos pensamentos particulares e, todavia, só nos conhecemos através deles.

A *Phénoménologie de la Perception* descreve *ek-stases* e não operações reflexivas. Por isso a chegada ao *Cogito* não só inverte a fórmula cartesiana, exprimindo-se como “sou, logo penso”, pois a consciência está atada por dentro à existência, como ainda desemboca no *Cogito tácito*. O *Cogito* não é inerência psicológica nem imanência transcendental, não é unidade sintética, como queria Kant, mas, como dizia Heidegger, é coesão de vida. É precedido e sustentado por um irrefletido irredutível. Não está junto a si senão estando fora de si, pois o *Cogito* explícito não se realiza no silêncio, mas exprimindo-se e, portanto, como linguagem. Assim como o sujeito da geometria é um “sujeito motriz”, também o sujeito da reflexão é um “sujeito falante”, de modo que o corpo não é um suporte ou um instrumento do espírito, mas corpo *de* um espírito pelo qual este pode ser espírito. O *Cogito* desencarnado não seria *Cogito*, seria Deus. Como *ek-stase*

ou transcendência, o *Cogito* abre, assim, para a descrição do tempo, que não é deduzido das conseqüências da subjetividade, mas descoberta de que o sujeito é temporalidade. O tempo, transcendência e síntese (o sistema das retenções e pretensões husserlianas) é “lançamento de uma potência indivisa num termo que lhe é presente”. A transcendência inscrita no coração da subjetividade leva, por fim, à descrição da liberdade. Esta, muito mais do que situada, é descrita por Merleau-Ponty como *encarnada*.

A conclusão de *Phénoménologie de la Perception* nos convida a reler seu Prólogo, no qual Merleau-Ponty apresenta a fenomenologia husserliana como projeto de uma filosofia radical e examina os conceitos husserlianos — intencionalidade, descrição, redução e constituição — em duas direções. Retoma, de um lado, o projeto de Husserl e, de outro, discute seu fracasso aparente. A intencionalidade enraíza a consciência, em lugar de separá-la do mundo; a redução eidética, na tentativa de captar as essências para além da “tese natural do mundo”, descobre a faticidade irredutível que funda o possível sobre o real; a constituição mergulha num solo de postulados que desvendam tudo quanto não constituímos. A impossibilidade da intencionalidade pura e da redução completa é, portanto, impossibilidade da constituição transcendental.

“A fenomenologia como revelação do mundo repousa sobre si mesma ou, ainda, funda a si mesma. Todos os conhecimentos se apóiam sobre um solo de postulados e, finalmente, sobre nossa comunicação com o mundo como primeiro estabelecimento da racionalidade. A filosofia como reflexão radical priva-se, em princípio, desse recurso. Como também está na história, também usa o mundo e a razão constituída. Será preciso, pois, que dirija a si mesma a interrogação que dirige a todos os conhecimentos e, portanto, ela se reduplicará indefinidamente, será, como diz Husserl, um diálogo ou uma meditação infinita e, na medida em que permaneça fiel a si mesma, nunca saberá onde vai. O inacabamento da fenomenologia, seu compasso incoativo não são signos de fracasso. Eram inevitáveis porque a fenomenologia tinha como tarefa revelar o mistério do mundo e o mistério da razão.” (Merleau-Ponty 1, p.XVI)

O “compasso incoativo” da fenomenologia, isto é, seu recomeçar perene, oposto à redução e constituição transcendentais, afirma a recusa da filosofia como auto-fundação, recusa que se explicita de maneira admirável na idéia de *instituição*, como veremos logo mais.

Pensamos que a crítica do legado do Grande Racionalismo se consuma na interpretação de sua última figura, qual seja, a fenomenologia husserliana.

Em “Le Philosophe et son Ombre”, Merleau-Ponty estende e distende a fenomenologia até o limite entre dois extremos que podem aniquilá-la. Numa ponta, examinada na primeira parte do ensaio, encontra-se a redução transcendental, que não consegue reduzir a natureza, descobrindo que esta, afinal, é irrelativa. A redução, portanto, deve contentar-se em ser redução eidética e a fenomenologia precisa admitir que a infra-estrutura secreta e selvagem onde nascem nossas teses não pode ser produzida pelos atos da consciência absoluta. Na outra ponta, examinada na terceira parte do ensaio, encontra-se a constituição transcendental, que não consegue fundar a própria reflexão, mas apenas usá-la e transformá-la num artefato filosófico, de modo que a consciência constituinte, não podendo efetuar uma reflexão-da-reflexão que a pusesse a si mesma, precisa contentar-se em ser constituída vagarosa e dificultosamente por nossa experiência. Entre esses dois extremos, a reabilitação ontológica do sensível é empreendida pela segunda parte do ensaio.

A primeira parte termina declarando que Husserl se sentira igualmente atraído pela “ecceidade da natureza” e pelos “turbilhões da consciência” e que descobrira haver alguma coisa *entre* a transcendência e a imanência, cabendo a quem retomasse o empreendimento fenomenológico prosseguir caminho nesse *entre-dois*. A terceira parte culmina na afirmação de que o projeto de Husserl como projeto de posse intelectual do mundo é insensato e que o próprio filósofo disso soubera quando, em 1912, falara na simultaneidade do real — natureza, animais, espíritos. Para que a terceira parte possa discorrer sobre a *hybris* husserliana é preciso, antes, trilhar o entre-dois, o espaço cavado entre a redução e a constituição, isto é, urge passar pela reabilitação ontológica do

sensível. Visando à imanência, a redução e a constituição redescobriram a transcendência; entre ambas, o sensível *se* descobre como ser à distância, fulguração, aqui e agora, das lembranças e promessas de outras experiências.

As dificuldades da redução, escreve Merleau-Ponty, não são preliminares à investigação filosófica, mas seu começo, e como são dificuldades insuperáveis, o começo é contínuo. A redução é contraditória porque, se não é “natural” e sim o contrário da natureza, esta deve ser inteiramente constituída pela consciência e ser relativa, enquanto o espírito deve ser absoluto, mas, em contrapartida, a natureza não é produzida pelo espírito e a imanência transcendental não é mera antítese da atitude natural.

Nas *Idéias II*, Husserl considerara problemática a passagem do “objetivo” ao “subjetivo”, pois o Eu teórico puro que visa as puras e nuas coisas não é o sujeito filosófico, mas a ciência da natureza, herdeira de um naturalismo filosófico. O sujeito procurado por Husserl o conduzia “abaixo” desse naturalismo, a um “meio ontológico diverso do em-si e que na ordem constitutiva não pode ser derivado deste último”, visto ser primeiro. Na verdade, a atitude natural não é “atitude” (conjunto de atos judicatórios e proposicionais), não é tética, mas síntese aquém de toda tese ou uma fé primordial ou opinião originária, que opõe ao originário da consciência teórica o originário de nossa existência. Resulta dessa descoberta que a atitude natural não se relaciona com a transcendental como o antes e o depois, nem como passagem do obscuro e confuso ao claro e distinto, nem como supressão da aparência pela verdade da essência. A atitude transcendental está preparada na atitude natural como antecipação e preparação intencionais. Justamente por isso, a redução descobre que o espírito precisa da natureza para ser espírito, enquanto a natureza dele não carece para ser natureza. A coisa natural pode ser inteiramente compreendida por si mesma, enquanto o espírito, por ser intencional, não pode ser auto-suficiente e, como disseram as *Idéias II*, um espírito sem corpo não será espírito.

A fenomenologia é desvendamento da “camada pré-teórica” como solo irreduzível das “camadas teóricas” e, por anteceder-las e explicá-las, pode ultrapassá-las. No entanto, essa “arqueologia”, escreve Merleau-Ponty, não deixa intactos os instrumentos de trabalho da fenomenologia porque modifica o sentido da intencionalidade, do noema e da noesis e talvez não permita que se continue procurando numa analítica dos atos da consciência a mola de nossa vida e do mundo. Apontando para a “constituição

pré-teorética dos pré-dados”, Husserl vislumbrava uma intencionalidade operante e espontânea, latente, mais velha e mais nova do que a intencionalidade dos atos de consciência. Percebia que os fios intencionais se agrupam ou se enovelam em torno de certos nós sem, contudo, terminarem na posse intelectual de um noema, de sorte que o percurso não tem começo nem fim.

Longe dessas descobertas serem um empecilho para a fenomenologia, vão abrir-lhe um campo novo de investigação e configurar a reabilitação ontológica do sensível, desde que rumar para a camada sensível não implique permanecer cativo de seus enigmas e, sim, decifrá-los. Está em questão, portanto, a idéia de natureza. Deixando de tomá-la como unidade constituída e como “unidade dos objetos dos sentidos”, Husserl passara a defini-la como “totalidade dos objetos que podem ser pensados originariamente e que, para todos os sujeitos comunicantes, constitui um domínio de presença originária”. A natureza tornava-se, afinal, *mundo* sensível, de que dependem as evidências e a universalidade das relações de essência. Noutros termos, a relação fato-essência foi transtornada. Mas a natureza não é só presença originária do que pode ser originariamente pensado. É ainda o que se oferece como presença a “sujeitos comunicantes” sendo, portanto, inseparável da linguagem. Assim procedendo, Husserl ampliava indefinidamente o sensível, pois este não são apenas as coisas, mas “tudo que nelas se desenha, mesmo no oco, tudo que nelas deixa vestígio, tudo que nelas figura, mesmo a título de afastamento e como uma certa ausência”. Essa ampliação desenha no tecido do sensível o perfil de outras sensibilidades — os *animalia* — e de outros pensamentos — os animais humanos —, isto é, “seres absolutamente presentes que têm uma esteira de negativo”. No caso dos homens, é o comportamento (visível) que nos ensina haver ali um outro espírito (invisível). O sensível é, pois, o universal.

Podemos adivinhar o que sucederá à constituição transcendental. Num primeiro momento, porque a encarnação da consciência transtorna as relações entre o constituído e o constituinte, corre-se o risco de tentar conservar a fenomenologia deslizando-se para o psicologismo ou para a antropologia filosófica, isto é, confundindo-se empírico e transcendental. Esse risco pode ser evitado se o filósofo, além de compreender o que Husserl chamara de dupla *Fundierung*, também se voltar para a articulação entre constituição e sedimentação.

Merleau-Ponty se interessa pela sedimentação como auto-esquecimento ou como olvido de si, que permite compreender o movimento de constituição das idealidades enquanto derivação da intersubjetividade carnal (o sensível como presença original para sujeitos comunicantes), desde que esta seja esquecida como inerência ao mundo, em virtude de sua própria capacidade para se esquecer de si mesma. A constituição desemboca em círculos — das coisas com as pessoas, destas com o corpo, que também é, sob certos aspectos, uma coisa; da natureza impessoal com um todo que engloba pessoas que, por seu turno, enquanto sujeitos comunicantes, irão constituir em comum a própria Natureza. Cada camada, no ponto onde se constitui, retoma as precedentes e invade as seguintes, é anterior e posterior a si mesma, de modo que a constituição não tem começo nem fim, levando Husserl a falar em simultaneidade. A constituição nascera para igualar pela reflexão nossa atitude natural, que é espontaneamente naturalista e personalista, “excêntrica” e “egocêntrica”, passando tranqüilamente de uma posição à outra sem o menor problema. A reflexão deveria dar conta do trânsito entre as atitudes naturais e do transitivismo entre elas; deveria, a partir da própria interioridade, explicar a passagem do interior ao exterior, e vice-versa. Para ser reflexão absoluta teria, além dessa explicação, que fundar a própria interioridade fundadora da explicação e, portanto, teria que pôr-se a si mesma como reflexão, efetuando uma reflexão-de-reflexão. Dessa autoposição radical depende a possibilidade da gênese transcendental. E isso a reflexão não consegue efetuar; não consegue reflexionar-se. Não é capaz de se pôr como inteligência de todas as intelecções. Sendo forçada a admitir que a consciência constituinte é constituída, a fenomenologia deve tomá-la como artefato, como impostura profissional do filósofo e não como atividade do atributo espinosano do pensamento. O fracasso da constituição transcendental é compreendido por Husserl, tanto assim que, nos textos inéditos pode-se ver que ele pretendia que o pensamento fosse capaz de compreender a junção simultânea da natureza, do corpo e do espírito, já que somos essa junção. A tarefa da fenomenologia começava, agora, pela admissão dessa existência simultânea e pela necessidade de pensar sua relação com a não-fenomenologia. Teria, finalmente, que abdicar da gênese transcendental e encaminhar-se para uma ontologia.

“à medida que o pensamento de Husserl amadurece, a constituição torna-se cada vez mais o meio para revelar um avesso das coisas que não constituímos. Foi preciso a tentativa insensata de tudo submeter às conveniências da consciência, no jogo límpido de suas atitudes, de suas intenções, de suas imposições de sentido, foi preciso levar até o fim o retrato de um mundo bem comportado, que herdamos da filosofia clássica, para revelar todo o resto: os seres aquém de nossas idealizações e objetivações, que as nutrem secretamente e nos quais temos dificuldade para reconhecer os noemas.” (Merleau-Ponty 6, p.227)

Donde o lugar ocupado, em *Le visible et l'invisible*, pela crítica à concepção husserliana da intuição de essência, que poderíamos designar como o último avatar do desejo da determinação completa inaugurado pelo Grande Racionalismo. Escreve, então, Merleau-Ponty:

“Não há mais essências acima de nós, objetos positivos, oferecidos a um olho espiritual, há, porém, uma essência sob nós, nervura comum do significante e do significado, aderência e reversibilidade de um no outro, como as coisas visíveis são dobras secretas de nossa carne e de nosso corpo, embora este também seja uma das coisas visíveis.” (Merleau-Ponty 11, p.158)

Como se dá a passagem da essência-noema, completamente determinada, à essência operante, aberta à indeterminação? Merleau-Ponty parte de três indagações: pode a essência ser considerada acabamento de um saber? pode-se alcançar a essência da experiência? quem é o sujeito que intui essências desligadas da faticidade? A primeira questão é respondida negativamente, pois a essência sendo essência “de alguma coisa”, só pode ter certeza de seu conteúdo e de sua adequação ou verdade supondo a existência daquilo de que é essência, porém essa suposição era o que deveria ser explicado por ela ao invés de ser sua justificação. Como a dúvida metódica, a *epochê* é um positivismo clandestino ainda que deliberado. A essência é apenas um in-variante e não um ser positivo. A segunda questão também é respondida negativamente. Para que a essência não tivesse qualquer pressuposto e fosse inteiramente pura teria que realizar a variação completa

da experiência e pagar um preço que não pode pagar, pois a experiência-em-essência será tudo quanto se queira menos essência da experiência. Liberada das “impurezas” da faticidade, a experiência terá perdido o que faz ser experiência: a inerência sensível, o inacabamento ou a transcendência, em suma, a abertura. Despojando-a, pela imaginação transcendental, de todo solo e de todo apoio, sua essência será “um recuo para o fundo do nada”. E não há possibilidade de conservar em pensamento sua adesão ao mundo, porque, neste caso, já não será essência. À terceira pergunta, Merleau-Ponty responde descrevendo a figura do *Kosmotheoros* como poder absoluto de ideação que sobrevoa o mundo e domina o espetáculo, fazendo do real uma variante do possível. A posição de um observador absoluto é a origem da dicotomia fato-essência, ou da suposição de duas modalidades opostas de existência: a do que existe individualizado num ponto do espaço e do tempo, e a do que existe para sempre em parte alguma. Na verdade, diz Merleau-Ponty, não temos aí duas existências, mas duas positivities abstratas, as essências sendo duplicação inteligível dos fatos. Donde a questão: somos o observador absoluto *fora* do espaço e do tempo? ou estamos *no* espaço e *no* tempo? No primeiro caso, dir-se-á que o sujeito é essência; no segundo, fato. E, em ambos, reabre-se o problema que a posição de um observador tinha justamente a finalidade de resolver. A separação entre a superfície plana dos fatos e o corte transversal das essências não dá passagem à experiência e à essência.

Deslocando-se do espectador para o vidente, Merleau-Ponty desfaz a abstração dos fatos. Não há fatos. Há o sensível vindo a si em cada coisa como textura e espessura visual, tátil, sonora, presente ao nosso corpo como uma extensão e uma duplicação dele. Também não há coisas como indivíduos espaciais e temporais, cada qual em seu lugar e data, como atores bem treinados para entrar e sair do palco, nele ocupar um ponto fixado de antemão e repetir falas ensaiadas previamente. Porque não estão num palco, as coisas não são objeto de contemplação de um espectador cujo olhar varreria totalmente o cenário, cujo pensamento alcançaria os bastidores e cujo discurso seria posse do texto original. Coisas e vidente são “um relevo do simultâneo e do sucessivo, polpa espacial e temporal onde os indivíduos se formam por diferenciação”. Experimentadas por nós de seu interior e de nosso interior, as coisas não são objetos sólidos que se converteriam em puras essências, passando para o palco do espírito preparado pelo grande espectador.

Com isto, se desfaz também a abstração das essências.

O desaparecimento da abstração dos fatos e das essências, das coisas e das idéias, do em-si e do para-si, da oposição entre o exterior e o interior significa, antes de mais nada, o abandono de uma noção de expressão, com a qual, ainda no interior da fenomenologia, Merleau-Ponty buscava enfrentar as aporias filosóficas deixadas por Husserl. Significa, ainda, que a mudança dessa noção (mudança que aparecerá em *Les aventures de la dialectique*, nas notas de trabalho de *Le visible et l'invisible* e em *L'oeil et l'esprit*) conduz o filósofo a uma reinterpretação da noção goethiana e weberiana de *afinidades eletivas* como “prodigioso entrelaçamento” de dimensões naturais, vitais, sociais, intelectuais, pessoais e históricas. Ora, essa nova concepção da expressão tem um pressuposto preciso, qual seja, a noção de *instituição*.

Começamos por uma noção que consideramos estar na base do tratamento merleau-pontyano da instituição: a de estrutura, tomada inicialmente da Gestaltheorie e, a seguir, da lingüística saussuriana e da antropologia social de Lévi-Strauss.

“Para o filósofo, presente fora de nós nos sistemas naturais e sociais, e em nós como função simbólica, a estrutura indica um caminho fora da correlação sujeito-objeto que domina a filosofia de Descartes a Hegel. (...) O filósofo ao qual ela interessa não é aquele que quer explicar ou construir o mundo, mas aquele que busca aprofundar nossa inserção no ser.” (Merleau-Ponty 8, p.165)

Apreendida internamente, uma estrutura “é um princípio de distribuição, o pivô de um sistema de equivalências, é o *Etwas* de que os fenômenos parcelares são a manifestação” (Merleau-Ponty 11, p.193)¹. Por isso mesmo, não é uma essência nem uma idéia, não é essência dada a um espírito nem constituída por ele, não é a-espacial nem a-temporal, assim como não é uma coisa. É uma dimensão do ser. Nem coisa nem idéia, uma estrutura é um sistema de puras relações e diferenças

internas, de sorte que não é arranjo ou mosaico de partes isoláveis nem substância extensa ou pensante. É uma significação encarnada que possui um princípio interno de organização e de auto-regulação.

A estrutura, escreve Merleau-Ponty, é uma maneira nova de ver o ser. Por que? Porque, ao desprendê-lo da metafísica do dualismo substancial e das oposições entre o em-si e o para-se, nos permite alcançá-lo como *ser de indivisão*, pois as estruturas qualitativamente distintas são *dimensões* do mesmo ser. Por outro lado, a estrutura também se desprende das filosofias transcendentais, nas quais o ser se reduz às categorias e aos conceitos que o entendimento lhe impõe e que o reduzem ao “ser posto” ou ao “ser constituído”: com a estrutura, deixamos a tradição do que é posto ou constituído pelas operações intelectuais e alcançamos o *há* originário, mais velho do que nossas operações cognitivas, que dele dependem e que, esquecidas dele, imaginam constituí-lo. Além disso, a noção de estrutura nos afasta da tradição científica fundada em explicações causais de tipo mecanicista e funcionalista ou em explicações finalistas, isto é, apoiada no recurso a princípios externos encarregados de dar conta tanto da gênese como das transformações de uma realidade qualquer. De fato, porque possui um princípio interno de auto-regulação, a gênese da estrutura encontra-se nela mesma como processo global e imane de auto-distribuição dos constituintes; por outro lado, uma estrutura é *pregnante*, *grávida* ou *fecunda*, ou seja, possui um princípio interno de transformação ou, como escreve Merleau-Ponty, ela é “fecundidade, poder de eclosão, produtividade”, um *acontecimento*, trazendo nela mesma o princípio de seu devir. Ela é, lemos no ensaio sobre Mauss e Lévi-Strauss “a inteligibilidade em estado nascente” porque é “junção de uma idéia e de uma existência indiscerníveis, arranjo contingente por cujo intermédio os materiais se põem a ter sentido para nós”.

A *pregnância* ou *fecundidade* da estrutura permite, por exemplo, apreender o envolvimento recíproco da sincronia e da diacronia na estrutura lingüística e no ato de falar, pois a sincronia contém, no presente, o passado da língua e anuncia seu futuro, graças à retomada incessante dos agentes lingüísticos. Como sistema simbólico, a língua é um campo aberto ao ausente ou ao possível, nela cada significação aponta para um horizonte que ultrapassa o significado instituído e, pela ação instituinte dos sujeitos falantes, um novo sentido se engendra. Em outras palavras, a estrutura é uma totalidade aberta, uma

matriz simbólica que nos permite interrogar a história de maneira nova.

“Como chamar, senão de *história*, esse meio no qual uma forma sobrecarregada de contingência abre subitamente um ciclo de porvir e o comanda com a autoridade do instituído? Não, sem dúvida, uma história que quisesse compor todo o campo humano com acontecimentos situados e datados num tempo serial e de decisões instantâneas, mas uma história que sabe que o mito, o tempo lendário assombram, sob outras formas, os empreendimentos humanos, que investiga além e aquém dos acontecimentos parcelares, e que se chama justamente *história estrutural*.” (Merleau-Ponty 8, p.164-165)

Acreditamos que a dimensão simbólica e temporal da estrutura, sua pregnância ou produtividade auto-regulada e aberta, é o que permite acercar-nos da inteligibilidade da noção merleupontyana de instituição, da qual o filósofo enfatiza, exatamente como o faz com a noção de estrutura, a produtividade e a fecundidade, referindo-se a ela como “germinação de uma vida e de uma obra em torno de dados ‘contingentes’. Vínculo do acontecimento e da essência” (Merleau-Ponty 4, p.89).

Na ementa do curso de 1954-1955, no Collège de France, a noção de instituição é assim apresentada:

“Entende-se aqui por instituição aqueles acontecimentos de uma experiência que a dotam de dimensões duráveis, com relação às quais toda uma série de outras experiências terão sentido, formarão uma seqüência pensável ou uma história. Ou ainda os acontecimentos que depositam um sentido em mim, não a título de sobrevivência e de resíduo, mas como apelo a uma seqüência, exigência de um porvir.” (Merleau-Ponty 4, p.89)

E, numa das aulas, diz Merleau-Ponty:

“Instituição significa, pois, estabelecimento em uma experiência de dimensões (no sentido geral, cartesiano: sistema de referências) com relação às quais toda uma série de experiências terão sentido, farão uma seqüência, uma história” (Merleau-Ponty 4, p.38).

Na apresentação do curso, Merleau-Ponty afirma que a noção de instituição é buscada por ele “como um remédio para as dificuldades da filosofia da consciência”. De fato, escreve ele,

“Diante da consciência, só há objetos constituídos por ela. Mas se admitirmos que alguns dentre eles nunca o são completamente, eles são a cada instante o reflexo exato dos atos e poderes da consciência, nada há neles que possa relançá-la rumo a outras perspectivas, não há, da consciência ao objeto, troca, intercâmbio, movimento. Se ela considera seu próprio passado, tudo o que ela sabe é que houve, lá longe, esse outro que se chama misteriosamente eu, mas que não tem comigo nada em comum senão uma ipseidade absolutamente universal. É por uma série contínua de explosões que meu passado cede lugar ao meu presente. Enfim, se a consciência considera os outros, sua existência própria não é para ela senão sua pura negação, ela não sabe que eles a vêem, ela sabe apenas que é vista. Os diversos tempos e as diversas temporalidades são impossíveis e formam apenas um sistema de exclusão recíproca” (Merleau-Ponty 4, p.123).

Que sucederia, porém, se o sujeito, em vez de constituinte, fosse instituinte? Antes de mais nada, compreenderíamos que ele não é instantâneo, mas que o que começou não é algo longínquo situado no passado nem é atual como uma lembrança assumida, mas é *o campo de seu dever*. O sujeito instituinte-instituído é “aquele que põe em marcha uma atividade, um acontecimento (...) que abre um porvir. O sujeito é aquilo a que as ordens de acontecimentos podem advir”. Compreenderíamos também que outrem não é simplesmente o negativo do eu, que eu e o outro coexistem porque cada um pode retomar o instituído e recriá-lo.

Exatamente como no caso da noção de estrutura, que Merleau-Ponty emprega para pensar a natureza física, o organismo vivente e a ordem simbólica da cultura, e da noção de campo transcendental, que emprega para pensar a percepção como corporeidade, intersubjetividade, temporalidade e liberdade, também a noção de instituição é empregada por ele para pensar a natureza, a animalidade, a vida pessoal privada, as obras de arte e de pensamento e a sociabilidade ou a vida pública e, sobretudo, como história, ou como “acontecimentos matrizes que abrem um campo histórico que tem unidade”. Diz ele:

“A instituição é o que torna possível uma série de acontecimentos, uma história: acontecimentalidade de princípio” (Merleau-Ponty 4, p.44).

Em outras palavras, a instituição abrange o campo da natureza e o da cultura, o que significa, em primeiro lugar, que a oposição entre exterioridade e interioridade ou entre o em-si e o para-si é desfeita – “com a noção de instituição como exterior-interior, propomos justamente como sair da solidão filosófica” – e, ao mesmo tempo, como consequência, ela modifica a relação com o mundo, que deixa de se apresentar sob o modo da presença imediata para surgir como abertura, perspectiva, configuração; em segundo lugar, significa que com essa noção emerge, finalmente, a inteligibilidade da articulação entre contingência e necessidade, entre criação do sentido e devir do sentido. Agora, natureza é pensada como historicidade imanente e a cultura, como diferença temporal e não como distinção empírica dos tempos nem como história universal. Em outras palavras, o tempo, diz Merleau-Ponty, é o modelo da instituição: é passividade-atividade, continuação porque houve um começo, início porque é ato, total porque parcial.

A instituição não é coisa nem idéia, não é um conceito, é uma ação, um acontecimento, uma práxis – sob esta perspectiva, ela oferece uma sentido alargado para aquilo que a *Phénoménologie de la perception* designava como “eu posso” e *La structure du comportement* designava como comportamento, ao defini-lo não como movimento, mas como trajeto e ato, não como repetição, mas como relação com o espaço-tempo valorados, em suma, como capacidade para o novo, o genérico, o particular e o universal.

Donde a insistência de Merleau-Ponty de que o modo de ser da instituição não é o de um fazer eficaz ou eficiente fundado numa relação entre meios e fins e numa escolha, mas é uma *operação simbólica* ou um *ato*, que pode ser designado como *nascimento*, entendido como “instituição de um provir”. A instituição, como nascimento, é ato iniciante ou gênese, cuja peculiaridade é ser uma gênese continuada cuja seqüência não está pré-determinada. É essa indeterminação que Merleau-Ponty sublinha ao dizer:

“A instituição no sentido forte é aquela matriz simbólica que faz com que haja abertura de um campo, de um porvir, segundo dimensões, donde [ser] possibilidade de uma aventura comum e de uma história como consciência.” (Merleau-Ponty 4, p.45)

Ao concluir “Le Philosophe et son Ombre”, Merleau-Ponty dizia que as descobertas tardias de Husserl e a tranquilidade com que as expunha, demolindo muitas de suas antigas certezas, não deviam surpreender nem escandalizar os leitores, pois estavam anunciadas como problemas desde suas primeiras obras. Dá-se com a obra de Husserl o mesmo que se dá na gênese do espaço pictórico:

“ainda quando é possível datar a emergência de um princípio para si, este já se encontrava anteriormente presente na cultura a título de inquietação ou de antecipação e a tomada de consciência que o põe como significação explícita apenas completa sua longa incubação num sentido operante. A cultura nunca nos dá significações absolutamente transparentes, a gênese do sentido nunca está acabada. O que chamamos nossa verdade só é contemplado por nós num contexto de símbolos que datam nosso saber”. (Merleau-Ponty 5, p.52)

Esta passagem elucida o sentido da noção merleau-pontyana de instituição, que aqui examinaremos brevemente a propósito das obras de arte e de pensamento. Lemos numa passagem das notas de seu curso:

“Para o artista, a obra é sempre um ensaio. E para a história, a pintura inteira é um começo. Como exprimir filosoficamente esse *sentido*? A noção de instituição é a única capaz de fazê-lo, como abertura de um campo em cujo interior se pode descrever fases; não apenas um pulular de obras e achados, mas tentativas sistemáticas, um campo que, como o campo visual, não é o todo, não tem limites precisos e abre para outros campos” (Merleau-Ponty 4, p.79).

Cada obra de arte ou de pensamento retoma uma tradição: a da percepção, as obras dos outros, as obras anteriores do mesmo artista ou pensador, mas, simultaneamente, institui uma tradição, isto é, abre o tempo e a história, funda novamente seu campo de trabalho e, incidindo sobre as questões que o presente lhe coloca, resgata o passado ao criar o porvir. Uma obra é instituição porque deforma, descentra, desequilibra, recentra e reequilibra o que lhe é dado no ponto de partida – o percebido e outras obras de arte, a linguagem instituída e as obras literárias, científicas e filosóficas. Essas operações do artista ou do pensador são “afastamento com relação a uma norma de sentido” instituída, são a *diferença*. Esse sentido por afastamento e diferença, por deformação e descentramento, “é o próprio da instituição” (Merleau-Ponty 4, p.41).

O ponto de partida do artista, do escritor, do pensador “é um vazio”, uma ausência que somente o fazer da obra pode preencher; porém, porque toda obra é abertura de um campo ilimitado ou significação aberta, só pode ser experimentada como falta – pedindo outras obras – e como excesso – suscitando outras obras –, e por isso mesmo toda obra pede um porvir, exigindo o futuro não como *telos*, mas como restituição instituinte do passado. Eis por que a história das obras de arte e de pensamento não é uma história empírica de acontecimentos, nem uma história racional-espiritual de desenvolvimento ou progresso linear: é uma história de *adventos*. Se o tempo for tomado como sucessão empírica e escoamento de instantes, ou se for tomado como forma *a priori* da subjetividade transcendental, que organiza a sucessão num sistema de retenções e protensões, não haverá senão a série de acontecimentos. O acontecimento fecha-se em sua diferença empírica ou na diferença dos tempos, esgota-se ao acontecer. O advento, porém, é o excesso da obra sobre as intenções significadoras do artista; é aquilo que sem

o artista ou sem o pensador não poderia existir, mas é também o que eles deixam como ainda não realizado, algo excessivo contido no interior de suas obras e experimentado como falta pelos que virão depois deles e que retomarão o feito através do não-feito, do por-fazer solicitado pela própria obra.

O advento é aquilo que, do interior da obra, clama por uma posteridade, pede para ser acolhido, exige uma retomada porque o que foi deixado como herança torna-se doação, o dom para ir além dela. Há advento quando há obra e há obra quando o que foi feito, dito ou pensado *dá* a fazer, *dá* a dizer e *dá* a pensar. O advento é “promessa de acontecimentos”, pois a obra “abre um campo, às vezes, institui um mundo, e, em todo caso, desenha um porvir” (Merleau-Ponty 12, p.104). A regra, e única regra, de ação para o artista, o escritor, o filósofo e o político não é que sua ação seja eficaz, mas que seja *fecunda*, matriz e matricial. Instituição.

Pensamos ter, agora, uma nova perspectiva para pensar a relação de Merleau-Ponty com o Grande Racionalismo.

Na última palestra proferida na rádio francesa, em 1948, cujo tema era justamente a diferença entre os clássicos e os modernos (ou contemporâneos), Merleau-Ponty começa enfatizando a distinção: a limpidez das idéias claras e distintas, a transparência da consciência a si mesma e a certeza de um conhecimento demonstrativo e integral da natureza e do homem, que caracterizaram a época clássica, são substituídos, na modernidade, pela ambigüidade e incompletude do conhecimento e da ação: não somente as obras são inacabadas, mas o próprio mundo surge como “se fosse uma obra sem conclusão” sem que se possa saber se ele terá alguma. Por isso mesmo “seria irrisório querer reagir a isso por uma restauração da razão, no sentido em que se fala de restauração a respeito do regime de 1815” (Merleau-Ponty 2, p.73). Não há como, ingenuamente, supor que seria possível “retomar pura e simplesmente o racionalismo de nossos pais” (Merleau-Ponty 2, p.73). Cumpre analisar as ambigüidades de nosso tempo e tentar traçar um caminho que “possa ser mantido com consciência dentro da verdade” (Idem *ibidem*).

No entanto, a experiência do presente suscita uma indagação: a figura límpida, completa, acabada e perfeita dos clássicos não seria um efeito da distância temporal, uma ilusão retrospectiva?

“Temos razões para perguntar a nós mesmos se a imagem que muitas vezes o mundo clássico nos passa é algo mais do que uma lenda, se ele também não conheceu a incompletude e a ambigüidade em que vivemos, se não se contentou com recusar-lhes uma existência oficial e se, conseqüentemente, longe de ser um caso de decadência, a incerteza de nossa cultura não seria, antes, a consciência mais aguda e mais franca do que sempre foi verdade, portanto, é aquisição e não de declínio.” (Merleau-Ponty 2, p.74)

“Do que *sempre* foi verdade”. Eis o ponto crucial.

De fato, no último curso que ministrou no Collège de France, significativa e sugestivamente denominado “A ontologia cartesiana e a ontologia hoje”, Merleau-Ponty percorre a obra de Descartes, desde os escritos pré-metódicos (como a *Olimpia*) e os primeiros elementos metódicos, isto é, as *Regras para a direção do espírito*, passando pela correspondência, pela *Dióptrica* até chegar às *Meditações*. Desse curso, queremos aqui mencionar apenas dois aspectos: o primeiro é afirmação de Merleau-Ponty de que a filosofia contemporânea (particularmente a francesa), implicitamente contida nas obras e ações da não-filosofia (as artes, a literatura, a política, as ciências), explicitamente não sabe o que diz e que uma boa maneira de buscar seu sentido é compreender em que ela não é cartesiana, ou seja, “a finalidade deste curso é buscar formular filosoficamente nossa ontologia que permanece implícita e contrastá-la com a ontologia cartesiana” (Merleau-Ponty 9, p.166). Essa finalidade explica os temas cartesianos examinados para contrastá-los com o pensamento contemporâneo tendo como referência a relação da filosofia a não-filosofia – a *Dióptrica* como teoria da visão que não pode dar conta da pintura (tema trabalhado em *L’oeil et l’esprit*); a correspondência com Mesland sobre a possibilidade de uma língua universal algorítmica e inteiramente unívoca porque completamente determinada e que, por visar à expressão completa e tomar a linguagem como instrumento

do pensamento não pode dar conta da literatura (tema trabalhado nos textos da *Prose du monde* e nos ensaios de *Signes* sobre a linguagem).

O segundo aspecto que aqui nos interessa é a afirmação de Merleau-Ponty de que pretende seguir uma via diversa daquela seguida por Guérout, isto é, embora seja preciso reconhecer o papel inegável da ordem das razões e da verdade definida pela certeza imanente do pensamento, é preciso ainda e principalmente sublinhar tudo quanto Descartes não pôde submeter a essa ordem e a essa verdade. No entanto, não se trata, como julga Guérout, de supor que são lacunas, pois uma lacuna pode sempre ser preenchida, e sim que são falta e excesso produzidos pela própria obra cartesiana, aquilo que ela não pode pensar, mas que sem ela não pode ser pensado por nós. Trata-se do impensado *de* Descartes e não *em* Descartes, aquilo que lhe permite, a despeito de si mesmo, manter aberta a filosofia.

Não se trata, portanto, de acreditar na imagem perfeita e acabada do cartesianismo como ordem das razões nem, muito menos, apontar defeitos no pensamento cartesiano e sim voltar-se para a *instituição cartesiana*, abertura de um campo de pensamento que não poderia existir sem a obra de Descartes porque, ao pensar, ela dá a pensar, é feita de “dimensões duráveis, com relação às quais toda uma série de outras experiências terão sentido, formarão uma seqüência pensável ou uma história”. Uma história da filosofia fiel ao instituinte só pode ser

“uma história da filosofia que não seja ‘achatamento’ da história no interior da ‘minha’ filosofia e que não seja idolatria: retomada e repetição de Descartes, único meio de restituir-lhe *sua* verdade, pensando-a de novo, quer dizer, a partir de nós.” (Merleau-Ponty 9, p.241)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

1. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1945.
2. _____, *Conversas, 1948*. São Paulo, Martins Fontes, 2004.
3. _____, “Titres et travaux. Projet d’enseignement”, *Parcours deux*, 1951.
4. _____, *L’institution*, in *L’Intuition. La passivité. Notes de cours au Collège*

de France (1954-1955). Paris, Berlin, 2003.

5. _____, “Le langage indirect et les voix du silence”, *Signes*. Paris, Gallimard, 1960.
6. _____, “Le philosophe et son ombre”, in *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris, Gallimard, 1960.
7. _____, “Partout et nulle part”, in: *Éloge de la Philosophie et autres essais*. Paris, Gallimard, 1960.
8. _____, “De Mauss à Claude Lévi-Strauss”, in *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris, Gallimard, 1960.
9. _____, “L’ontologie cartésienne et l’ontologie aujourd’hui – 1960-1961”, *Notes de cours. 1959-1961*. Paris, Gallimard, 1996.
10. _____, *La structure du comportement*. Paris, PUF, 1960.
11. _____, “Interrogation philosophique et intuition”, *Le visible et l’invisible*. Paris, Gallimard, 1964.
12. _____, *L’œil et l’esprit*. Paris, Gallimard, 1965.
13. _____, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*. Paris, Seuil, 1994.

Merleau-Ponty: from the constitution to the institution

Abstract: This essay examines the merleau-pontian notion of institution as the discovery of a path to overcome the tradition of philosophies of consciousness, specially the apories left by the hurselian traditional phenomenology, what allows the transition from a philosophy of constitution to a philosophy of genesis.

Keywords: institution, constitution, philosophy of genesis, phenomenology, philosophy of consciousness.

NOTAS

1. Em 1951, Merleau-Ponty, quando da sua candidatura ao *Collège de France*, caracterizava assim seu trabalho em curso: “O deciframento de estruturas, somente o qual permite encontrar alguma racionalidade na história de uma língua e na história em geral sem fazer dela um novo deus, e que permite reconhecer um interior nos fatos humanos sem abandoná-los ao arbitrário de construções *a priori*, é para nós característico de uma filosofia concreta” (Merleau-Ponty 3, p.25).

A PRESENÇA DO FILÓSOFO

Renaud Barbaras*

Resumo: O artigo homenageia a obra de Bento Prado Jr, enfatizando a originalidade e o aspecto crítico de sua postura filosófica. Neste sentido, ele analisa a força do conceito de “Presença” – eixo central da tese de doutoramento do autor, publicada sob o título *Presença e campo transcendental* –, capaz de desenhar de maneira inédita um ponto de convergência entre as filosofias de Bergson, Sartre e Merleau-Ponty.

Palavras-chave: Bento Prado Jr, Presença, Bergson, Merleau-Ponty, Sartre, fenomenologia

O meu encontro com o Bento foi um evento decisivo na minha vida, não apenas filosófica, mas também pessoal, se é que faz sentido estabelecer uma diferença entre as duas. Como em qualquer encontro autêntico, assim que li e, depois, conheci o Bento, tive imediatamente um sentimento estranho de familiaridade, como se tudo que eu valorizava, sem saber muito bem até que ponto eu estava certo, tivesse se encarnado numa figura viva e radiante, como se tudo que eu vislumbrava, tanto no âmbito da filosofia quanto no da literatura, de repente se expressasse com uma força e uma clareza sem par. Eu poderia caracterizar o lugar do nosso encontro através de uma convicção, talvez um pouco desconcertante, que compartilhávamos: enquanto filósofos, somos amadores.

Primeiro, o amador é quem ama. O Bento era, com certeza, um amador nesse sentido: ele se relacionava com as pessoas, quaisquer que fossem, com uma generosidade excepcional. É essa mesma generosidade que caracterizava sua relação com os textos filosóficos, nos quais ele sempre percebia a intuição positiva, a intuição a ser explorada – o que lhe dava uma grande perspicácia e, por conseguinte, uma autêntica criatividade filosófica.

Mas, o amador também é quem faz aquilo que ele faz por convicção e prazer e nunca por motivos externos, pragmáticos. Enquanto amador, o Bento sabia que a filosofia caracteriza-se por um gesto de ruptura ou de distanciamento em relação ao mundo – talvez seja isso o sentido mais profundo da redução fenomenológica – e, portanto, ele

* Professor de filosofia contemporânea na universidade Paris 1 Panthéon-Sorbonne.