

## Merleau-Ponty: da constituição à instituição

Marilena Chaui

mchaui@ajato.com.br

Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

**resumo** O artigo analisa a presença e o papel dos conceitos de instituição e de constituição no interior da filosofia de Merleau-Ponty. Buscamos compreender a referência à obra de Husserl, onde tais conceitos se misturam à tarefa fenomenológica de superar a crise da razão através da instalação de um saber rigoroso, fundado no poder constituinte da consciência. Levamos em conta, porém, o fato de que para Merleau-Ponty a fenomenologia precisa admitir que a infraestrutura secreta e selvagem onde nascem nossas teses não pode ser produzida pelos atos da consciência absoluta. Afinal, essa infraestrutura é o fundo a partir do qual toda e qualquer experiência se produz. Consequentemente, nosso saber não pode ser reduzido à constituição do mundo pela consciência absoluta. Trata-se, ao contrário, de buscar a gênese de nossas teses e de nossa compreensão do mundo numa dimensão anterior aos atos de consciência. Passagem de uma filosofia da posição para uma filosofia da gênese, a filosofia de Merleau-Ponty traz ademais, juntamente com a imbricação e a reversibilidade entre natureza e temporalidade, uma nova concepção da historicidade, que será proposta justamente pela noção de instituição. É essa passagem – da centralidade da constituição em Husserl à instituição em Merleau-Ponty – que visamos trazer à luz.

**palavras-chave** Merleau-Ponty; constituição; instituição; estrutura; natureza; historicidade

### I.

Não há quem não se recorde da dureza das palavras escritas por Merleau-Ponty em “Le philosophe et son ombre”, quando de sua leitura da obra de Husserl:

Recebido em 18 de dezembro de 2011. Aceito em 18 de fevereiro de 2012.

doisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 9, n. 1, p.155-180, abril, 2012

“A consciência constituinte é a impostura profissional do filósofo (...) e não o atributo espinosista do pensamento.”

Todos se recordam também de como, na primeira nota de trabalho de *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty descreve o presente como “nosso estado de não-filosofia” e declare que “a crise nunca foi tão radical”.

Ora, não é curioso que ele empregue justamente dois termos que haviam sido empregados por Husserl quando este avaliou o estado das ciências e da filosofia, escrevendo sobre *A crise das ciências como expressão da crise radical da vida na humanidade européia* e *A crise da humanidade européia e a filosofia? A crise de uma ciência*, explicava Husserl, significa “que sua cientificidade autêntica – ou a própria maneira como define suas tarefas e elabora conseqüentemente sua metodologia – tornou-se duvidosa” (HUSSERL 1976, p.7). Desse ponto de vista, prosseguia ele, “isso pode muito bem valer para a filosofia que, em nossos dias, ameaça sucumbir ao ceticismo, ao irracionalismo, ao misticismo” (*Idem, ibidem*). No caso da filosofia, a crise se exprime no naturalismo e no objetivismo, que se apossaram do “velho racionalismo” e o tornaram incapaz de “apreender os problemas do espírito”. Superar a crise significava, então, afirmar que

“A *ratio* que agora está em questão nada mais é do que a auto-compreensão efetivamente universal e efetivamente radical do espírito, sob a forma de uma ciência universal responsável que inaugura um modo de cientificidade inteiramente novo, na qual todas as questões possíveis, as do ser e as da norma, as da assim nomeada existência encontrem seu lugar. É minha convicção que a fenomenologia intencional fez, pela primeira vez, do espírito enquanto espírito o campo de uma experiência sistemática e que, dessa maneira, produziu a reviravolta total da tarefa do conhecimento. (...) É a fenomenologia intencional e precisamente transcendental a primeira a criar a luz, graça ao seu ponto de partida e ao seu método.” (HUSSERL 1976, pp.381-2).

Como pensamento transcendental, a fenomenologia está encarregada de tornar a filosofia uma “ciência responsável” ou uma “ciência rigorosa”, capaz de oferecer universalmente o fundamento do saber. Donde a crítica ao naturalismo objetivista em suas duas manifestações principais, isto é,

o psicologismo e o historicismo. O primeiro reduz o conhecimento às operações psicológicas observáveis da consciência empírica e só pode chegar ao ceticismo; o segundo reduz o saber às circunstâncias históricas exteriores ao conhecimento e só pode chegar ao relativismo. A fundação da filosofia como ciência rigorosa põe o fundamento do saber na consciência transcendental como poder universal de doação originária do sentido ou a pura atividade constituinte do mundo como significação.

Se a primeira nota de trabalho de *Le visible et l'invisible* recoloca a questão do “estado de não filosofia” e afirma que a “crise nunca foi tão radical” é porque a solução proposta por Husserl não pode ser integralmente aceita.

É assim que, já no Prólogo da *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty apresentava a fenomenologia husserliana como projeto de uma filosofia radical e examinava os conceitos husserlianos — intencionalidade, descrição, redução e constituição — em duas direções. De um lado, retomava as linhas gerais do projeto de Husserl e, de outro, discutia seus principais fracassos: a intencionalidade enraizava a consciência, em lugar de separá-la do mundo; a redução eidética, “pensamento sem contaminação, sem mistura do fato e da essência” (HUSSERL 1950, p.25), tentativa para captar as essências para além da “tese natural do mundo”, descobria a faticidade irreduzível que funda o possível sobre o real; a constituição mergulhava num solo de postulados que desvendam tudo quanto não constituímos. A impossibilidade da intencionalidade pura e da redução completa era, portanto, impossibilidade da constituição transcendental. É esta que, em “Le philosophe et son ombre”, surge, finalmente, como impostura filosófica.

Na primeira parte desse ensaio, Merleau-Ponty nos coloca perante 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 infraestrutura secreta e selvagem onde nascem nossas teses não pode ser produzida pelos atos da consciência absoluta. Essa primeira parte termina com a declaração de 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 cami-

nho nesse entre-dois. Na parte final do ensaio, estamos diante da 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 dificulosamente por nossa experiência. Donde a afirmação de que o projeto de Husserl como projeto de posse intelectual do mundo é insensato e que o próprio filósofo disso soubera quando falara na simultaneidade do real – Natureza, animais, espíritos. Em outras palavras, visando à imanência da consciência transcendental, a redução e a constituição redescobriram a transcendência porque, entre ambas, o sensível *se* descobre como ser à distância, fulguração, aqui e agora, das lembranças e promessas de outras experiências.

Na retomada da fenomenologia (ou a retomada do entre-dois, no qual transcendência e imanência não se opõem, mas se exigem reciprocamente) e na crítica à insensatez do projeto husserliano se desenha o projeto filosófico de Merleau-Ponty como exigência de passagem da constituição à instituição, explicitado em seu curso de 1954-55, no Collège de France, denominado *L'institution*:

Procura-se aqui, com a noção de instituição, um remédio para as dificuldades da filosofia da consciência.

## II.

É inegável o papel das *Meditações Cartesianas* na elaboração da crítica de Merleau-Ponty à filosofia da consciência, ou seja, o lugar dado a Descartes pelo criador da fenomenologia transcendental:

Descartes inaugura um tipo novo de filosofia. Com ele, a filosofia muda totalmente de tom e passa radicalmente do objetivismo ingênuo ao subjetivismo transcendental, subjetivismo que, a despeito dos ensaios incessantemente renovados, sempre insuficientes, parece tender, no entanto, para uma forma definitiva. Essa tendência constante não teria um sentido eterno? Não implicaria numa tarefa eminente a nós imposta pela própria história e para a qual seríamos chamados a colaborar? (...) Em nossos dias, a nostalgia de uma filosofia viva conduz

a muitos renascimentos. Perguntamos: o único renascimento verdadeiramente fértil não consistiria em ressuscitar as *Meditações* cartesianas, não certamente para adotá-las de ponta a ponta, mas para desvelar, antes de tudo, o significado profundo de um retorno radical ao *ego cogito* puro e fazer reviver, em seguida, os valores eternos que dele jorram? Foi pelo menos o caminho que conduziu à fenomenologia transcendental. (HUSSERL 1953, pp.4-5)<sup>1</sup>.

Ora, para Merleau-Ponty, trata-se, ao contrário, de considerar o que poderia resultar de um “retorno radical ao *ego cogito puro*”.

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 1945, p. 231).

Desprender-se dessa tradição é abandonar a cisão entre *res extensa* (pura exterioridade das coisas corpóreas como composição de *partes extra partes*) e *res cogitans* (presença total da consciência a si mesma como pura interioridade) ou entre o ser como coisa empírica e como idéia, cisão que o criticismo julgara resolver com a distinção entre a coisa espaço-temporal posta pela sensibilidade e o conceito como síntese intelectual posta pelo entendimento. Trata-se, sobretudo, de renunciar ao último avatar dessas cisões, qual seja, a entre faticidade inacabada e essência completamente determinada, posto pela fenomenologia transcendental.

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 a relação entre a consciência e o corpo à distância da tradição cartesiana e kantiana; e, de outro, a uma fenomenologia da percepção, que desvenda o corpo próprio como corpo

cognoscente, sexuado, falante e reflexivo, dotado de interioridade, 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”, entrelaço e quiasma dos corpos e da dimensão 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. Com isso se consuma a ruptura com o Husserl da *Krisis*, que buscara exatamente o oposto, isto é, a fundação da natureza pela cultura ou pelo espírito, fundação que teria sido a marca distintiva da “humanidade européia”.

Podemos, assim, apreciar 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 1960, p.218).

Em contrapartida, numa das últimas notas de seus cursos sobre a natureza, Merleau-Ponty 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 apenas 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 encontrem 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 1994, p.371).

Seguir o desenvolvimento modernos da noção de natureza, penetrar no “labirinto da filosofia primeira” para descobrir “no próprio ser uma falta de prumo ou um movimento” significa que o combate ao naturalismo não terá sucesso com a vitória do idealismo transcendental e que a ontologia nova recusa as filosofias que concebem o ser como ser posto.

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 *La structure du comportement*, graças à idéia da estrutura como diferenciante e unificante pode conceber o movimento de passagem da ordem física à vital e desta à humana ou simbólica, preparando a aproximação entre natureza e cultura, realizada nos cursos do Collège de France sobre a natureza; por seu turno, os capítulos finais da *Phénoménologie de la perception* 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, de sorte que o tempo não é sequência de protensões e retenções, mas diferença de si consigo ou inquietação, e a liberdade, poder para transcender o dado, cuja necessidade não impede a contingência da significação que lhe será trazida pela práxis. Em outras palavras, aquilo que essas duas primeiras obras chamam de mundo, os cursos do Collège de France chamam de natureza. Falta de prumo e movimento: como natureza, o mundo é profundo e nosso contacto com ele, ambíguo, pois passamos da superfície ao seu interior porque é ele próprio que se oferece com imensas dimensões 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 -- ou o ser posto --, 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 2003, 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. Passagem de uma filosofia da posição para uma filosofia da gênese, a nova ontologia traz, juntamente com a imbricação e a reversibilidade entre natureza e temporalidade, uma nova concepção da historicidade, que será proposta justamente pela noção de instituição.

## III.

Desde *La Structure du Comportement* e da *Phénoménologie de la Perception*, a crítica do empirismo e do idealismo, do mecanicismo naturalista 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 impossíveis a redução transcendental e a constituição transcendental como atos 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 “aparição do ser para a consciência” sem, contudo, à maneira do idealismo transcendental, considerá-la um ato centrífugo de signifi-

ção 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 1960c, 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 aparecer como conscientes, Merleau-Ponty 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 e à crítica do kantismo preponderante na filosofia francesa, 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 situação pré-reflexiva originária.

A Introdução da *Phénomélogie 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.

Isto 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 irreduzível<sup>2</sup>. 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, é “lançamento de uma potência indivisa num termo que lhe é presente”, diferenciação de si consigo, o tempo não é linha, mas campo de presença e ausência. A transcendência inscrita no coração da subjetividade leva, por fim, à descrição da liberdade. Esta, muito mais do que situada, é descrita como *encarnada*, poder para transcendermos a situação de fato, que não escolhemos e onde estamos enraizados, dando-lhe um sentido novo que a transformará; é práxis, que transforma o necessário em contingente e dá à contingência a força da necessidade.

A transcendência – núcleo da fenomenologia da percepção – põe em questão a consciência transcendental. Por isso, retomemos, brevemente, alguns momentos de “Le Philosophe et son Ombre” como acabamento da crítica à constituição transcendental.

Nas *Idéias II*, escreve Merleau-Ponty, Husserl considerara problemática a passagem do “objetivo” ao “subjetivo”, pois o Eu teórico puro que visa às 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, 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-teorética” como solo irreduzível das “camadas teoréticas” 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, assim, 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 quando esta é esquecida como inerência ao mundo, em virtude de sua própria capacidade para se esquecer de si mesma. A constituição, esquecimento da inerência ao mundo, desemboca em círculos, pois cada camada, no ponto onde se constitui, retoma as precedentes e invade as seguintes, é anterior e posterior a si mesma. Em outras palavras, a constituição não tem começo nem fim e não pode igualar pela reflexão nossa atitude natural, pois esta 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 autopoisição radical depende a possibilidade da constituição 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 fenome-

nologia 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:

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 1960, p.227).

Donde o lugar dado, em *Le visible et l'invisible*, à crítica à concepção husserliana da intuição de essência, que poderíamos designar como a última figura do desejo da determinação completa ou de “um mundo bem comportado” inaugurado pela filosofia clássica:

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 1964, 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 *epoché* 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 a 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 nem à experiência nem à essência.

Para desfazer a dicotomia é preciso desfazer duas abstrações gêmeas, a dos fatos e a das essências. Não há fatos e sim 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. As coisas não são objeto de contemplação de um espectador cujo olhar varreria totalmente o cenário, cujo pensamento alcançaria os bastidores e cujo discurs-

so 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”. Não há puras essências, pois, 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.

Ao desfazer essas abstrações, Merleau-Ponty desfaz a oposição, nuclear no pensamento husserliano, entre faticidade e essência ou entre experiência e idéia e com isso nos encaminha para o interior do que chama de *mundo operante* onde a essência não é *eidos* ou noema, não é produto de operações intelectuais desligadas de nossa pertença ao mundo, não é correlato de nossos atos e posições, não é tese, mas relação e articulação entre pensamento e mundo. A idéia, emigração do sensível para um corpo mais tênue e diáfano, não é um duplo positivo e inteligível ou uma outra ordem de realidade, mas o invisível *deste* mundo. É um “afastamento definido” situado pouco além dos *visibilia*, ou “nervura comum do significante e do significado, aderência e reversibilidade de um no outro”. A experiência, portanto, longe de ser imediateza e exterioridade, possui interior. Em contrapartida, a essência, longe de ser síntese acabada e pura interioridade, abre-se para o exterior e para o tempo. Mundo operante: eis o primeiro nome da instituição.

#### IV.

Há uma noção que, desde a primeira obra de Merleau-Ponty prefigura e prepara a de instituição: a noção de estrutura, tomada inicialmente da *Gestalttheorie* e, a seguir, da linguística saussuriana e da antropologia social de Lévi-Strauss, e proposta como um caminho afasta a filosofia do dilema entre consciência e coisa:

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 1960, 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 1964, p.193)<sup>3</sup>. 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 *função simbólica*, 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 porque, ao desprendê-lo da metafísica do dualismo substancial e da oposições entre o em-si e o para-si, nos permite alcançá-lo como *ser de indivisão* do qual estruturas qualitativamente distintas são *dimensões*. 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 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, apoiadas 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 imanente de auto-distribuição de suas dimensões – ela é um *advento*; por outro lado, uma estrutura é *pregnante*, grávida ou fecunda, ou seja, possui um princípio interno de transformação, “fecundidade, poder de eclosão, produtividade”, que traz nela mesma o princípio de seu devir – ela é um *acontecimento*. 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 estru-

tura 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 1960, pp.164-165).

A passagem do conceito husserliano de região à noção merleau-pontyana de dimensão como pluralidade ontológica vertical e diferenciadora, a estrutura como matriz simbólica que engendra, unifica e diferencia a multiplicidade de dimensões e a temporalidade estrutural como fecundidade ou produtividade auto-regulada e aberta preparam a chegada de Merleau-Ponty à noção de instituição, da qual o filósofo enfatiza, exatamente, a pluralidade unificada e diferenciada de dimensões, o caráter simbólico e a produtividade ou 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 2003, p.89).

## V.

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 2003, p.124).

E, numa das aulas, diz Merleau-Ponty:

Instituição significa, pois, estabelecimento em uma experiência de dimensões (...) com relação às quais toda uma série de experiências terão sentido, farão uma seqüência, uma história (MERLEAU-PONTY 2003, p .38).

Instituição é a experiência de um encadeamento de dimensões duradouras que pedem umas as outras numa seqüência dotada de sentido ou numa história na qual as dimensões que se sedimentam, isto é, estão instituídas, não são resíduo nem sobrevivência, mas pregnância, fecundidade, abertura de uma posteridade ou, como lemos numa nota do curso, “uma transtemporalidade” em que acontecimentos suscitam por si mesmos novos adventos.

A instituição é o que torna possível uma série de acontecimentos, uma história: acontecimentalidade de princípio” (MERLEAU-PONTY 2003, p .44).

A instituição é *experiência*, portanto, no dizer de *Le visible et l'invisible*, a identidade do sair de si e do entrar em si, aquilo que nos abre para o que não é nós. Por isso, nela “os acontecimentos depositam um sentido em mim” (MERLEAU-PONTY 2003, p.124). Por ser experiência, a instituição não pode ser constituição – “o instituído tem sentido sem mim; o constituído não tem sentido senão por mim e para mim neste instante” (MERLEAU-PONTY 2003, p .37).

A instituição é experiência de *dimensões*, portanto, no dizer de *Le visible et l'invisible*, diferenciação ontológica do ser indiviso. Por isso, é multiplicidade de acontecimentos, abarcando a natureza, a vida, a animalidade, a vida pessoal privada, as obras de arte e de pensamento, a sociabilidade, a política, a vida pública, “matrizes que abrem um campo histórico que tem unidade”. Por ser pluralidade diferenciada de dimensões, ela não se oferece segundo o modelo da expressão, que fora um dos recursos de

Merleau-Ponty para, no interior da fenomenologia, se distanciar da constituição transcendental e pensar as relações entre fato e idéia, corpo e consciência, sensível e inteligível, economia e sociedade. As dimensões não são expressivas entre si e sim são acontecimentos de uma matriz simbólica comum:

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 2003, p .45).

Compreendemos, então, porque, 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”.

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 relança-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 2003, p .123).

Que sucederá, porém, se o sujeito, em vez de constituinte, for instituinte? Antes de mais nada, compreenderemos que ele não é instantâneo, mas tem um começo, porém o que começou não é algo longínquo situado no passado nem é atual como uma lembrança assumida, mas é *o campo de seu devir*. O sujeito instituinte-instituído é “aquele que põe em marcha uma atividade, um acontecimento (...) que abre um porvir. O sujeito é aquilo a quem as ordens de acontecimentos podem advir” (MERLEAU-PONTY 2003, p .35).

Por essas vias, descobrindo o sujeito do campo de presença e sua relação com o mundo, com outrem, com o fazer, cercamos o conteúdo filosófico da noção de instituição. (MERLEAU-PONTY 2003, p .37).

Campo de presença, relação com o mundo, com o outro e com o fazer, *a instituição é o sujeito filosófico*.

Isso significa, portanto, que ela abrange a natureza e a cultura, de sorte que a oposição entre exterioridade e interioridade ou entre o em-si e o para-si está desfeita – “com a noção de instituição como exterior-interior, propomos justamente como sair da solidão filosófica”. Simultaneamente, como consequência, ela modifica a relação com o mundo, que deixa de se apresentar sob o modo dos dados imediatos para surgir como abertura, perspectiva, configuração. Como campo de presença e matriz simbólica de temporalidades múltiplas, a instituição nos ensina que a natureza é historicidade imanente e a cultura, diferença temporal. 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.

O tempo originário não é nem decadência (atraso com relação a si mesmo) nem antecipação (avanço com relação a si mesmo), mas ele está na hora, ele é na hora em que é. (MERLEAU-PONTY 2003, p. 36).

A instituição como temporalidade aberta já se encontrava a caminho quando, em “Le langage indirect et les voix du silence”, Merleau-Ponty escreveu:

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 1960b, p .52).

A instituição não é coisa nem idéia, não é um conceito, é uma ação, um acontecimento, uma práxis – sob esta perspectiva, ela oferece uma senti-

do 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 porvir”. A instituição, como nascimento, é ato iniciante ou gênese, cuja peculiaridade é ser uma gênese continuada cuja seqüência não está pré-determinada.

A noção de instituição é a única que pode exprimir filosoficamente o sentido da obra de arte e da obra de pensamento como gênese e retomada, abertura de um porvir, puro acontecimento:

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 2003, 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 instituído que lhe é dado no ponto de partida – o percebido e outras obras de arte, a linguagem estabelecida e as obras literárias, científicas e filosóficas. Essas operações do artista e do pensador são “afastamento com relação a uma norma de sentido” instituída, *são a diferença*. Esse sentido por afastamento e diferença, por deformação e decentramento, “é o próprio da instituição” (MERLEAU-PONTY 2003, p. 41).

O ponto de partida do artista, do escritor, do pensador “é um vazio” no núcleo do instituído, 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.

Graças à instituição compreendemos, enfim, por que a história das obras de arte e de pensamento não é uma história empírica de eventos, nem uma história racional-espiritual de desenvolvimento ou progresso linear, mas 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 eventos. O evento 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 1965, p. 104). A regra de ação, e única regra, para o artista, o escritor, o filósofo e o político não é que sua ação seja eficaz, e sim que seja fecunda, matriz e matricial. Instituição.

<sup>1</sup> Podemos observar, assim, porque Husserl fala da fenomenologia transcendental como neo-cartesianismo, uma vez que o projeto husserliano da filosofia como ciência rigorosa, é, como

o cartesiano, um projeto de fundação e fundamentação da filosofia (em Husserl, para liberá-la do psicologismo) e das ciências (em Husserl, para liberá-las do empirismo positivista ou do objetivismo).

<sup>2</sup> Em outras palavras, trata-se aqui de assumir o que dissera Husserl nas *Idéias I* ao se referir ao cogito cartesiano como ainda imerso na atitude natural e, portanto, carregando um irrefletido – “se tal é minha consciência, nós estamos diante de um cogito de natureza viva, que de seu lado é irrefletido” –, porém, justamente, para afirmar que a presença constante do mundo é anterior a qualquer reflexão e não pode ser dada pela consciência constituinte.

<sup>3</sup> 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”, in “Titres et travaux. Projet d’enseignement”, (MERLEAU-PONTY 2000, p.25).

## Referências bibliográficas

HUSSERL. 1950. *Idées directrices pour une phénoménologie. Tome I*. Paris : Gallimard.

\_\_\_\_\_. 1953. *Méditations cartésiennes*. Paris : Vrin.

\_\_\_\_\_. 1976. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Paris : Gallimard.

MERLEAU-PONTY, M. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.

\_\_\_\_\_. 1960. *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris : Gallimard.

\_\_\_\_\_. 1960b. *Signes*. Paris : Gallimard.

\_\_\_\_\_. 1960c. *La structure du comportement*. Paris: PUF.

\_\_\_\_\_. 1964. *Le visible et l’invisible*. Paris : Gallimard.

\_\_\_\_\_. 1965. *L’Oeil et l’esprit*. Paris : Gallimard.

\_\_\_\_\_. 1994. *La nature. Notes. Cours de Collège de France*. Paris : Seuil.

\_\_\_\_\_. 2000. *Parcours deux*. Lagrasse : Verdier.

\_\_\_\_\_. 2003. *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris : Belin.