

A CRISE DA RAZÃO E O PROJETO DE MERLEAU-PONTY

Tiago Nunes Soares¹

RESUMO: Queremos falar sobre o problema da “crise da razão”, para em seguida expormos brevemente como Merleau-Ponty se apropria da fenomenologia e quais são as características de seu projeto diante dos caminhos abertos por Husserl. Para tanto, iniciaremos com uma abordagem da primeira parte do texto de Husserl, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*. Essa análise que propomos não tem por objetivo reduzir a filosofia de Merleau-Ponty a uma resposta ao problema lançado por Husserl, mas apresentar um dos horizontes de pensamento que influenciaram os caminhos do filósofo francês.

Palavras-chave: Fenomenologia. Razão. Crise. Husserl. Merleau-Ponty.

THE CRISIS OF REASON AND THE MERLEAU-PONTY PROJECT

ABSTRACT: We want to talk about the problem of the “crisis of reason”, and then we will briefly explain how Merleau-Ponty appropriates phenomenology and what are the characteristics of his project in the face of the paths opened by Husserl. To this end, we will start with an approach to the first part of Husserl's text, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. This analysis that we propose does not aim to reduce Merleau-Ponty's philosophy to an answer to the problem posed by Husserl, but to present one of the horizons of thought that influenced the French philosopher's paths.

Keywords: Phenomenology. Reason. Crisis. Husserl. Merleau-Ponty.

A CRISE DA RAZÃO

A primeira questão abordada no texto sobre *A Crise das Ciências Europeias* diz respeito à possibilidade de afirmar uma crise nas ciências no século XX². A crise da razão se manifesta através da crise das ciências. De acordo com Moura³, antes de 1936, Husserl apontava para uma crise circunscrita à ciência e seus fundamentos. O

¹ Licenciado em Filosofia pela Faculdade Sant'Ana, com mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto. Atualmente é aluno do doutorado em Filosofia na Universidade de São Paulo. Email para contato: tnschw@usp.br

² Segundo Carlos Alberto R. de Moura, o tema da crise aparece na primeira metade do século XX. Embora a noção de “crise” não fosse estranha à filosofia, uma crise relacionada à razão era algo novo. Tal crise era anunciada justamente no momento em que as ciências apresentavam um forte movimento de expansão, o que fazia dela um grande paradoxo.

³ Carlos Alberto Ribeiro de Moura, professor da USP, em seu livro *Racionalidade e Crise*

significado e o campo semântico da palavra “crise” teriam se alterado em 1936. A “crise das ciências europeias” que da primeira abordagem só trazia o nome, estava inserida em uma crise mais ampla, a “crise da cultura” e da “humanidade europeia” com o seu niilismo. A questão que se apresentava era a do significado das ciências para a “existência humana”. A crise se instalava na questão do afastamento da ciência com relação ao sentido ou não-sentido da vida humana. Por isso, apesar da legitimidade de seus métodos e conceitos, as ciências deveriam ser seriamente analisadas e criticadas. A tese de Husserl é que a crise seria expressão de uma crise mais radical: a da vida da humanidade europeia. A crise, para Husserl, se apresenta em um contexto no qual a ciência, “a sua cientificidade genuína, todo o modo como ela definiu a sua tarefa, e, para isso, formou a sua metodologia, se tornou questionável” (HUSSERL, 2012, p.1). Mas seria possível falar de uma crise nas ciências em geral, sendo que há ciências tão bem estabelecidas como a matemática pura e as ciências exatas da natureza com todo seu rigor científico, métodos e resultados bem-sucedidos? Na visão de Husserl, essas ciências, embora “bem estabelecidas”, romperam com o modelo de ciência baseado na física clássica. Mas haveria uma libertação completa com relação a esta? A ciência anterior então, sob o domínio de tal paralisia, não seria científica? As intelecções adquiridas por ela não seriam também obrigatórias para as ciências que dela se libertaram? As conquistas da ciência clássica não podem ser ignoradas ou invalidadas. A física continua sendo ciência exata apesar das diferentes abordagens e problemas que enfrenta. O mesmo vale para as ciências concretas do espírito, com sua pretensão de serem tão exatas quanto a ciência da natureza. Husserl constata um contraste entre a cientificidade dos grupos de ciências abordados e a “não cientificidade” da filosofia. O que justificaria, portanto, uma abordagem filosófica acerca da crise das ciências, e o que significa dizer que estas estão em crise se, apesar das mudanças, permanecem rigorosas?

O problema, apontado no título do segundo parágrafo do texto, seria a redução da ideia de ciência a uma “ciência de fatos” operada pelo positivismo. A “crise” da ciência significa a “perda da sua significância para a vida”. Husserl aponta a possibilidade de uma crítica séria e necessária à ciência partindo de uma crise mais geral, a crise da cultura. Essa crítica não tem por objetivo menosprezar o caráter de cientificidade das ciências. O que podemos constatar da abordagem husserliana

sobre o assunto é o fato de tal crise não estar relacionada à cientificidade mas, como veremos, ao sentido da ciência. Analisando o problema da crise, Moutinho⁴ afirma que esta não nasce do fato da ciência se ocupar das coisas, mas do seu cientificismo, ou seja, do fato dela considerar a objetividade o lugar do ser. Porque o cientificismo é um problema? Por omitir as necessárias atividades inerentes às teorizações científicas, ou por não considerar a significação vivida do mundo e das coisas? Segundo Moutinho, a constatação desses problemas, embora importante, seria o primeiro passo. A crise parece ser, verdadeiramente, a da universalidade da razão, e Husserl busca mostrar a solidariedade entre as ciências a partir de um “solo comum de racionalidade”. A referência feita ao sujeito é um primeiro passo no combate à “visão especializada” e para permitir uma primeira integração dos diversos campos do saber. Assim, a crise pode ser abordada a partir dessa nova perspectiva, da “dispersão e especialização das ciências”, tema tratado, sobretudo, pelo último Husserl.

O filósofo toma como ponto de partida para sua análise uma “inversão da apreciação geral a respeito das ciências” que ocorrera na viragem do século anterior e que não colocava em questão a cientificidade das ciências, mas sim o seu significado para a existência, para a vida da humanidade. A segunda metade do século XIX teria sido dominada pela visão de mundo pautada nas ciências positivas e cegada pela ideia de “prosperidade” que elas proporcionariam. Tal postura, para o filósofo, se apresenta como um “virar as costas indiferente” diante das questões decisivas da humanidade: “as questões acerca do sentido ou ausência de sentido de toda esta existência humana” (HUSSERL, 2012, p.3). Tais questões não exigem também uma abordagem racional, sendo elas universais e necessárias?

Tais questões dizem respeito, afinal, ao homem, como alguém que se decide livremente na sua relação com o mundo circundante humano e extra-humano, enquanto livre nas suas possibilidades de se configurar racionalmente, a si e ao seu mundo circundante. (HUSSERL, 2012, p.3)

O que a ciência teria a dizer sobre essas questões? A ciência em sua redução do ser à matéria em movimento no espaço físico, nada tem a dizer sobre essas questões por não levar em conta a subjetividade. As ciências do espírito, por sua vez, padeciam de um problema, pois exigiam uma observação imparcial, não levando em

⁴ Luiz Damon Santos Moutinho é professor associado na Universidade Federal de São Carlos.

conta as configurações culturais da razão, com o objetivo de traçar as leis que regem o mundo físico e o espiritual, ou seja, procuravam reduzir o mundo físico e espiritual a dados mensuráveis. Assim, as ciências do espírito e as da natureza compartilham essa crise da racionalidade.

Um tema que percorre toda a obra de Husserl é sua crítica à ciência moderna em sua postura predominantemente técnica, o que implica numa concepção instrumentalizada da razão, e uma definição da verdade como eficácia. O progresso dos métodos científicos havia tornado as ciências mais especializadas e com um pensamento cada vez mais simbólico, o que indicaria uma distância entre a “ciência” e o “conhecimento autêntico”. A ciência passa a se basear em sua experiência prática e ignorar sua *ratio*. A racionalidade das ciências passa a ser técnica⁵, e assim a razão “[...] não passaria de uma ‘faculdade’ caracterizada por certos procedimentos e operações, mero ‘cálculo’ mecânico que se desdobra no domínio dos ‘signos conceituais’” (MOURA, 2001, p. 190). Corroborando essa interpretação, Husserl afirma:

A verdade científica, objetiva, é exclusivamente a verificação daquilo que o mundo, de fato, é, tanto o mundo físico como o espiritual. Mas pode o mundo, e a existência humana nele, ter na verdade um sentido, se as ciências só admitirem como verdadeiro aquilo que é deste modo objetivamente verificável, se a história não tiver mais nada a ensinar senão que todas as figuras do mundo espiritual, todos os vínculos de vida que a cada passo mantêm o homem, os ideais, as normas, se formam e voltam a se dissolver como ondas fugazes, que sempre assim foi e será, que a razão sempre terá de se tornar o sem-sentido, a benfeitoria, uma praga? Será que podemos nos satisfazer com isso, será que podemos viver neste mundo, cujo acontecer histórico não é outra coisa senão um encadeamento interminável de ímpetos ilusórios e amargas decepções? (HUSSERL, 2012, p. 3-4)

De fato, como afirma Husserl, a ciência nem sempre ignorou as questões que dizem respeito à humanidade. Houve uma revolução no Renascimento, por exemplo, e “a ciência pôde reivindicar um significado para a humanidade europeia que se configurava, desde o Renascimento, de um modo completamente novo [...]” (HUSSERL, 2012, p.4). A humanidade teria rompido com o modo de existir medieval. O modelo adotado foi a humanidade antiga. O que era tomado como essencial no homem antigo? Uma forma de existir “filosófica”. Almejava-se um conhecimento universal, livre do mito, e havia uma busca pela autonomia teórica, seguida pela

⁵ Seguindo a interpretação do autor, essa racionalidade técnica designaria aquilo que Max Horkheimer descreve como racionalidade instrumental.

prática. O homem antigo era formado numa razão livre e pretendia organizar a si mesmo e o mundo a partir dela. A filosofia teórica da antiguidade seria então recebida como algo novo, sob uma investigação e uma crítica próprias do novo contexto histórico no qual foram inseridas.

A filosofia transmitida pelos antigos é, pois, uma ciência referida à totalidade do ente. Todas as ciências, já fundadas e futuras, seriam ramos da filosofia una, que visa a construção de um sistema de verdades definitivas.

Uma construção única de verdades definitivas, ligadas teoricamente, que continua a crescer infinitamente de geração em geração, devia assim responder a todos os problemas que se pudessem pensar – problemas de fatos ou problemas da razão, problemas da temporalidade ou da eternidade. (HUSSERL, 2012, p.5)

O conceito positivista da ciência, ao contrário, aparece como restritivo segundo o filósofo. As questões mais amplas e metafísicas foram excluídas e a razão agora ocupa o lugar central, devendo buscar verdades imutáveis. O homem está em questão enquanto ser racional, e todas as questões giram em torno da razão. As questões teóricas estão acima das questões acerca dos fatos. “O positivismo, por assim dizer, decapita a filosofia” (HUSSERL, 2012, p. 6), sendo contrário à ideia da filosofia antiga de uma “unidade inseparável de todo o ser”. Husserl constata, então, a perda da crença e do entusiasmo pela ideia de uma filosofia universal. As ciências positivas não adotaram o método dessa filosofia universal, o que levou a uma fragmentação do pensamento filosófico, dando lugar a filosofias que se “desalojavam entre si” (HUSSERL, 2012, p.7), e a ideia de uma unidade das ciências passou a ser insustentável. A crença no ideal e no método clássicos da filosofia oscila na medida em que a reflexão metafísica não segue os sucessos do desenvolvimento das ciências positivas, cada vez mais sistemáticas. Esse contraste teria atingido cientistas dentro e fora do positivismo, e no positivismo surgiram “cada vez mais especialistas não filosóficos” (HUSSERL, 2012, p.7). Os imbuídos de espírito filosófico também foram afetados. Tinham estes um sentimento de fracasso crescente que os levou a erguerem-se em protestos contra “as obviedades profundamente enraizadas do ideal dominante” (HUSSERL, 2012, p. 7). Inaugura-se então uma luta, desde Hume e Kant, segundo Husserl, para compreender as razões do fracasso da metafísica. Ao passo que a ciência se desenvolvia, afastando-se das questões pertinentes ao sentido da

vida humana, apresentando realizações incontestáveis cientificamente, a metafísica entrava em crise, pois o ideal de universalidade estava ameaçado.

A consequência disso foi uma profunda mudança no pensamento filosófico que se volta contra si próprio. A filosofia passa a questionar a si mesma diante da inatacabilidade das ciências positivas. A possibilidade de uma metafísica estaria em questão. O ideal de uma filosofia universal experimenta o que Husserl chama de “dissolução interna”, o que cria novas configurações. Esse cenário coloca as ciências modernas também em crise, visto que elas foram “fundadas como ramos da filosofia” e carregam esse sentido. Essa crise não abalaria as ciências especializadas em seus resultados teóricos, mas afetariam seu sentido de verdade, segundo o filósofo. Se a humanidade europeia se refundou em um ideal de filosofia universal durante o Renascimento, com um espírito de renovação radical, isso quer dizer que a crise da filosofia abala todas as ciências modernas “enquanto elos da universalidade filosófica, uma crise inicialmente latente, mas que emerge depois cada vez mais à luz do dia, crise da própria humanidade europeia em todo o sentido da sua vida cultural, em toda a sua ‘existência’”. (HUSSERL, 2012, p. 9)

Para Husserl, houve uma crescente descrença na “razão” tal como a entendiam os antigos, a saber, como *episteme* contraposta à *doxa*. Isso gerou um ceticismo sobre a possibilidade da metafísica e descrença em uma filosofia universal. Não haveria mais crença em uma razão absoluta, ou seja, o homem não conseguiria mais dar um sentido racional para a história, a humanidade, e para sua liberdade. Parece haver um utilitarismo da razão, que deve servir à nossa especulação sobre o mundo mensurável. A razão passa a ser entendida no sentido estrito de *episteme*:

Se o homem perder esta crença, (na razão) então isto não significa outra coisa senão que: ele perde a crença ‘em si mesmo’, no ser verdadeiro que lhe é próprio, de que ele não dispõe sempre já, com a evidência do ‘eu sou’, mas apenas tem e pode ter sob a forma da luta pela sua verdade, por se fazer a si mesmo verdadeiro. (HUSSERL, 2012, p. 9)

O ser verdadeiro é uma meta, buscada pela *episteme*, pela “razão”, contraposto ao ser suposto, que na *doxa* é “óbvio”. A filosofia, porém, ultrapassa essa concepção presente em suas origens e alcança a ideia de um conhecimento universal fundamentado em evidências. Mas a tarefa de levar a cabo um conhecimento universal se transforma em incompreensão, pois a filosofia enfrenta em sua história

uma crescente necessidade de luta por sua existência, uma luta contra a negação e a desvalorização sofrida ante o ceticismo, este defensor da impossibilidade de encontrar algo da razão e de suas ideias no mundo vivenciado de fato. A razão e o mundo se tornam mais enigmáticos e passam a ser polos distintos e contrapostos de uma relação onde a razão deve conferir sentido ao mundo que é, e ao mesmo tempo conceber o mundo como o que é a partir da razão, como o que deve ser. Por fim, o vínculo entre a razão e o ente geral, apontado por Husserl como o “*enigma de todos os enigmas*” se torna um tema para a filosofia.

Para Husserl a essência da história seria “a humanidade em luta pela sua autocompreensão”. A Modernidade filosófica, que abarcava o período vivido pelo filósofo e que hoje denominamos filosofia contemporânea, não seria apenas um mero fragmento desse fenômeno, mas uma espécie de agente transformador, “uma repetição e uma transformação universal de sentido”. Essa filosofia, segura de seu método e suas ideias, fundada no radicalismo de um novo começo, deve superar as ingenuidades da opinião comum e ao mesmo tempo o ceticismo filosófico.

Contudo, inadvertidamente acometida das suas próprias ingenuidades, o seu destino, no caminho de um paulatino autodesvelamento, motivado por novos combates, é o de ter de procurar, antes de tudo o mais, a ideia definitiva da filosofia, o seu verdadeiro tema, o seu verdadeiro método, o de ter de descobrir, antes de mais nada, os verdadeiros enigmas do mundo, pondo-os no trilho da decisão. (HUSSERL, 2012, p. 10)

O risco de cair no ceticismo e abandonar a verdade do homem deveria ser combatido pela reinstauração da tarefa, que cabe à filosofia, de esclarecer o sentido de unidade da humanidade e de leva-la à sua autocompreensão. Haveria, portanto, nesse contexto de crise, um combate entre uma humanidade já arruinada, e uma humanidade ainda enraizada ou em busca de um novo enraizamento, combate entre uma humanidade em crise, e uma humanidade como deveria ser. Este combate se reflete na filosofia entre as teorias relativistas e céticas, e as filosofias ainda atreladas às suas raízes. A filosofia autêntica luta pelo seu sentido e pelo sentido da humanidade, luta para tornar compreensível a verdadeira possibilidade de uma metafísica trazendo a razão latente à autocompreensão de suas possibilidades. Essa luta, além de apontar a possibilidade de uma metafísica, seria necessária para esclarecer se o *telos*, surgido com a filosofia grega e naturalizado como inato à humanidade europeia, o “querer ser uma humanidade a partir de uma razão filosófica”

e só poder se realizar como humanidade dessa forma, é apenas um “delírio histórico-fático” uma “aquisição acidental de uma humanidade acidental”, ou se irrompeu na humanidade grega a *enteléquia* da humanidade, ou seja, seu modo de ser enquanto humanidade, sua essência. Ora, se o homem é ser racional, só pode ser na medida em que sua humanidade é racional e, seja ela orientada de forma latente para a razão ou “abertamente orientada para a enteléquia que chegou a si mesma”, conduzirá o devir da humanidade. “A filosofia, a ciência, seria, então, o *movimento histórico da revelação da razão universal, ‘inata’ como tal à humanidade*” (HUSSERL, 2012, p. 11). Porém, há um problema em tal conclusão, e Husserl pondera:

Seria efetivamente assim, se o movimento até hoje ainda não concluído se tivesse *mostrado* como a enteléquia cujos puros efeitos decorreram de modo genuíno e certo, ou se a razão se tivesse, de fato, tornado manifesta para si mesma, de um modo plenamente consciente, na forma que é própria da sua essência, isto é, na forma de uma filosofia universal, que continua a vir a ser numa intelecção apodítica consequente e que, num método apodítico, atribui-se a si mesma as próprias normas. (HUSSERL, 2012, p. 11)

Não haveria outra forma de estabelecer se a humanidade europeia tem em si uma ideia absoluta e se o “espetáculo da europeização” das demais humanidades fora da Europa anunciaria em si “a vigência de um sentido absoluto, pertencente ao sentido do mundo, e não um sem sentido histórico desse mesmo mundo” (HUSSERL, 2012, p. 11). Husserl aponta o racionalismo do século XVIII, e sua tentativa de enraizar a humanidade europeia, como uma *ingenuidade*. Uma ideia de humanidade que é europeia poderia valer para a humanidade como um todo?

Diante da crise, cabe questionar a atividade do filósofo e a validade da elaboração de uma filosofia entre tantas outras, presentes nessa “flora”, com existências efêmeras. Para Husserl, “Não podemos deixar perder-se a crença na possibilidade da filosofia como tarefa, ou seja, na possibilidade de um conhecimento universal” (HUSSERL, 2012, p.12). Mas como manter essa crença entre os vocacionados a essa tarefa? Segundo Husserl, o filosofar e seus resultados não têm fins meramente culturais ou privados. Nesse sentido, os filósofos seriam, em sua definição, “*funcionários da humanidade*”. A responsabilidade pelo ser próprio traz a “responsabilidade pelo verdadeiro ser da humanidade”, que só é quando se dirige a um *telos*, o que só pode ser efetivado pela filosofia. Mas deve a humanidade esperar

que um dia a reflexão filosófica esteja consumada se nada na história da filosofia parece apontar para isso?

Para Husserl, a análise histórica mostrou os problemas, mas também apontou os filósofos como “herdeiros do passado”. Um estudo retrospectivo era necessário para chegar a uma autocompreensão:

[...] e isto por meio de uma pergunta retrospectiva por aquilo que originariamente e alguma vez se quis como filosofia, e que assim continuou a ser através de todos os filósofos e filosofias que historicamente estiveram em comunhão; mas isto sob a consideração *crítica* daquilo que, na fixação da meta e no método, exhibe aquela *genuinidade última da origem* que, uma vez contemplada, *constrange apoditicamente* a vontade. (HUSSERL, 2012, p.13)

A tarefa consistiria em desvelar o sentido que repousa sob os fatos históricos da filosofia, adotando uma atitude cética, porém não negativista, para questionar e testar esse sentido, e assim:

Paulatinamente anunciar-se-ão neste caminho possibilidades, de partida quase despercebidas, mas que progressivamente se impõem, possibilidades de orientações completamente novas do olhar, apontando para novas dimensões. Despontarão perguntas nunca antes feitas, mostrar-se-ão campos de trabalho nunca pisados, correlações nunca radicalmente compreendidas nem captadas. Estas obrigarão, por fim, a transformar, no seu fundo essencial, o sentido completo da filosofia tal como ele, por entre todas as figuras históricas, vigorava como “óbvio”. (HUSSERL, 2012, p. 13)

Diante das ideias apresentadas por Husserl, é possível afirmar:

A crise da razão será então a crise do sentido do mundo, do sentido da história, do sentido da humanidade, da capacidade do homem ‘de conferir um sentido racional a sua existência individual e coletiva’. (MOUTINHO, 2006, p. 53)

O filósofo, diante de tal crise, assume o compromisso de “restaurar o sentido autêntico da razão” (MOURA, 2001, p. 193). Para Moutinho, a fenomenologia aparece como possibilidade de conferir uma unidade da razão entre as ciências. Assim, caberia destituir os prejuízos da objetividade e restituir a subjetividade como solo comum dos conhecimentos, recuperar o “sujeito na constituição da objetividade”.

O PROJETO DE MERLEAU-PONTY

Se podemos falar de um projeto central no pensamento de Merleau-Ponty ele está relacionado à crítica da metafísica tradicional e suas dicotomias e se constrói

partindo do problema da percepção e seus desdobramentos, levando em conta a necessidade de uma nova filosofia e a elaboração de uma nova ontologia para pensar a relação sujeito e mundo.

Para Moutinho, Merleau-Ponty parece compreender a crise de modo semelhante ao Husserl da *Krisis*, que não aponta problema na cientificidade, mas no afastamento da ciência com relação à ideia de universalidade. As ciências teriam perdido sua capacidade de interligar suas verdades em um sistema único da razão. Essa ideia de universalidade da razão, para Husserl, teria perdido forças no século XVIII, e desde Hume e Kant os filósofos tentariam compreender o fracasso de um projeto de razão universal. O ideal de ciência como construção de uma sabedoria universal estava em crise. O Positivismo “implica a ruína da filosofia: porque ele reconhece como questões legítimas apenas as questões de fato” (MOUTINHO, 2006, p. 52). A racionalidade é instrumentalizada em detrimento de uma ideia de razão universal, ou de um “solo comum de racionalidade”. Entra em vigor uma forma de racionalidade estritamente técnica, marcada sobretudo pela ausência da busca de fundamentação do “sentido” da existência como um todo.

Entre os projetos de Husserl e Merleau-Ponty haveria, no entanto, uma proximidade apenas inicial. O filósofo francês também aborda a restituição da subjetividade para solucionar a crise. No entanto, o que parece ser a solução para Husserl é apenas um primeiro passo para Merleau-Ponty, pois este vai pensar o problema da unidade do saber a partir do problema da percepção e seus desdobramentos. Ele começaria “pela recuperação de um sujeito na constituição da objetividade” (MOUTINHO, 2006, p. 53), mas se diferenciaria de Husserl pela proposta de solução do problema.

A solução do filósofo francês, diferentemente da de Husserl, não consistiria em fundar a unidade do Saber na unidade da Razão, já que [...] ele não faz da interioridade da consciência, da subjetividade transcendental e de suas puras significações, o *território* da filosofia, que é em Husserl a instância de fundação absoluta – é isso, finalmente, o que distinguiria de uma vez por todas o *racionalismo* de Merleau-Ponty do *intelectualismo* husserliano. (MOUTINHO, 2006, p. 54)

Temos em Merleau-Ponty um apelo para retornar ao mundo da percepção, enraizando nele a racionalidade e, além disso, constatar um movimento de retorno ao problema da percepção em diferentes áreas do conhecimento em sua época, como a

psicologia, as ciências da natureza e a pintura. É diante desse contexto que o filósofo propõe sua reflexão sobre a percepção, partindo dos pressupostos fenomenológicos e levando em conta a possibilidade de construir de uma nova filosofia a partir do diálogo com outras áreas do saber. Isso fica mais claro ao analisarmos o prefácio da *Fenomenologia da percepção*, texto no qual o filósofo francês apresenta a fenomenologia como retorno às coisas mesmas e como pensamento distinto do método científico pelo seu retorno ao mundo da percepção, e se mostra aberto às possibilidades de diálogo com o conhecimento produzido fora do âmbito estritamente filosófico.

No texto *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*, apresentado em uma conferência em 1946 na Sociedade Francesa de Filosofia, Merleau-Ponty apresenta a percepção como um paradoxo. Segundo o filósofo, há na percepção o imbricamento paradoxal da imanência e da transcendência, pois o percebido não poderia ser um elemento estranho àquele que percebe e, no entanto, não se dá jamais inteiramente, mas sempre por perfis, por diferentes aspectos, sucessivos e inesgotáveis referidos a um mesmo objeto cuja concretude jamais é plenamente vivida. A transcendência do objeto percebido remete às vivências que o constituem como tal e estas por sua vez remetem, na medida do seu visar intencional, à transcendência inalcançável da “coisa mesma”.

Admite-se, portanto, que o objeto percebido comporta um além, transcendendo o que está dado intuitivamente de modo imediato. A percepção teria, portanto, duas dimensões: a imanência e a transcendência, e embora pareçam, ambas não são contraditórias. Reproduzir em pensamento a “experiência perspectiva”, por exemplo, nos levaria à constatação de que a aparição de algo comporta e exige essa presença e essa ausência.

Na realidade, como o próprio Kant disse profundamente, só podemos pensar o mundo porque de início temos experiência dele; é por essa experiência que temos a idéia de ser e é por ela que as palavras ‘racional’ e ‘real’ recebem simultaneamente um sentido. (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 49)

A percepção aparece, pois, como esse “fenômeno paradoxal que nos torna acessível o ser” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 49). Poderíamos tomar a percepção tal como o faz o empirismo, como derivada de um fluxo de sensações que levaria a concebê-la como um fenômeno privado, estritamente subjetivo. Poderíamos também,

ao contrário, como o faz o racionalismo, tomá-la como um ato de inteligência, o que implicaria definir o objeto percebido como uma ideia. O mundo seria, assim, o mesmo para mim e para os demais, tendo uma existência ideal como o teorema de Pitágoras. Para o filósofo, porém, ambas as concepções, empirista e racionalista, não traduzem corretamente a experiência perceptiva. O exemplo dado pelo filósofo ajuda a acompanhar o raciocínio: diante de uma paisagem, posso ver algo que outra pessoa não vê. Esse algo não faz parte apenas do meu mundo de modo a exigir que eu, por meio da linguagem, o suscite no mundo do outro. Isso seria aceitar dois mundos distintos e uma mediação da linguagem entre eles, o que não ocorre. O que existe, segundo o filósofo, é uma exigência que brota do seio do visível, exigência de ser visto tanto por mim como por um outro. “A coisa se impõe não como verdadeira para toda inteligência, mas como real para todo sujeito que partilha minha situação” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 50). O que Merleau-Ponty defende é a existência de uma comunicação primordial não baseada em uma consciência intelectual comum que implicasse a supressão da pluralidade de consciências. Pela percepção que tenho do outro, me coloco em relação com ele, e estamos abertos às mesmas verdades. Pela percepção, me coloco em relação com uma alteridade que se forma inicialmente no objeto a partir das perspectivas ocultas ao meu ponto de vista, e assim se pode pensar a constituição de outros sujeitos com os quais entro efetivamente em comunhão a partir do mundo vivido, sem ter que sair dele, ou sobrevoa-lo, como puro sujeito em sentido intelectual. O meu ponto de vista implica o ponto de vista do outro.

Do mesmo modo que meu corpo, como sistema de minhas abordagens sobre o mundo, funda a unidade dos objetos que eu percebo, do mesmo modo o corpo do outro, como portador das condutas simbólicas e da conduta do verdadeiro, afasta-se da condição de um de meus fenômenos, propõe-me a tarefa de uma verdadeira comunicação e confere a meus objetos a dimensão nova do ser intersubjetivo ou da objetividade. (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 51)

Deste modo, os problemas relativos à razão apresentados pela fenomenologia de Husserl serão retomados por Merleau-Ponty a partir de uma análise do primado ontológico da percepção.

REFERÊNCIAS

HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**: uma introdução à filosofia fenomenológica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O primado da percepção e suas consequências filosóficas**. Campinas: Papyrus, 1990.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **Racionalidade e crise**: Estudos de história da filosofia moderna e contemporânea. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. **Razão e experiência**: ensaios sobre Merleau-Ponty. Rio de Janeiro: Editora UNESP, 2006.

Recebido em 03/11/2020

Aceito em 01/12/2020

Publicado online em 22/12/2020