

Pensar e viver para além das categorias do real e do irreal: Merleau-Ponty e o imaginário operante

Annabelle Dufourcq

dufourcq@uoregon.edu

Pós-doutoranda Faculté des Humanités, Université Charles de Prague, Praga, Tchecoslováquia

resumo A dimensão de violência e radicalidade no pensamento de Merleau-Ponty, com suas implicações desestabilizadoras, é frequentemente perdida. A “carne”, em Merleau-Ponty, não é pacífica. É um Ser explosivo e aberto, a partir do qual “consciência de si”, “real” e “verdade”, no sentido clássico, são impossíveis. O artigo pretende demonstrar que Merleau-Ponty cinde a distinção clássica entre real e irreal, engendrando uma profunda reorganização do campo do conhecimento e da ética, e tornando possível, de certo modo, uma fusão entre eles. Se o Ser é incompleto e aberto a interpretações, logo, não há verdades a serem conhecidas, temos apenas imagens do mundo e, correlativamente, imagens funcionam melhor para revelar a direção a que aponta o sentido em que se forma o mundo do que o assim chamando conhecimento absoluto. Assim, aceitar a dimensão criativa da interpretação tal como requerida pelo próprio mundo permite entender que não se pode entender o mundo sem agir e agir é ajustar o equilíbrio entre, por um lado, a atenção paciente devida ao sentido nascente nas situações e, por outro lado, à forma rigorosa dos elementos dados do sentido que são “neles mesmos” sempre dispersos e ambíguos.

palavras-chave Real; irreal; imaginário; verdade; ética; política

“A filosofia não é um hospital.
Se as pessoas têm vertigem e
querem remédios contra a vertigem,
eu não os impeço, mas digo:
são medicamentos”

(MERLEAU-PONTY 2000, p.366)

Recebido em 20 de dezembro de 2011. Aceito em 14 de fevereiro de 2012.

Traduzido por Alexandre de Oliveira Torres Carrasco.

doispontos, Curitiba, São Carlos, vol. 9, n. 1, p.227-249, abril, 2012

A filosofia de Merleau-Ponty encontra um de seus motivos fundamentais nos saltos violentos e nos traumatismos da crise da racionalidade. Merleau-Ponty assinala que este movimento de desencantamento e de dúvida profunda, à margem do niilismo, surge – ou ressurge, pois sempre perseguiu a filosofia ocidental – no século XIX com Schopenhauer (MERLEAU-PONTY 1996, p.164). Torna-se cada vez mais manifesto, no início do século XX, que os quadros teóricos e práticos ideais estão, senão destruídos, ao menos fortemente abalados e que poderemos, talvez, apenas os restabelecer depois de consentir afrontar a existência em sua dimensão de inacabamento, de obscuridade e de violência intrínseca. É com uma radicalidade extrema que Merleau-Ponty realiza essa imersão dissolvente nas profundezas caóticas da existência. Pode-se descrever o programa de sua filosofia como implosão de normas positivas, destruição da ilusão de dominação de um mundo ordenado que se exhibe diante de nossos olhos com a distante tranquilidade das paisagens representadas na arte clássica do Renascimento, e volta a um ser explosivo, a uma proximidade entre mim e as coisas que coloca à prova dramaticamente meu equilíbrio e minhas certezas, até minha possibilidade de ter certezas, de aceder a uma verdade. A reflexão merleau-pontyana sobre o imaginário parece-nos de um grande interesse nesse quadro, precisamente porque ela não se reduz, de modo algum, à análise de um campo particular de nossa vida psíquica. Sua função e seu alcance são muito mais profundos já que ela nos conduz a desfazer ou, em todo caso, a subverter, uma das distinções positivas últimas: a oposição entre real e imaginário. Nossa intenção, nesse artigo, será nos interrogar sobre a aposta exata de um tal empreendimento de desestabilização radical. Trata-se de exigir lucidez a uma filosofia que doravante aceitará uma irreduzível dimensão de confusão, de erro, de alienação e de culpa? A citação colocada a testa desse artigo parece o afirmar. Merleau-Ponty mostra a mesma aspereza em “Em toda e nenhuma parte”: “Uma filosofia concreta não é uma filosofia feliz” (MERLEAU-PONTY 1960, p.198). A comparação com o estoicismo, uma das morais antigas mais operantes, é, desse ponto de vista, rica em ensinamentos: a descrição de um homem inteiramente redutível a sua vontade racional, a sua hegemonia, é certamente inexata, mas institui um movimento de escultura de si de que cada um pode experimentar os reais benefícios. É necessário

daí deduzir que, destruindo as ilusões idealistas, Merleau-Ponty renuncia a cuidar do “eksistente” sempre dolorosamente fora de si? O papel chave desempenhado pelo imaginário nessa filosofia permite ver se desenhar uma dimensão ética, de fato, indissociável do descobrimento lúcido dos horrores da existência. Certamente não será uma ética em qualquer sentido já conhecido: nenhum imperativo, nenhuma regra, nenhuma autenticidade¹ pode ser definida. Não se pode procurar entrar em acordo com um em si ou uma natureza que Merleau-Ponty justamente mostra que são roídos pela alteridade e pela distância de si. Entrementes, na ausência de norma positiva e de verdade correspondência, conhecer e inventar, contemplar e agir cessam de se opor. Se o ser “é”, para além da distinção entre o real e o imaginário, uma inesgotável abundância onírica, anônima e ambígua, enquanto descoberta sua, seguramente dolorosa, frustrante e que desestabiliza, é indissociável de uma inspiração que se toma em nós e nos sugere mil pistas de interpretação de um sentido nascente, ao mesmo tempo em que nos deixa livres e criadores na invenção dessas interpretações. Um Ser inacabado e sonhador não poderia nos oferecer um solo qualquer. Mas a vertigem não é apresentada por Merleau-Ponty como paralisante, ao contrário, é sua inacreditável fecundidade que se revela. Isto é simultaneamente teórico e prático, mostraremos que um não vai sem o outro.

Ser e imaginário

O primeiro projeto de Merleau-Ponty é o de elaborar uma fenomenologia da *percepção*. Porque a percepção não é redutível a uma operação intelectual, porque os quadros de uma análise objetivista e científica se revelam incapazes de a conter mas também porque ela é um vivido intuitivo fundamental no seio do qual se enraízam todos os outros vividos (“toda consciência é consciência perceptiva” (MERLEAU-PONTY 1989, p.42)), ela é o ponto de enraizamento privilegiado da fenomenologia, ela é o primeiro sujeito. É nela que as estruturas de nossa consciência e, mais profundamente, da abertura para o mundo, se ligam. Assim, compreender a percepção é também descobrir qual ser da promiscuidade, do entrelaçamento pode, sozinho, tornar possível todo ser.

Poder-se-ia pensar, seguindo uma distinção clássica, que essa filosofia do primado da percepção não pode ser a do primado do imaginário. Isso seria desconhecer a redefinição profunda da percepção a que se compromete o projeto fenomenológico próprio a Merleau-Ponty; redefinição que toca indissolivelmente o imaginário e chega ao conceito completamente insólito de “textura imaginária do real” (MERLEAU-PONTY 1961, p.24).

A percepção encarna e torna manifesta uma relação entre o mundo e o eu (*moi*) impensável segundo a distinção clara entre sujeito e objeto porque lhe é impossível circunscrever *um* ou outro. A partir de uma abertura primeira e de um fluxo *sensível* (esse termo ambíguo que tem o mérito de apresentar como uno o que a análise distinguirá na sequência como “sentiente” e “sentido”), sujeito e objeto começam a se esboçar sem nunca se destacar completamente. A coisa percebida é, por exemplo, amarela, ácida e deformada. Mais precisamente: Merleau-Ponty mostrou como as “diferentes” sensações fazem irresistivelmente eco umas as outras, eu “saboreio” o acre do limão na acidez de sua cor. Essas qualidades sensíveis manifestam, de fato, tanto o ser do limão quanto aquele de um corpo percebendo, mãos, olhos, pupilas, etc. A acidez está, a princípio, em uma inextricável confusão, a coisa e eu (*moi*). Certamente eu atribuo a acidez ao limão e a percepção se focaliza em objetos que ela segue espontaneamente, o mais frequentemente “fora de mim”, em um lugar objetivo no seio do mundo e ao lados de outros objetos. Mas o que interessa a Merleau-Ponty é justamente tudo o que, subterraneamente na percepção, dissolve a clareza dessa repartição (MERLEAU-PONTY 2002, p.11). “Que eu perceba um cascalho, eu não tenho expressamente consciência de apenas o conhecer pelos olhos, de não ter dele senão certos aspectos perceptivos e, no entanto, essa análise, se eu a faço, eu não me surpreendo. Sei surdamente que a percepção global atravessa e utiliza meu olhar, o cascalho me aparece em plena luz nas trevas borradas do órgão de meu corpo. Eu descubro fissuras possíveis no bloco sólido da coisa, por pouco que eu tenha a fantasia de fechar um olho ou de pensar na perspectiva. É disso que se pode dizer que a coisa se constitui em um fluxo de aparências subjetivas” (MERLEAU-PONTY 1945, p.376)². Desde suas primeira obras, Merleau-Ponty se dispõe a desmontar a ilusão da percepção dos objetos em si por um “observador absoluto”

(MERLEAU-PONTY 2002, p.16). Se o sujeito e o objeto repousam neles mesmos, seu encontro seria incompreensível. O que é necessário substituir a esse dualismo?

“É necessário que as crianças tenham, de algum modo, razão contra Piaget e que os pensamentos bárbaros da primeira idade [infância] permaneçam como uma aquisição indispensável sob os da idade adulta, caso deva haver para o adulto um mundo único e intersubjetivo” (MERLEAU-PONTY 1945, p.408). O sincretismo infantil – a apreensão animista das coisas, dos lugares e dos momentos uns nos outros, assim com um “eu” animando surdamente toda “coisa” – é *principalmente* primeiro. Não é uma fase psicológica acidental dotada de uma anterioridade simplesmente cronológica. Mas esse sincretismo não é certamente uma unidade rasa, plana e uma continuidade indiferenciada. A percepção descobre um fluxo sensível anterior à distinção entre sujeito e objeto, mas trata-se de um fluxo expressivo e esboçando uma diversidade indefinida de qualidades, de coisas e de sujeitos. Por que não haveria inicialmente um único mundo, um todo no seio do qual as partes pudessem, em seguida, destacar-se? De fato, “sentiente”, sentido e mundo são essencialmente correlativos. Não haveria mundo sem uma diversidade de seres. A possibilidade de um puro ser, massivo e indiferenciado, não está rigorosamente a nosso alcance pois esta hipótese se formula no seio de um pensamento, logo, em um ser sempre já diferenciado. O sincretismo original é, pois, um fluxo diacrítico. O sensível atual possui dois aspectos que são o avesso e o direito de uma medalha, mas que poderão, em um segundo momento, serem caricaturalmente hipostasiados em sujeito em si e objeto em si. Do lado do (futuro) do sujeito, experimenta-se um certo (eu) posso, uma capacidade de centrar o ponto de vista, de fazer variar as perspectivas as (se) deslocando, jogando entre um segundo e primeiro planos, etc. Do lado dos (futuros) objetos, exprimem-se o esboço insistente de certas linhas melódicas que vão constituir o estilo desses polos diferenciados que serão as coisas: o ácido ecoa no amarelo, este amarelo a um outro e à cor da areia ou daquele plantação de trigo, etc.

Desde então, a coisa não pode se *reduzir* ao sensível atual que é, ao mesmo tempo, em seu avesso, o esboço de um *outro* ser: meu corpo. Uma distância que exacerba o desejo se abre no seio do sensível bifronte entre esse gosto ácido e *minha* capacidade de sentir outros sabores (logo objeti-

vada em meus órgãos do gosto), entre mim e o limão que também é esse amarelo visto e essa outra sensação ácida experimentada ontem, essa superfície rugosa que eu tocara mais tarde. Mas a coisa, se ela aparece como não sendo redutível a *este* sensível, nem a tal ou qual outro, cada um sendo sempre ambíguo e entre-mesclado à aparição de outros sujeitos e objetos, não está, porquanto, em *nenhuma* parte, realizada em si, fora do fluxo dos sensíveis. Se o fosse, ela seria apreensível por uma consciência absoluta, mas cessaria tão logo de ser transcendente e, por conseguinte, de poder aparecer. Essa hipótese desmancha-se como contraditória. A coisa se esboça, pois, em um horizonte de aparições sem nunca se destacar da própria aparição.

Essa fenomenologia da percepção desvela, pois, a estrutura essencialmente evasiva da própria percepção. A distinção clássica, ainda adotada por Sartre, entre presença do percebido e ausência do imaginado, entre a resistência do percebido e a maleabilidade de um imaginário definido como puramente subjetivo não tem mais lugar. “A coisa percebida não é uma unidade ideal possuída pela inteligência, como, por exemplo, uma noção geométrica. É uma totalidade *aberta* ao horizonte de um número *indefinido* de vistas perspectivas que se recobrem segundo certo estilo” (MERLEAU-PONTY 1989, p.49; nós sublinhamos). Desde então, a coisa *não é*, ela não se define essencialmente por sua realidade, ela é um fantasma, é uma questão no horizonte de um sensível atual, ele mesmo fugidio e múltiplo. “A transcendência das distâncias ganha meu presente e introduz uma suspeita de *irrealidade* até nas experiências com as quais eu creio coincidir.” (MERLEAU-PONTY 1945, p.382; nós sublinhamos). “O retorno à experiência perceptiva, se essa reforma é conseqüente e radical, condena todas as formas de realismo” (MERLEAU-PONTY 1945, p.58). Os contornos e as características próprias da coisa, de uma parte, e de meu corpo, de outra parte, são frouxos e, além disso, sujeitos a interpretação. Com efeito, a diversidade dos esboços em que aparece um objeto é sempre um conjunto contingente, outros esboços são possíveis e, já que todos os outros são particulares e redutores, a feição a vir da coisa é flutuante e oscila entre uma multidão de possibilidades. Pode-se, então, visá-la acentuando tal ou qual linha de sentido. Além disso, a coisa aparece pelo avesso de meu corpo e este reconhece como sua a capacidade de variar os pontos de vista na exploração do mundo. Eu posso jogar com o

foco de meu olhar, com a pressão de minha mão, com a ordem de encadeamento de meus gestos e deslocamentos, etc. Merleau-Ponty mostra, assim, de quais múltiplos modos é possível interpretar um espaço essencialmente polimorfo (MERLEAU-PONTY 1995, p.144 e p.369; MERLEAU-PONTY 2001, p.216, 516, 544 e ss.).

Tais são, pois, os dois motivos fundamentais que justificam a introdução da noção de *textura imaginária do real*: a percepção desvela que nenhum ser é uma realidade em si e que um processo aberto de invenção e interpretação traça, em um jogo interminável, os contornos das coisas e dos sujeitos. É necessário, seguramente, lidar com esse conceito com precaução: o objeto não é certamente um puro ausente nem um fantasma que eu projeto. Ele também não é constituído de perfis presentes e parciais completados pela projeção de perfis imaginados (MERLEAU-PONTY 1989, p.44). Os esboços atuais fazem eles mesmos signos para outros esboços e esta é uma condição necessária para que haja percepção de um objeto transcendente; sem isso eu não estaria em “relação” imediata senão com a familiaridade perfeita de pensamentos absolutamente transparentes e não viveria nenhuma experiência. Mas é justamente porque a alusão a outros esboços e a outros objetos e sujeitos não presentes é como que sonhada pelo próprio fluxo sensível anônimo que Merleau-Ponty pode falar de uma dimensão imaginária do real. “É necessário enfim admitir um tipo de verdade das descrições ingênuas da percepção: “eidola” ou *simulacra* etc., a coisa dando ela mesma perspectivas” (MERLEAU-PONTY 1964, p.262). A “pregnância do invisível no visível” é “carne do imaginário (visibilidade iminente)” (MERLEAU-PONTY 1996, p.173)³. Assim, as representações artísticas de uma realidade não fazem menos parte de seu ser que as aparências perceptivas ou as qualidades ditas primeiras (MERLEAU-PONTY 1961, p.35). O mundo deve bem ser, de uma certa maneira, “já pintura” (MERLEAU-PONTY 1969, p.97). As coisas “chamariam a metamorfose que nós lhes impomos” (MERLEAU-PONTY 1969, p.98). O imaginário cessa, pois, de ser o outro do real, ele é sua face oculta e mesmo sua raiz e seiva. De fato, é necessário entender essa expressão em um sentido dinâmico e subversivo: segundo sua acepção clássica, *real* e *imaginário* se opõem e tornam a noção de “textura imaginária do real” absurda. Ela leva, por consequência, a uma redefinição dos termos que a compõem no sentido

de uma abolição do dualismo. Trata-se de um único e mesmo ser que toma o nome de *imaginário* se o focalizamos em sua maleabilidade, em seus horizontes abertos, e o nome *realidade* se o focalizamos em objetos e sujeitos que tendem a cristalizar-se como polos delimitados e fixos: sua hipóstase é caricatural, mas a fixação superficial dos seres aparentemente objetivos é inevitável. Sem ela, um fluxo amorfo tomaria o lugar da aparição de um mundo. Resta que, nesse ser multidimensional, a dimensão da realidade é uma superfície enquanto que a dimensão imaginária é original. Precisemos que o imaginário é certamente uma solicitação permanente de minha imaginação, mas que ele é inicialmente um campo de significações anterior a mim e de que sou tantos os encantos como as fases de obscurecimento. O imaginário é anônimo e é um princípio que inspira e engendra essa faculdade subjetiva que é a imaginação, antes de ser dele o produto arbitrário e vazio. A dimensão imaginária ou, se se quiser, mítica⁴ do “real”, mais rigorosamente, do existente ou dos fenômenos⁵, é, pois, sua textura permanente e não apenas suas metamorfoses eventuais aditadas pela fantasia dos sujeitos a seus momentos perdidos.

A passagem, de fato, continua no sentido de um aprofundamento do primado da percepção àquele do imaginário toma sua expressão mais enfática no percurso ontológico do último Merleau-Ponty. Apenas um princípio não-positivo pode tornar possíveis os seres. O Ser não poderia ser um assento massivo, um Em-si. Ele não pode mais consistir em um espírito onisciente, uma Razão englobando tudo em um sistema transparente. A tradição considerou frequentemente as aparências e as fantasias como não-ser ou menor-ser, supondo um Ser que não pudesse consistir senão em uma plenitude sem falha: ora, esse ser tornaria absolutamente impossível tais fenômenos. Aparências, ilusões e fantasias não são nada, eles *são*, ainda que de algum modo, e essa afirmação engaja uma redefinição não positivista do ser. “As aparências são o canon do que podemos entender por ‘ser’, e desse ponto de vista, é o ser em si que figura como fantasma inapreensível” (MERLEAU-PONTY 1995, p.371). “Toda origem é um mito” (MERLEAU-PONTY 1996, p.127). Desde então a descoberta de uma dimensão imaginária do real tem um alcance diretamente ontológico e o registro lexical do imaginário é, numerosas vezes, retomado por Merleau-Ponty para definir o Ser: “ser de latência” (MERLEAU-

PONTY 1964, p.179), “presentificação de uma ausência” (MERLEAU-PONTY 1964, p.179), “o Ser que está em torno [da consciência] de preferência a estar diante dela, é um *Ser onírico, por definição oculto*” (MERLEAU-PONTY 2000, p.281)⁶. O Ser merleau-pontyano tem a evanescência, a característica inassinalável do imaginário, mas igualmente sua fecundidade e seu liame indefectível com uma profusão indefinida de novas imagens. O Ser é essa ubiquidade primeira que faz a ambiguidade do fluxo sensível e sua difração em esboços, em sujeitos e objetos sempre entremeados, simultaneamente em si e fora de si. Enquanto afastamento e desaceleração, criação incessante e em parte imprevisível, ele é inapreensível, mas é, igualmente, o que brilha e aflora em cada percepção, *particularmente quando essa última é reconhecida não como “realidade” mas como imagem*, isto é, como cristalização temporária e destinada a deformar-se, a dissolver-se, a reformar-se, a ser modelada pelas interpretações, etc. “Toda ontologia é um tipo de imaginação, toda imaginação é uma ontologia. Há uma imaginação que não é de modo algum nadificação (posição de um irreal como irreal), – que é cristalização do ser”⁷.

Não se trata de estabelecer uma *identidade* entre o Ser e o imaginário. Por um lado, a noção de imaginário conserva, de modo lamentável, uma conotação psicologizante que entrava o desenvolvimento ontológico. Por outro lado, um dos fins da ontologia merleau-pontyana é de nos fazer renunciar a toda tentativa de circunscrever o Ser. Esse último ser perfila de maneira privilegiada nas figuras da ambigüidade: a carne, a percepção, o imaginário, mas igualmente o outro, o tempo, a linguagem. No entanto, ele jamais deve ser representado como enfim “adquirido”. Tal é, talvez, a razão pela qual é particularmente interessante colocar a anterioridade do laço essencial entre o Ser e o imaginário, que contesta irresistivelmente o sentido aparentemente positivista da expressão “laço essencial”. Introduzindo a ontologia indireta, o imaginário como *arquétipo do Ser* (modo de ser aberto, múltiplo e evasivo a partir do qual pensar melhor o sentido de ser do Ser) permite aceder, sem nunca crer ter chegado ao destino, a um ser em turbilhão, de várias entradas (MERLEAU-PONTY 1964, p.123), a uma filosofia cuja tarefa é convidar permanentemente a “*re-ver o visível, re-falar [re-petir] a palavra, re-pensar o pensar*” (MERLEAU-PONTY 1996, p.375; nós sublinhamos)⁸. Há, além disso, parece-nos, na delicada escolha de apoiar o pensamento do Ser na referência escorrega-

dia e derrapante do imaginário, uma intenção ética no sentido de que o enfrentamento de um obstáculo pode formar, para além de nossa representação, um certo *ethos*, um modo de ser adquirido, capaz de dar seu estilo e sua tenacidade – ou sua falta de força – a todos nossos atos e todos nossos pensamentos. Vimos que, falando de Ser onírico ou de textura imaginária do real, antes que, por exemplo, textura mítica da existência, Merleau-Ponty faz a escolha da subversão brutal das categorias clássicas. Ele é igualmente consciente de jogar em um registro que se arrisca inicialmente fazer passar sua tese por niilista: “Que diz o entendimento, como Lamiel, *é apenas isso*? O mais alto ponto da razão é constatar esse deslizamento de solo sob nossos pés, chamar pomposamente interrogação um estado de estupor continuado, investigar um percurso circular, Ser isso que nunca é, absolutamente” (MERLEAU-PONTY 1961, p.92). Supõe-se seriamente encontrar toda ontologia nas considerações éticas de *O olho e o espírito* e na contemplação dos percursos erráticos dos pintores modernos? Há, parece, uma forma de provocação. Ora, nada na obra de Merleau-Ponty deixa transparecer qualquer pendor pela polêmica. Por outro lado, o tema da experiência transformadora, notadamente emprestada da filosofia de Nietzsche (MERLEAU-PONTY 1996, p.276 e ss), aflora repetidas vezes (MERLEAU-PONTY 1996, p.276 e p.72)⁹. Nas últimas páginas de *O olho e o espírito*, na sequência da passagem que acabamos de citar, Merleau-Ponty põe-nos em guarda: a decepção face ao que parece inicialmente não ser senão “uma vã espuma de significações” (MERLEAU-PONTY 1961, p.91) é aquela do “falso imaginário, que reclama uma positividade que cumule exatamente seu vazio” (MERLEAU-PONTY 1961, p.91). Trata-se, pois, de aceder a um imaginário autêntico que se aceitasse *como imaginário*: está a obrar aqui um trabalho sobre nosso desejo. Exasperando-o, frustrando-o de uma maneira que ele quis particularmente astuta, Merleau-Ponty institui um tipo de ascese. Vamos mostrar de qual maneira ele utiliza a vertigem para “curar” a vertigem – assim como ele presta homenagem aos gregos por ter desvelado uma “imaginação a salvo da imaginação” (MERLEAU-PONTY 2000, p.204) – em um percurso que não pode ser chamado de “ético” senão de modo aproximativo: seria mais justo falar de desafio e de vivificação da imaginação elevada ao papel de princípio diretor de uma praxis poética.

Viver sem curar a vertigem

Merleau-Ponty é consciente de se inscrever em um momento radicalmente crítico da história da filosofia: as análises de Husserl situaram a fenomenologia nas suas relações com uma tradição filosófica ocidental que deixou na sombra o mundo da vida e permanece assombrada e minada pelo problema da origem sensível das ideias¹⁰. Merleau-Ponty põe igualmente em valor a reviravolta irreversível que encarnaram as não filosofias de Marx, Nietzsche e Kierkegaard (MERLEAU-PONTY 1996, pp.275-276): criticando radicalmente os fundamentos, os conceitos e os métodos de toda tradição filosófica ocidental, essas reflexões inauguraram um pensamento, melhor, pensamentos que desvelam a dimensão de confusão, angústia, niilismo, corroendo a existência. Elas chegam a tal ponto de ruptura que não se sabe mais se elas permitem ainda estabelecer uma nova filosofia. Marx descreve desse modo a cegueira da consciência, recusa visar a uma teoria que pudesse conhecer permanecendo à parte da ação, a qual modela a realidade, mas é igualmente e obscuramente modelada pelas estruturas instituídas. Os preceitos e soluções avançadas por essas não-filosofias permanecem contestados pelos princípios radicalmente críticos que os animam. É a possibilidade mesma de viver sem solo que está aqui em questão, enquanto os quadros e as bases instituídas pela tradição desmoronam.

O tema da crise moderna e, mais radicalmente, de uma ambigüidade minando toda existência, constitui um dos eixos diretores da filosofia de Merleau-Ponty. “A guerra aconteceu” (MERLEAU-PONTY 1996b, pp.169-185) e não é mais possível, para aqueles que passaram por ela, filosofar como se fazia antes: apenas homens vivendo em um país em paz e um meio que garanta condições de vida confortáveis, liberados do peso das dificuldades econômicas e políticas intoleráveis, podem imaginar instalar seu pensamento em uma pura racionalidade universal (MERLEAU-PONTY 1996b, p.170). Hegel, crendo visar ao Estado absoluto, permanecia condicionado pelo modelo do Estado burguês alemão (MERLEAU-PONTY 1996, p.309). Marx revelava essa mistificação das consciências mas desenhava ainda um projeto absoluto. Merleau-Ponty mostra, ao contrário, que *toda* realização de um ideal é ambígua, que toda revolução será prematura (MERLEAU-PONTY

1955, p.131): todo regime deverá se realizar e se alienar por meio de uma diversidade de funcionários, de juízes, de militares etc., separados por seus interesses egoístas ou pelos *quiproquos* e diferenças de pontos de vista inevitavelmente dados pela existência individual. A consciência é *sempre* mistificada (MERLEAU-PONTY 1964, p.302 e MERLEAU-PONTY 1955, p.63), é impossível aceder a um ponto de vista superior. Mesmo o esforço para realizar uma síntese final em um desdobramento dialético está fadado ao fracasso: restaria englobar esse novo pensamento sintético que acaba de somar uma faceta às já compreendidas pela tal síntese (MERLEAU-PONTY 1964, p.123 e p.129). Quer se trate de conceitos, valores, sentimentos ou de simples apreensões de “realidades” desse mundo, toda síntese é presunçosa e estamos permanentemente submetidos à ameaça da desilusão, da inversão violenta de nossas referências. Nós cremos ver o mundo, mas não vemos senão uma “imagem do mundo” (MERLEAU-PONTY 1955, p.71).

É necessário insistir acerca da profunda inquietude que se exprime nos textos consagrados por Merleau-Ponty à confusão metafísica, moral e política que reina na sociedade contemporânea. É precisamente a radicalidade dessa inquietude que seria preciso por em relevo quando da discussão que segue a conferência *O homem e a adversidade*¹¹: um dos interlocutores de Merleau-Ponty dá relevo ao termo “vertigem”, com efeito, muito inquietante, utilizado por Merleau-Ponty. Esse último comentava um extrato de *Meu Fausto* de Valéry: nem um Deus, nem mesmo um Diabo poderia pensar. “Idéia severa e – que se passe a palavra – quase vertiginosa. É necessário que concebamos um labirinto de percursos espontâneos, que se retomem e se recubram por vezes, por vezes se confirmem, mas por meio de quantos desvios, quais marés de desordem – e que todo empreendimento repouse sobre ele mesmo. Explica-se, diante dessa ideia, que eles entreviam tanto quanto nós, e nossos contemporâneos recuem e desviem em direção a um ídolo qualquer” (MERLEAU-PONTY 1960, p.306). A vertigem é a impressão de ser levado por um movimento que abole todo eixo fixo e explode todas nossas referências. É igualmente descrito como o sentimento que o solo sob o qual nos pomos é de uma extrema fragilidade e pode afundar a qualquer instante. A vertigem desvelada por Merleau-Ponty é a mais radical que se possa imaginar: ela está ligada ao desaparecimento de todo

valor, de todo conceito e de toda “realidade” perspectiva sólida. Há um laço essencial entra a textura imaginária do real e a vertigem existencial: o coração da experiência do imaginário é múltiplo, ele é ubiquidade de um sensível que começa somente a difratar-se em diversos sujeitos e objetos, sem que esse movimento termine, nunca. *Eu* é um fantasma que eu entrevejo aqui e lá, eu me busco e me pressinto em tudo sem poder me centrar firmemente em nenhuma parte: “é [o realismo afetivo na criança] que nos faz compreender a união do sujeito e do mundo no egocentrismo, a vertigem do imaginário” (MERLEAU-PONTY 2001, p.234)¹². A filosofia guarda como único “objeto”, pior, por único *meio* ou mesmo *carne*, um turbilhão contraditório, impossível de unificar, donde não se pode sair e que nos condena a encontrar nele – e perder sem cessar – toda justificativa, todo fim e todo princípio. “M. Westphal: o senhor deixa [o homem] em uma situação que o senhor mesmo chama de vertiginosa. Mas pode-se viver em uma situação vertiginosa?” (MERLEAU-PONTY 2000, p.366). Na resposta, já citada, Merleau-Ponty escolhe guardar absolutamente intacta a violência mesma dessa desestabilização. Mas a realização de uma tal filosofia torna-se extremamente problemática.

Assim, os interlocutores de Merleau-Ponty em 1946 (MERLEAU-PONTY 1989, pp.72-104), depois em 1951, o interrogam com insistência sobre os perigos de um pensamento que se ancora no fluxo sensível “contraditório e confuso”, enquanto que, classicamente, a grandeza de uma filosofia foi sempre dissolver essas contradições a luz de uma inteligência (MERLEAU-PONTY 1989, p.53). A. Chamson compara Merleau-Ponty manipulando o conceito “explosivo” da ambigüidade a um cientista irresponsável que se exprimiria nesses termos: “Que quer que eu faça em relação ao que fazem os militares da energia nuclear? Eu sou um cientista de laboratório. Se os militares lançam a bomba, é um outro problema. Eu não sou cúmplice de meus estudantes, quando em movimento, propulsionados por essa noção de ambigüidade, chegam a um certo número de desordens” (MERLEAU-PONTY 2000, pp.346-347). Merleau-Ponty recusa reconhecer-se nesse tema absurdo e fictício que, conforme um procedimento argumentativo dos mais duvidosos, se lhe atribui. Ele toma a ocasião para rejeitar toda interpretação de sua filosofia em termos de niilismo ou de indiferença. Entretanto, se não é questão de

curar a vertigem, que propõe exatamente a filosofia? Um difícil conquista da lucidez, tão penosa quanto for? Mas essa lucidez não é para definir como a descoberta de uma verdade, mas, antes, como a queda em um turbilhão sem fim. Não vivemos cotidianamente a dúvida, a hesitação, a errância caótica, ora distraídos, ora exasperados, quando não desesperados, de uma perspectiva e de uma aparência a outra? A filosofia não teria, pois, nada de novo a nos ensinar? O idealismo ao menos *salvava* os fenômenos (ou *salvava fenômenos*), mesmo se era em virtude de um certo artifício. Mesmo a vida cotidiana se acomoda, enfim, suficientemente bem nessa instabilidade e é capaz de edificar um ambiente superficial relativamente fixo e capaz de satisfazer a contento um senso comum realista. Mas justamente a filosofia de Merleau-Ponty não consiste de nenhum modo em *descrever* com resignação a ambigüidade de nossa existência.

Merleau-Ponty mantém em numerosas ocorrências a referência aos valores, ao humanismo, à verdade¹³, e a justiça. “Nós não erramos, em 1939, em querer a liberdade, a verdade, a felicidade, relações transparentes entre os homens, e nós não renunciamos ao humanismo. (...) Não se trata de renunciar a nossos valores de 1939, mas de os realizar” (MERLEAU-PONTY 1996b, pp.184-185). O empreendimento de recalque da ambigüidade é ele mesmo reconhecido como um “progresso” em comparação a uma atitude que se contentaria em se comprazer na ambigüidade (MERLEAU-PONTY 2000, p.337). Mas Merleau-Ponty aspira a uma filosofia que conserve ao máximo a tensão entre o enfrentamento da vertigem e a vontade de pensar clara e rigorosamente (MERLEAU-PONTY 2000, p.335 e p.352). Trata-se de não mais dissociar o humanismo e “as infra-estruturas que carregam os valores humanos na existência” (MERLEAU-PONTY 1960, p.287), isto é, que os fragilizam, os tornam contingentes e, pior, fazem, à medida que são encarnados, que eles não possam nunca ser puramente positivos ou negativos, perfeitamente de acordo consigo¹⁴. A aposta é inventar soluções lá onde nenhum sucesso é previamente garantido (MERLEAU-PONTY 2000, p.352) nem suscetível de durar e se apresentar como um absoluto que possa ser dado como modelo e funde uma regra do comportamento humano. Nas entrevistas de 1951, Merleau-Ponty anuncia uma distinção entre uma boa e uma má ambigüidade (MERLEAU-PONTY 2000, p.354) mostrando que se trata de conservar uma orientação axiológica

sem sair da ambigüidade: a solução esboçada acrescenta obscuridade mais que a dissipa, mas ela mostra em todo caso que Merleau-Ponty visa descobrir como viver e talvez mesmo *bem* viver com a vertigem. “Se a verdadeira filosofia dissipa as vertigens e as angústias que saíram da ideia de nada, é porque ela as interioriza e as incorpora ao ser e as conserva na vibração do ser que se faz” (MERLEAU-PONTY 1965, p.28).

Presença onírica e ação simbólica

Merleau-Ponty mostra a impossibilidade de uma ação direta e pura, de uma irrupção da liberdade na contingência e na ambivalência do mundo. Somos sempre já encarnados e, daí, agentes [*agis*], e o futuro de nossos projetos depende da maneira em que o contexto transcendente os portará, os entravarará, ou os deformará. A primeira virtude ensinada por Merleau-Ponty é a paciência e mesmo, em uma certa medida, a distância contemplativa.

“A concepção de história que nos ocorre não será de nenhum modo ética como a de Sartre. Ela estará muito mais perto da de Marx: o Capital como *coisa* (...), como “*mistério*” da história (...) todo objeto histórico é fetiche” (MERLEAU-PONTY 1964, p.328). Em a *Crítica da razão dialética*, Sartre desvela a dialética entre uma dimensão de passividade da história e a liberdade que transcende sempre esse fundo obscuro de modo que as estruturas e as etapas monumentais da história não bastem para determinar de modo necessário seu desdobramento: é necessário restituí-las no quadro de uma pesquisa empírica que se interesse tanto por elas quanto pelas liberdades que se lhe emparelham e as que as ultrapassam (SARTRE 1960, pp.132-133). Merleau-Ponty escolhe, ao contrário, colocar o acento sobre o peso e a irredutível opacidade da história: tudo se joga nas “coisas”, nos fetiches que encarnam simultaneamente forças de inércia e significações ambíguas. O fetiche é dotado de poderes, não podendo ser percebido senão como mágica. A significação emerge das coisas, ela é em uma certa medida humana ou pré-humana, mas esparsa, múltipla e escapando ao controle da racionalidade. Se minha interpretação pode contribuir a modelar esses fetiches, ela está sempre em interação com a ação de milhares de outras, de sorte que uma parte da impre-

visibilidade subsiste irremediavelmente. Os objetos, submetidos aos caprichos do desejo, do jogo entre oferta e demanda, da especulação e aos outros eventos aleatórios, geográficos e climáticos, apresentam comportamentos estranhos, às vezes extravagantes¹⁵.

Na controvérsia que opõe Merleau-Ponty a Sartre, a escolha de insistir sobre o mistério das coisas vai de par com a preconização de uma certa tomada de distância em relação ao engajamento e à ação. “A filosofia da ação é talvez a mais afastada da ação: falar de ação, mesmo com rigor e profundidade, é declarar que não se quer agir, e Maquiavel é o contrário de um maquiavélico: uma vez que ele descreve os ardis do poder, uma vez que, como se diz, ele ‘traí um segredo’ (...) O filósofo é um estranho nessa mistura fraternal. Mesmo que ele nunca traiu, sente-se, no seu modo de ser fiel, que ele poderia trair, ele não toma parte como os outros, falta a seu assentimento algo de massivo e carnal... Ele não é absolutamente um ser real” (MERLEAU-PONTY 1965, pp.68-69). Com efeito, face aos sortilégios dos fetiches, é necessário desconfiar do sentido aparente, de nossas convicções e de nossos impulsos mais profundos, na falta do que seremos completamente mistificados por essas significações instáveis. Ora, é precisamente essa incitação a adiar a ação, essa posição de retirada que Sartre condenou quando da disputa de 1956: “eu te reprovo por abdicar nessas circunstâncias em que é necessário que te decidas como homem, como francês, como cidadão”, “tua presença no Comitê de Defesas das Liberdades é verdadeiramente muito sonhadora para que se a pense eficaz”¹⁶. Seguramente que Sartre insiste acerca da força de desenraizamento que representa a liberdade: ele descreve a passividade que acaba por duplicar a ação e as armadilhas do prático-inerte, nas quais ela é sempre tomada, mas apresenta igualmente essa passividade como uma alienação que é necessário suplantar. Os *Cadernos por uma moral* celebram o Apocalipse, o momento de irrupção da liberdade pura como sendo propriamente a do homem (SARTRE 1983, p.430). Por um lado, se está engajado, quer se queira quer não se queira; por outro lado, é necessário se engajar *para* tornar possível a Revolução e a ruptura com uma sociedade que concede todo valor ao Ser. É difícil, porém, para Sartre definir as condições de uma ação não comprometida, não alienante e Merleau-Ponty denunciará o caráter vão de um “engajamento” de simpatizante (MERLEAU-PONTY 1955,

capítulo 5). Esse último deixa aos dirigentes políticos e aos proletários o cuidado de reger as modalidades concretas da ação revolucionária, ele se contenta em aprovar ou desaprovar e sua “ação” permanece, então, pura. Desde então, mesmo se suas posições divergem fundamentalmente, Sartre valoriza, assim como Merleau-Ponty, uma certa distância. Mas lá onde Sartre recusa, enquanto simpatizante¹⁷, enfrentar uma interpretação do sentido, equívoca, das situações e do prático-inerte, Merleau-Ponty preconiza, ao contrário dele, prestar a isso toda nossa atenção. E, com efeito, graças a uma inversão inesperada, Merleau-Ponty mostra que a contemplação pode ser escolhida antes da ação e não por falta, mas em função de que ela permite, mesmo mediante seu caráter parcial e mistificado, aceder à verdade.

Em *As aventuras da dialética*, Merleau-Ponty retoma a tese marxista segundo a qual toda consciência é mistificada, mas completa: precisamente enquanto reflexo, a consciência traz nela o traço do que a condiciona e permite dizer-se parcial. A consciência é falsa, mas não pode ser “falsa sem mais” (MERLEAU-PONTY 1955, p.63). “Dizer que ela é ‘falsa consciência’ é, ao contrário, dizer que alguma coisa nela a adverte que ela não vai até o fundo de si mesma, que a convida a se retificar” (MERLEAU-PONTY 1955, p.63). E, com efeito, se o sensível sincrético original se difrata inevitavelmente em sentidos, sensações, ideias, indivíduos particulares e parciais, essa emergência diacrítica comum mantém uma relação de inter-referência entre eles. Outrem, o tecido social me ultrapassam, eu não posso ver atualmente o mundo tal como os outros o vêem, mas eu não seria aberto ao mundo e mesmo capaz de perceber esse mistério do outro se nós não emergíssemos de um fluxo sensível anônimo. Desde então, toda consciência, todo objeto, todo indivíduo é uma imagem do mundo sensível em que eles são telas 1) que impedem ver o mundo inteiro com um único olhar onisciente, 2) que carregam, entretanto, profundamente os outros indivíduos e pontos de vista apenas obscuramente esboçados, 3) que permitem ao mundo aparecer e ser, pois se tudo fosse transparente e dado plenamente em um instante, não haveria mais a menor diversidade indispensável à formação de um mundo e de uma consciência. Essa doação em profundidade, em perspectiva, mistura de telas, ocultação e sugestão, é ontologicamente necessária (MERLEAU-PONTY 1964, p.152 e p.196).

Consequentemente estamos todos *salvos*: a consciência mistificada não é falsa e Merleau-Ponty chega mesmo a dizer que, tudo estando envolvido em tudo, “tudo é verdadeiro” (MERLEAU-PONTY 1998, p.37). Mas se a consciência “toca sempre a verdade” é “mediante interpretação” (MERLEAU-PONTY 1955, p.63), também pode-se distinguir interpretações mais ou menos profundas. Pode-se permanecer na superfície, por exemplo, quando se imagina alcançar um ponto de vista absoluto. Mas pode-se, igualmente, como o pintor, na arte moderna, ou o etnólogo dado como exemplo por Merleau-Ponty em *De Mauss à Lévi-Strauss*, aprender a jogar com as perspectivas, a passar de uma a outra. Em um ser explosivo, corroído pela distância original de si e a impossibilidade de coincidir consigo, a verdade não pode jamais ser possuída, ele é, no entanto, um horizonte sempre esboçado pela passagem de uma perspectiva a outra (MERLEAU-PONTY 1964, p.65). Bem há, segundo Merleau-Ponty, um melhor modo de filosofar que ele chama de “hiperdialética” (MERLEAU-PONTY 1964, p.129). O mundo e o pensamento têm “vários centros” (MERLEAU-PONTY 1955, p.283), a síntese é impossível, resta explorar o jogo que faz com que se passe de um ao outro e isso explorando a propriedade extraordinária em virtude da qual “nós somos todos imitáveis e participantes, uns pelos outros” (MERLEAU-PONTY 1955, pp.282-283). Em nos transpondo a outras culturas assim como faz o etnólogo, aprendemos igualmente a “ver como estrangeiro o que é nosso” (MERLEAU-PONTY 1960, p.151). Assim acedemos não a uma visão englobante, mas a uma “razão alargada” (MERLEAU-PONTY 1960, p.145), que não pretende mais colocar uma fronteira impermeável entre o racional e o irracional, mas ensina a ver o sentido se formar sempre imperfeitamente e de maneira aberta, mediante um fluxo diacrítico e contingente. “Há uma segunda via em direção ao universal: não mais o universal de sobrevôo de um método estritamente objetivo, mas como que um universal lateral, que adquirimos pela experiência etnológica, incessante teste de si pelo outro e do outro por si” (MERLEAU-PONTY 1960, p.150). Esta razão alargada Merleau-Ponty a chama igualmente de “função simbólica” (MERLEAU-PONTY 1960, p.153) e “região *selvagem* em nós mesmos em que nos comunicamos com os outros” (MERLEAU-PONTY 1960, p.151). *Selvagem*, esse fundo ambíguo em que nascem as significações o é porque ele “não é investido

em nossa própria cultura”, mas igualmente, e mais radicalmente, porque ele não poderia estar ligado a uma cultura mais que a outra; ele é, ao contrário, irredutível instabilidade, incapacidade de ser domado e encerrado em tal sistema mítico ou conceitual. Também a função simbólica não pode “encontrar o real senão o antecipando no imaginário” (MERLEAU-PONTY 1960, p.154). Não há realidade em si a descobrir. Conhecer é interpretar e interpretar é inventar uma nova expressão, inscrevendo-se de modo o mais luminoso possível no decurso das variações nas quais consiste um objeto ou uma ideia. A vertigem não é claramente abolida, ela está integrada como um dos aspectos dinâmicos – pois fonte de desconforto e desejo – de um movimento que não se pode parar e que se procura mesmo separar.

Assim, Merleau-Ponty não edita, falando propriamente, nenhuma regra ética definindo um *reto* (*droit*) comportamento a adotar imperativamente. Mas a tese segundo a qual tudo é verdadeiro não conduz, porém, ao quietismo. A presença sonhadora não é sinônimo de inação. Diante de um ser inacabado, pode-se contemplar sem interpretar e interpretar sem modelar a realidade. *Epistême*, *praxis*, *poiesis* aparecem, desde então, como indissociáveis. “Em certos momentos, nada se detém nos fatos e é justamente nossa abstenção ou nossa intervenção que a história espera para tomar forma” (MERLEAU-PONTY 1947, p.70). Assim, na França de 1940, a escolha da resistência é verdadeiramente um salto criativo *contra* o provável. “O critério da verdade está na apreensão da realidade. Mas a realidade não se confunde de modo algum com o ser empírico que existe de fato. Essa realidade não é, ela torna-se...” (MERLEAU-PONTY 1955, p.82). Desde então, a filosofia de Marx “não nos dá tanto uma certa verdade oculta atrás da história empírica, ela nos apresenta a história empírica como genealogia da verdade” (MERLEAU-PONTY 1955, p.83). “A filosofia (...): criação que é simultaneamente adequação, única maneira de obter uma adequação” (MERLEAU-PONTY 1964, p.251)¹⁸.

Resta que a criação não poderia ser um ato arbitrário de descolamento da situação. Nós permanecemos inseparáveis das condições em que nosso projeto toma forma e por meio das quais ele realizar-se-á. Importa criar com arte, de modo a que a situação leve nosso ato ao invés de o paralisar. É precisamente nessa perspectiva que a teoria merleau-pontyana da ação simbólica encontra sua pertinência. Trata-se de unir contem-

plação e ação criadora de maneira a evitar três obstáculos maiores: o quietismo, o oportunismo, a inversão de nosso projeto por um contexto hostil. “A regra da ação (...) não é ser eficaz a todo preço, mas ser fecunda” (MERLEAU-PONTY 1960, p.91). São cruciais em história essas “ações simbólicas que operam menos por sua eficácia e mais pelo seu sentido”¹⁹. A expressão *ação simbólica* possui comumente uma conotação pejorativa, ela designa um ato vazio, incapaz de produzir, pelo menos, como resultado visível imediato, uma transformação efetiva da realidade. Merleau-Ponty lembra que toda ação é simbólica (MERLEAU-PONTY 1955, pp.278-279), que não se pode esperar produzir um resultado completamente controlável. Entretanto, pode-se tornar especialista na arte de ler um contexto e de adivinhar quais ações estarão inseridas lá com maior sucesso. No entanto, Merleau-Ponty recusa preconizar um oportunismo que teria, por exemplo, conduzido a sustentar o governo de Vichy em 1940. Já que a realidade em que se inscreve a ação e que ele quer modelar é fundamentalmente da ordem da significação, assim, a ação a mais fecunda é também a mais profunda significativamente, uma ação que visa ao sentido antes que à realidade prosaica, já sedimentada. “A história é juiz, – mas não a história como Poder de um momento ou de um século” (MERLEAU-PONTY 1960, p.92). Também devo submeter-me não ao homens e às instituições reais e hoje poderosas, mas a um juiz inatual, de algum modo o homem que eu espero ver se realizar graças a força simbólica de meu projeto. “Eu me submeto ao julgamento de um outro que seja ele mesmo digno do que eu tentei” (MERLEAU-PONTY 1960, p.92). Não pode se tratar de uma referência, impossível, a um universal objetivo: é uma aposta no futuro, uma imaginação audaciosa que tenta infletir esse sentido plástico que é a carne mesma do mundo e dos homens segundo um plano que nos parece, hipoteticamente, o mais apto a favorecer o afloramento do que Merleau-Ponty descreveu como a região selvagem. Nela, com efeito, a diversidade dos indivíduos encontra um “terreno” (de aventuras) comum e consegue fazer dissolver os quadros culturais muito rígidos e exclusivos.

É necessário sublinhar o tratamento impiedoso que sofre nosso realismo natural em contato com a filosofia merleau-pontyana, como se estivesse em contato com um poderoso ácido. A temática da dimensão imaginária do real revela, simultaneamente, a terrível desestabilização que

é necessário enfrentar e as possíveis éticas que se abrem por meio de um mesmo movimento e permitem inaugurar uma vida *profunda* integrando e fazendo frutificar a vertigem. O aprofundamento derrapante do sentido, o prazer de entrever o infinito fazem também parte da ação e, em uma certa medida, a salvam. Não recorremos mais à ação como a um puro instrumento de *realização*, mas não renunciemos a nos abrir ao mundo nem a mudá-lo. Merleau-Ponty mostra assim que o homem de ação, o contemplativo e o poeta criador de imagens são indissociáveis em cada um de nós e podemos equilibrar um pelo outro.

¹ *authentéin*: ter plena autoridade sobre

² Seria necessário seguramente afinar essa elucidação, relativizando o qualificativo “subjetivo”: não há sujeito puro.

³ Merleau-Ponty fala igualmente (MERLEAU-PONTY 1996, p.194) do « onirismo (sonho) do sensível ».

⁴ Seguindo uma indicação merleau-pontyana (MERLEAU-PONTY 2001, p.230), a fim de evitar o termo imaginário que, embora evoque esse mundo de imagens dotadas de vida própria e que baliza um homem, uma obra ou uma sociedade, por exemplo, tem, entretanto, a falha de fazer referência a uma imaginação que seria sua origem. O mito se define pela natureza impossível de situar, transtemporal, assim como por seu inacreditável poder de inspiração e sua capacidade de migrar indefinidamente.

⁵ Plástico e aberto, o “*real*” não pode mais ser o correlato de uma atitude realista, ele não pode, pois, ter pertinência de evitar, no futuro, o uso de um termo sugerindo esse último.

⁶ Ver também MERLEAU-PONTY 1964, p.222; MERLEAU-PONTY 1995, p.292; e MERLEAU-PONTY 1964, p.316.

⁷ Nota inédita, B.N. volume XXI, [120] (15), citada por E. de Saint Aubert, SAINT-AUBERT 2004, p.259.

⁸ Ver também MERLEAU-PONTY 1964, p.136.

⁹ Em MERLEAU-PONTY 1964, p.233 referência ao *circulus vitiosus deus* de Nietzsche.

¹⁰ Ver notadamente E. Husserl, *Erste Philosophie* (Husserliana VI et VII), La Haye, M. Nijhoff.

¹¹ Entrevistas publicadas em *Parcours Deux*, MERLEAU-PONTY 2000, pp.321-376.

¹² Sobre esse tema da vertigem ver notadamente MERLEAU-PONTY 1945, p.294, p.337, p.395; MERLEAU-PONTY 2002, p.31; MERLEAU-PONTY 2001, p.203; e MERLEAU-PONTY 1960, p.275. Permitimo-nos a licença de remeter também ao capítulo 5 de nossa obra, DUFOURCQ 2011.

¹³ Ver por exemplo: MERLEAU-PONTY 1960, p.72 e p.261; MERLEAU-PONTY 1969, p.133; MERLEAU-PONTY 1964, p.65.

¹⁴ Cf. notadamente MERLEAU-PONTY 1996b, p.178.

¹⁵ Uma mesa pode “entregar-se aos mais bizarros caprichos quando ela se põe a dançar” MARX, p.84.

¹⁶ *Magazine littéraire*, n°320, avril 1994, p.71. « Tua aula do Colégio de França não fora de modo algum convincente(...) Essa presença sonhadora, eu não a reconheço como minha» (ibid.)

¹⁷ Suas análises filosóficas, históricas e políticas testemunham, por outro lado, uma grande sensibilidade em relação a essas camadas de significações sedimentadas, ver notadamente a *Critique de la raison dialectique* e *L'idiot de la famille*

¹⁸ Mas nunca a ação pode se envaidecer de haver *estabelecido* uma realidade fixa (ver notadamente MERLEAU-PONTY 1955, p.58.

¹⁹ Merleau-Ponty, resumo da conferência « philosophie et politique aujourd'hui », em *Magazine littéraire*, n°320, avril 1994, p.82.

Referências bibliográficas

DUFOURCQ, A. 2011. *Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire*. Dordrecht : Springer, Phaenomenologica.

MARX, K. *Le Capital*. Trad. fr. J. Roy. Paris : Editions sociales, Livre I, t. I.

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

_____. 1947. *Humanisme et terreur*. Paris : Gallimard.

_____. 1955. *Les aventures de la dialectique*. Paris : Gallimard.

_____. 1960. *Signes*. Paris : Gallimard.

_____. 1961. *L'Oeil et l'esprit*. Paris : Gallimard, « Folio essais».

_____. 1964. *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard.

_____. 1965. *Eloge de la philosophie et autres essais*. Paris : Gallimard, «Idées».

- _____. 1969. *La prose du monde*. Paris : Gallimard.
- _____. 1989. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Grenoble : Cynara.
- _____. 1995. *La Nature. Notes de cours au Collège de France*. Paris : Seuil.
- _____. 1996. *Notes de cours 1959-1960*. Paris : Gallimard.
- _____. 1996b. *Sens et non-sens*. Paris : Gallimard, « Bibliothèque de philosophie ».
- _____. 1998. *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*. Paris : PUF.
- _____. 2000. *Parcours deux*. Lagrasse : Verdier.
- _____. 2001. *Psychologie et pédagogie de l'enfant, Cours de Sorbonne 1949-1952*. Lagrasse : Verdier.
- _____. 2002. *Causeries 1948*. Paris : Seuil.
- SAINT-AUBERT, E. 2004. *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*. Paris : Vrin.
- SARTRE. 1960. *Critique de la raison dialectique*. Paris : Gallimard.
- _____. 1983. *Cahiers pour une morale*. Paris : Gallimard.