

Universidade Federal de São Carlos
Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

MERLEAU-PONTY E A CRISE DA RAZÃO

Rodrigo Vieira Marques

**SÃO CARLOS
2011**

MERLEAU-PONTY E A CRISE DA RAZÃO

**Universidade Federal de São Carlos
Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

MERLEAU-PONTY E A CRISE DA RAZÃO

Rodrigo Vieira Marques

Tese de Doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos como parte dos requisitos para obtenção do Título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Dr. Richard Theisen Simanke.

**SÃO CARLOS
2011**

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

M357mp

Marques, Rodrigo Vieira.

Merleau-Ponty e a crise da razão / Rodrigo Vieira
Marques. -- São Carlos : UFSCar, 2012.
380 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos,
2011.

1. Filosofia francesa. 2. Merleau-Ponty, Maurice, 1908-
1961. 3. Fenomenologia. I. Título.

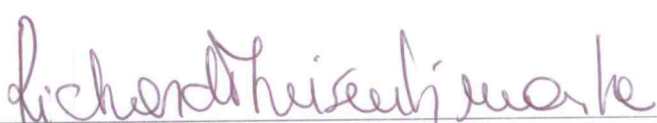
CDD: 194 (20^a)

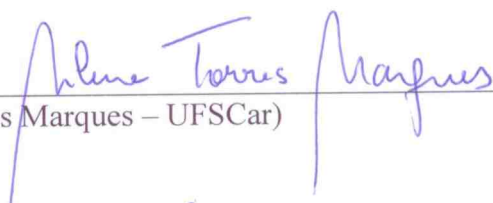
**RODRIGO VIEIRA MARQUES
MERLEAU-PONTY E A CRISE DA RAZÃO**

Tese apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.


Aprovada em 28 de março de 2011

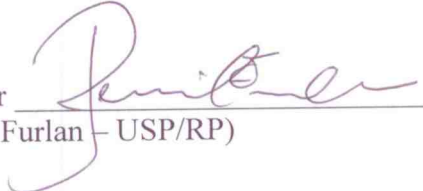
BANCA EXAMINADORA

Presidente 
(Dr. Richard Theisen Simanke - UFSCar)

1º Examinador 
(Drª. Silene Torres Marques – UFSCar)

2º Examinador 
(Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto – UFSCar)

3º Examinador 
(Dr. Ericson Falabretti – PUC/PR)

4º Examinador 
(Dr. Reinaldo Furlan – USP/RP)

Dedico este trabalho à minha família, solo fecundo e afável no qual se encontram minhas raízes.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, ao Dr. Richard Theisen Simanke, por sua orientação segura, valiosas sugestões e, principalmente, por sua consideração de que, antes de tudo, o pensamento é uma experiência. Também ao Dr. Pascal Dupond, especialmente por ter possibilitado meu acesso aos inéditos de Merleau-Ponty, além de suas sugestões e cordial atenção. Por fim, a todos os que, direta ou indiretamente, propiciaram a percepção que fez nascer o presente trabalho.

Una est, quae reparet seque ipsa reseminet, ales: Assyrii phoenica uocant; non fruge neque herbis, sed turis lacrimis et suco uiuit amomi. [...] haec ubi quinque suae compleuit saecula uitae, ilicet in ramis tremulaeque cacumine palmae unguibus et puro nidum sibi construit ore, quo simul ac casias et nardi lenis aristas quassaque cum fulua substrauit cinnama murra, [...] se super inponit finitque in odoribus aeuum. inde ferunt, totidem qui uiuere debeat annos, corpore de patrio paruum phoenica renasci; cum dedit huic aetas uires, onerique ferendo est, ponderibus nidi ramos leuat arboris altae [...] fertque pius cunasque suas patriumque sepulcrum perque leues auras Hyperionis urbe potitus ante fores sacras Hyperionis aede reponit. (Ouidio).

Nichts ist drinnen, nichts ist draußen, denn was innen ist, ist außen. (Goethe).

RESUMO

Este trabalho parte de uma leitura da filosofia de Merleau-Ponty centrada na noção de “Crise da Razão”, fundamentando-se no pressuposto de que se trata de um conceito fundamental da fenomenologia contemporânea. No pensamento cartesiano, já era possível encontrar a ideia de crise, porém, tratava-se da constatação de uma “crise das ciências”. Algo semelhante havia também em Valéry, especialmente ao se falar de uma “crise do espírito”. A novidade de Husserl estava justamente em mostrar que a crise, tal como ele a vivia, era mais profunda, abalava a própria Razão. Este trabalho assume a tarefa de mostrar que, não se limitando a uma crise das ciências, do espírito ou da própria Razão, Merleau-Ponty discute uma crise presente no próprio homem, ou antes, nos diversos pontos de vista que se tem a seu respeito. É neste sentido que o seu projeto filosófico se fundamenta, em primeiro lugar, na tentativa de estabelecer um diálogo entre os pontos de vista da filosofia e da ciência. Por conseguinte, justifica-se uma investigação da divergência destes pontos, procurando elucidar não só o cenário no qual o conflito se encontra, mas também a sua gênese. Do mesmo modo, partindo de uma compreensão merleau-pontiana da crise, por fim, este trabalho assume também a tarefa de se indagar acerca da repercussão desta mesma crise na relação do saber filosófico consigo mesmo, logo, no modo da própria filosofia entender a sua história, estando, pois, a importância desta incursão no ensejo de explicitar o que, para Merleau-Ponty, seria uma possível via de superação.

Palavras-chave: Filosofia Francesa. Maurice Merleau-Ponty. Fenomenologia.

ABSTRACT

This work takes its point of departure in Merleau-Ponty's Philosophy, centered in the notion of "Crisis of Reason", basing itself on the presupposition that this is a fundamental concept of contemporary phenomenology. In the Cartesian thought, already it was possible to find the idea of the crisis, however, it was the finding of a "crisis of sciences". Something similar was also in Valéry, especially when he speaks of a "crisis of spirit". The novelty of Husserl was exactly in showing that the crisis, as he lived it, was deeper, shook the Reason itself. This work assumes the task of showing that, not limiting to a crisis of sciences, of the spirit or of Reason itself, Merleau-Ponty discusses a present crisis in the man himself, or rather, in the diverse points of view that has about him. In this sense, his philosophical project is based, primarily, on the attempt to establish a dialogue with the points of view of the philosophy and of the science. Therefore, an inquiry of the divergence of these points, is warranted, elucidating not only the scenario in which the conflict is, but also its genesis. Likewise, starting from a Merleau-Pontian understanding of the crisis, finally, this study also assumes the task of asking about the repercussions of this crisis in the relation of philosophical knowledge to itself, then, in the way of his own philosophy to understand its history, being, therefore, the importance of this incursion in the desire to explain what, according to Merleau-Ponty, would be a possible way of overcoming.

Keywords: French Philosophy. Maurice Merleau-Ponty. Phenomenology.

RÉSUMÉ

Ce travail a son point de départ dans la philosophie de Merleau-Ponty, centré dans la notion de « Crise de la Raison », en s'appuyant donc sur la présupposition qu'elle s'agit d'un concept fondamental de la phénoménologie contemporaine. Dans la pensée cartésienne, c'était déjà possible de trouver l'idée de crise, cependant, elle s'agissait de la constatation d'une « crise des sciences ». Quelque chose de semblable se passait avec Valéry, notamment quand il dit d'une « crise de l'esprit ». La nouveauté de Husserl était juste montrer que la crise, telle qu'il la vivait, était plus profonde, ébrahlait la Raison elle-même. Ce travail assume la tâche de montrer que, en ne s'en tenant pas à une crise des science, de l'esprit ou de la Raison elle-même, Merleau-Ponty met en question une crise présente chez l'homme lui-même, dans les divers points de vue qu'on a sur lui. C'est pourquoi que son projet philosophique, tout d'abord, se fonde sur la tentative d'établir un dialogue entre les points de vue de la philosophie et de la science. Une recherche de la divergence des ces points de vue, donc, elle se justifie en cherchant à élucider non seulement le scénario dont le conflit se trouve, mais aussi la genèse de celui-ci. De même, en partant d'une compréhension merleau-pontienne de la crise, en fin de comptes, ce travail assume la tâche de se demander sur la répercussion de cette même crise dans le rapport du savoir philosophique à soi même, donc, dans la manière dont la philosophie elle-même comprendre son histoire, en étant, alors, l'importance de cette incursion dans le désir d'explicitier ce qui serait, d'après Merleau-Ponty, une possible voie de dépassement.

Mots-clé: Philosophie Française. Maurice Merleau-Ponty. Phénoménologie.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
PRIMEIRA PARTE – O “MAL-ESTAR” DA RAZÃO E O RETORNO AO MUNDO-DA-VIDA: O ECLIPSE DOS ABSOLUTOS	24
Capítulo I – Da Crise do Espírito à Crise da Razão: o Mundo-da-Vida	25
1.1. O “mal-estar” da Razão: A Crise do Espírito	25
1.2. A Fenomenologia e a Crise da Razão: os limites do científico e o retorno ao Mundo-da-Vida	34
1.3. A <i>Rückfrage</i> e a redução fenomenológica: a <i>Lebenswelt</i> como proposta de superação do naturalismo, como <i>Ursprungsklärung</i> , como retorno ao mundo pré-copernicano ...	50
Capítulo II – Os limites do Mundo Clássico e o Teatro Cartesiano: o problema da representação	72
2.1. Um ponto de partida: O mundo clássico e o mundo moderno ..	72
2.2. Descartes e o problema da “representação”: o operacionalismo de Descartes e a <i>intuitus mentis</i>	86
2.2.1. O operacionalismo cartesiano e a identificação de <i>lux</i> e <i>lumen</i> .	87
2.2.2. A <i>intuitus mentis</i> e o positivismo da visão	100
2.2.3. A similitude e o arbítrio cartesiano do <i>signo</i>	104
2.2.4. Caminhos de desconstrução: a reabilitação do sensível e o enigma do olhar	113
2.2.4.1. A descoberta da afetividade das cores	113
2.2.4.2. Os limites da noção clássica de perspectiva	119
2.2.4.3. O enigma do olhar e os impasses da representação	122
2.2.5. A transformação da luz natural e a releitura do <i>Cogito</i>	138
2.3. A gênese da Crise nas relações com a Natureza	141
Capítulo III – O pseudocartesianismo e o Realismo Cientificista: o paradoxo do Menon	159
3.1. Apresentação do problema: Descartes e o científico	159
3.2. A psicologia clássica o objetivismo científicista	172
3.3. A tradição intelectualista e seus cenários	179
3.4. As “ruínas do pensamento” e o “conflito dos pontos de vista”: a crise na compreensão do homem	186
3.4.1. O conflito dos pontos-de-vista na compreensão do homem: a compreensão do intervalo do saber científico e do saber filosófico	186
3.4.2. A encarnação do sujeito e as faces da subjetividade encarnada: “esquema corporal” e “corpo próprio”	203

SEGUNDA PARTE – CRISE E FILOSOFIA: O SENTIDO DA FÊNIX	218
Capítulo IV – A Crise do Entendimento e o Sentido da História: a Historiografia Filosófica	219
4.1. A experiência filosófica da Verdade	219
4.2. A crise do entendimento e os entraves da historiografia clássica: o problema da história	222
4.3. O horizonte intelectualista, de fundo cartesiano, presente na história da filosofia: “a ordem das razões” – Da leitura de Descartes à historiografia filosófica	241
4.4. Merleau-Ponty e a História do Pensamento: a filosofia interrogativa, o “impensado” [<i>das Ungedachte</i>], o sentido da Fênix	251
4.4.1. <i>Um ponto de partida: Da “ordem das razões” às “razões da ordem” – a busca pelo sentido da “ordem cartesiana”</i>	251
4.4.2. <i>O entrecruzamento de objetividade e subjetividade: o impensado [das Ungedachte]</i>	264
4.5. A “experiência do pensamento” nas trilhas de uma “experiência da linguagem”: a filosofia interrogativa, o sentido da Fênix	281
CONSIDERAÇÕES FINAIS	292
ANEXOS:	
A arqueoriginária Terra não se move – E. Husserl (Tradução)	303
Notas sobre o desenvolvimento de meus conceitos – K. Goldstein (Tradução)	322
Textos de Candidatura ao <i>Collège de France</i> – M. Merleau-Ponty (Tradução)	336
Referências	371

INTRODUÇÃO

A noção de “crise”, certamente, não é um privilégio do pensamento contemporâneo. Ao contrário, ela oculta talvez uma pretensão que sempre tenha assombrado o saber filosófico, pretensão esta que os antigos poderiam chamar de ὑβρις [*hybris*], ou seja, uma excessiva confiança, um desmedido orgulho, semelhante à iniciativa dos homens em *querer* superar o poderio dos deuses. Em que consistiria este desmensuramento? Onde estaria a ausência de seu oposto, a saber, a virtuosa prudência, aquilo que os romanos tão bem nomearam *bona mens*, a capacidade do homem em reconhecer a sua própria humanidade? Se pensarmos na inserção deste termo no discurso positivista, podemos talvez compreender o sentido deste “excesso”. Trata-se justamente da crença ou do mito de que uma época esteja isenta de conflitos, que seja possível falar de uma passagem do caos à ordem, ou melhor, que entre dois sistemas ordenados, podemos encontrar uma “zona de transição caótica”, cujo ordenamento se dissipa no exato instante em que, mediante uma nova configuração, um outro ordenamento ocupe o seu lugar. Daí o ensejo de romper, na história, com toda e qualquer “faixa de turbulência”, até que, magicamente, os conflitos sejam dissipados.

Pensando assim, de certa forma, já no pensamento antigo, não encontraríamos dificuldades em situar “momentos de crise”. O problema se agrava, contudo, quando não mais partimos do pressuposto de que a história siga um movimento linear, deste modo, fundada em uma circularidade, as faixas de conflitos se converteriam antes em nervuras, viriam a impregnar cada linha que constitui a vivência que se tem de cada momento, ou melhor, de cada acontecimento histórico. Qual seria, então, o sentido de se falar em crise? Seguramente, não mais como a passagem da desordem à ordem. Antes como o aceno de que, como no teatro, na emergência de um novo drama, torna-se preeminente a mudança do cenário. Pensando nestas considerações, ao falar de uma “crise das ciências”, não era esta ideia o que Descartes tinha em vista, e cometeríamos aqui até mesmo um equívoco, a legitimação de uma “ilusão retrospectiva”, se lhe exigíssemos

um compromisso com a circularidade da história, ou mesmo, com a própria história, paisagem que lhe era desconhecida, terra estrangeira a que seu pensamento não chegara a avistar. Ao falar de crise, o que alimenta o pensamento cartesiano é a constatação de que algo faltava às ciências de seu tempo. Partindo de uma unidade da *sapientia humana*, como confiar em uma construção projetada por vários arquitetos? O que faltaria às ciências era o mesmo que nortearia os meandros do projeto filosófico de Descartes, ou seja, a descoberta de um *fundamentum inconcussum* capaz de lhe garantir a segurança tão almejada. Neste “alicerce inabalável”, repousaria o *Cogito* e suas certezas apodíticas, frutos de um método bem elaborado e dirigido pelos princípios da Razão. A crise tinha, pois, uma solução: seguir os preceitos da *Prima Philosophia*, demonstrar às ciências, galhos de uma única árvore, a necessidade de se nutrirem de uma mesma raiz, ou seja, da Metafísica conduzida pela “luz natural”.

No caso de Valéry, já tendo sido fundada a razão clássica, a crise parecia avançar um pouco mais adiante, ela *quase* invadia o terreno do *Espírito*. Curiosamente, neste caso, ainda não totalmente tematizada, mas ferozmente vivida, será a própria história que incitará este sentimento: a Guerra, o assombro da contradição, a ameaça de uma eminente derrocada não só dos ordenamentos de uma época, mas de seu saber. Porém, ao contrário de um terremoto, a repercussão de um possível abalo não poderia significar outra coisa que o esquecimento ou enfraquecimento desta própria razão, ainda tida como legítima. Ao falar em crise, Valéry apenas ressentia um tempo no qual as luzes do espírito começavam a se esconder por trás das nuvens da ignorância, do não-saber. O que caberia à filosofia? Resguardar o seu tesouro, proteger-se e denunciar o que “poderia” vir a ser um crime de *lesa-majestade*. É assim que a geração de Merleau-Ponty, antes de ter sentido na carne as consequências de uma Guerra, também iria viver este descompasso da Razão. Mas por que a Guerra? Não seria confundir o “conceito” de crise, por sua vez, “abstrato”, com os infortúnios dos acontecimentos? Não seria alimentar o historicismo, ou antes, misturar o transcendental e o empírico? Nesta ressalva, já encontramos a resposta. Se a vivência da Guerra começava a afetar o terreno do Espírito, é porque, de

fato, a crença que se tinha nele, de certa forma, ao menos nas paisagens de pensamento que procuramos descrever – afinal, não nos esqueçamos dos “libertinos barrocos” –, não tinha um papel coadjuvante, mas principal, basilar. É assim que, pouco a pouco, encontramos na compreensão do que antes era uma crise de valores, agravada pela *desumanização* das relações sociais e políticas, a clivagem para uma crise dos fundamentos que lhes serviam de alicerce. Quais seriam as consequências disto?

Em primeiro lugar, o sentimento de que, mais do que uma crise das ciências, o que emergia era uma crise da própria Razão, ou melhor, de um determinado projeto de Razão. É assim que, no pensamento husserliano, irá se configurar o sentimento de uma crise engendrada e agravada, especialmente, pelo desenvolvimento das ciências do homem e das ciências em geral. Seria o reconhecimento de uma “zona de turbulência”, o engendramento do mito positivista? No caso da fenomenologia, a mudança de um cenário que, por sua vez, não se concentrava em uma *fase* a partir da qual se anunciava uma evolutiva mudança, mas encontrava antes sua gênese na época que lhe antecederia, daí o sentido de uma “arqueologia fenomenológica da razão”, um “eclipse dos absolutos”. Qual seria o papel da Filosofia? No caso de Husserl, fazer com que a Razão, comparada a uma Fênix, renascesse, porém, nas trilhas de um τέλος [*télos*] que encontrava suas origens e projeto no pensamento grego. Seria esta a percepção que Merleau-Ponty tivera de sua época? Será assim que entenderá os abalos dos fundamentos da Razão atestados, na ciência em geral, pelos trabalhos de Le Roy e Duhem; nas ciências do homem, pelas pesquisas psicológicas, sociológicas e históricas; na filosofia, pelo ceticismo inserido pelo assédio do psicologismo, do historicismo e do naturalismo? No final das contas, como se daria a sua recepção da crise husserliana?

Em um curso dado no *Collège de France*, ao pensar na ideia de crise, Merleau-Ponty procurava justamente elencar os seus rastros. Onde podemos encontrá-la? Para o filósofo, haveria uma crise da racionalidade que se estabelecia “nas relações entre os homens”, “nas relações com a Natureza”, na experiência da verdade presente nas relações entre a ciência e o mundo vivido e, por fim, na própria filosofia e sua possibilidade

(MERLEAU-PONTY, 1996, p. 40). Constantemente, nas *Notes du Travail* e nos *Résumés des cours*, Merleau-Ponty voltava-se para sua época, procurava entender o seu tempo, e isto porque, ao perceber os limites da Metafísica, tinha, por pretensão, elaborar uma “nova ontologia”. Isso se torna *éclatant* principalmente nas notas, ainda inéditas, por ocasião de seus *Projets des livres*¹. Em uma destas notas, encontramos uma indagação do filósofo que nos chama a atenção, trata-se de uma nota datada de 25 de setembro de 1958, que, a nosso ver, constitui o coração de seus derradeiros projetos filosóficos, assim como um caminho de leitura para os seus primeiros trabalhos. Encontramos ali uma pergunta acerca do sentido das “ruínas”, de uma “*Ruinenlandschaft unsere Tage*” ou confusão na qual se encontra o pensamento moderno, assim como expressa, nomeadamente, Eugen Fink ao afirmar que “vivemos em ‘ruínas de pensamentos’” (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 299).

Ora, sabemos que, de certo modo, a existência de ruínas indica, sobretudo, os sedimentos e os despojos do que antes poderiam ter sido os monumentos de uma civilização antiga. Esta imagem não é gratuita em Merleau-Ponty (2000b, p. 40), ela faz parte daquele movimento arqueológico que ele assumira como componente de seu método filosófico.² Vislumbramos, todavia, nesta imagem, duas possibilidades de compreensão: ruína pode significar tanto despojos ou destroços, quanto confusão, desordem, caos. O interessante é que, neste caso, a confusão tem nos destroços o signo do que poderia ter sido a sua origem. Podemos falar, assim, que o filósofo denunciava, antes de tudo, uma proto-ruína, uma arqui-ruína, uma ruína originante e originária das discordâncias e confusões

¹ Algumas destas notas, arquivadas na Biblioteca Nacional da França, já foram transcritas por alguns pesquisadores da obra merleau-pontiana, dentre eles, Lefort, Barbaras e Dupond. Quando se tratar das notas ainda inéditas, vale salientar que aqui seguiremos a transcrição de Dupond. Iremos identificá-las como NBNF. Os símbolos [] fazem referência à paginação da Biblioteca, e os símbolos () indicam a paginação segundo os manuscritos de Merleau-Ponty.

² Cf. Merleau-Ponty (2000b, p. 40): “Or, si la perception est ainsi l’acte commun de toutes nos fonctions motrices et affectives, non moins que des sensorielles, il nous faut redécouvrir la figure du monde perçu, par un travail comparable à celui de l’archéologue, car elle est ensevelie sous les sédiments des connaissances ultérieures”.

da filosofia consigo mesma e com as ciências. Como o interesse do filósofo não era indutivo, (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 25)³ o seu empreendimento só poderia beirar as tênues fronteiras entre epistemologia e ontologia, mais do que o pressuposto “conflito” – já resolvido, em alguns comentadores do filósofo, sem nunca ter existido radicalmente na obra merleau-pontiana ela mesma – entre fenomenologia e ontologia.⁴ O que constitui, portanto, esta proto-ruína que tanto inquieta o filósofo? O que está, de fato, em jogo na constatação de que “vivemos em ruínas de pensamentos” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [2], (1))? Qual seria a razão destas ruínas? Não seria o sentimento de que a filosofia tem muito mais a investigar e a compreender do que a pergunta, constante entre alguns de seus contemporâneos, se a verdade estaria com Tomás de Aquino ou com Engels?⁵

Para o filósofo, a nosso ver, não é nada de outro que a iniciativa reflexiva em definir a filosofia “em relação a certos seres”, atitude esta presente no naturalismo, no humanismo e no teísmo, os quais, para Merleau-Ponty, nos escombros de uma crise da Razão, teriam perdido todo o seu sentido (MERLEAU-PONTY, NBNF, [4], (2)). Esta iniciativa desdobra-se no que se tornara um dos grandes alvos do *désaveu* do filósofo: o “neo-criticismo” ou “intelectualismo”, especialmente na compreensão da subjetividade em sua relação com o mundo, e o “operacionalismo

³ “Mais en même temps, notre recherche demeure philosophique. Notre traitement des faits reste distinct du traitement inductif et scientifique. Il n’est pas question pour nous de considérer la parole ou la pensée comme la simple somme des faits de la langue ou des faits de pensée, tels qu’ils se sont produits ici ou là, à telle date. En chacun d’eux, nous essayons de saisir ce qui reprend et sublime le précédent, anticipe le suivant, l’émergence d’une structure, d’une champ d’expérience, qui en font, plus qu’un événement, une institution”.

⁴ A nosso ver, Merleau-Ponty não está preocupado em se situar seja no campo da fenomenologia, seja no da epistemologia, seja no da ontologia. Sua intenção é fazer filosofia e filosofar é atravessar todas essas províncias, haja vista que o que move a reflexão é antes uma “questão” do que a legitimidade de um selo que confirme a participação em uma “seita filosófica”.

⁵ “L’idée qu’en France, aujourd’hui, des êtres humains se divisent sur la question de savoir si saint Thomas et Engels ont raison ou tort dans ce qu’ils disent de la Nature – cette idée me paraît consternante quand on pense à tout ce qu’il y a à connaître ou à comprendre. On ne peut en quelques mots esquisser une philosophie. Disons seulement qu’il faudrait une philosophie de l’être brut et non cette philosophie de l’être sage qui voudrait faire croire qu’il y a une manière de rendre le monde explicable – et une étude attentive du *sens*, un autre sens que le sens des idées, un sens fuyant et allusif auquel manque toute puissance directe sur les choses, quoi qu’il y paraisse et s’y développe pour peu que certains obstacles aient été levés.” (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 299).

naturalista” presente no tratamento das ciências⁶. Não estaria na divergência radical destas clivagens, em seus equívocos e paradoxos, mesmo indiretamente, um dos pressupostos e indícios do sentimento de crise que passaria a assediar epistemologicamente e filosoficamente o século XX? Do mesmo modo, conforme indicamos, se o “naturalismo, o humanismo e o teísmo perderam toda a significação em nossa cultura” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 219), se “todas essas concepções não deixam de imiscuir-se umas nas outras” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 219), fazendo, pois, do problema ontológico um problema dominante, o que resta a um pensamento conduzido pelas categorias do mundo clássico? Como sair deste labirinto? Onde estaria o fio de Ariadne?

Para Merleau-Ponty, não estaria na tentativa de tão-somente denunciar os limites da ciência, nem muito menos no ensejo de recuperar o que seria um autêntico *projeto* de Razão e seu τέλος [télos]. Daí que a própria noção de crise, ao ter sido direcionada para o conflito dos pontos de vista que se tem acerca do homem, deveria ela mesma sofrer um eclipse, convertendo-se na oportunidade de reencontro daquilo que, verdadeiramente, encontra-se nas fibras da própria Razão, portanto, da possibilidade que se abre à filosofia de repensar a si mesma e de rever, em sua ontologia, suas relações com as outras ciências e saberes, voltando-se, pois, para o fundo de silêncio do qual ela mesma emergira, ou seja, para uma experiência prévia do mundo. Seria ali que, para Merleau-Ponty, poderíamos encontrar o fio de Ariadne a nos guiar nos labirintos construídos pela metafísica clássica. Ora, é pensando neste modo de encarar a crise, de purificar suas pretensões positivistas, empreendimento de κάθαρσις

⁶ Nisto estaria, inclusive, aquilo que, *mutatis mutandis*, segundo Horkheimer, deve ser entendido como uma espécie de “doença da Razão”: “Se fôssemos falar de uma doença afetando a razão, essa doença não deveria ser entendida como tendo acometido a razão em algum momento histórico, mas como inseparável da natureza da razão na civilização, tal como a conhecemos até então. A doença da razão consiste no fato dela ter nascido da necessidade humana de dominar a natureza...” (HORKHEIMER, 1947, p. 176). Neste sentido, Horkheimer acrescentaria até mesmo que “se poderia dizer que a loucura coletiva que hoje se estende dos campos de concentração até as aparentemente mais inofensivas reações da cultura de massas já estava presente, em germe, na objetivação primitiva, na primeira contemplação calculadora do mundo pelo homem” (HORKHEIMER, 1947, p. 176).

[*Kátharsis*] que teve seu início no pensamento husserliano, que procuraremos estruturar o nosso trabalho.

O nosso texto se encontra subdivido em duas partes. Na primeira parte, que dispomos em três capítulos, tratamos do que seria um “mal-estar” da Razão, presente em uma espécie de eclipse dos “absolutos” e a proposta de um retorno ao Mundo-da-vida, finalizando com a tematização da crise que, no entender de Merleau-Ponty, estaria presente, conforme já indicamos, no conflito dos pontos de vista da ciência e da filosofia, tal como se manifesta na compreensão do homem. Na segunda, formada por um capítulo, versamos sobre a relação existente entre Crise e Filosofia. Qual será o percurso que iremos percorrer em cada parte? Primeiramente, vale lembrar que não nos pautaremos aqui, na disposição das questões que procuraremos elucidar, na rígida obediência do que seriam as mutações sofridas pelo pensamento de Merleau-Ponty desde *La Structure du comportement* até *Le Visible et l’Invisible*, desobrigando-nos da necessidade, presente em alguns leitores do filósofo, de estabelecer um quadro evolutivo cujas restrições impossibilitariam um diálogo presente dentre os diversos momentos da obra. De modo diverso, partiremos antes do que, ao longo de sua filosofia, parece unir cada momento de seu projeto, não nos parecendo a ideia de “evolução” apropriada ao seu modo de filosofar. Evidentemente, é certo que, por exemplo, a noção de “consciência perceptiva”, nos últimos trabalhos, perde o seu espaço para o que nos revela a “fé perceptiva” que nos une ao mundo. No entanto, tendo por centralidade os problemas filosóficos, e não a cisão fenomenologia e ontologia, o que procuraremos mostrar é justamente o modo pelo qual elas se integram no pensamento de Merleau-Ponty.

É partindo deste pressuposto que, na primeira parte, notadamente no terceiro capítulo, ao tratar da crítica, feita pelo filósofo, ao pensamento cartesiano, tentaremos integrar *La Structure du comportement* e *L’œil et l’esprit*, ou antes, mostrar como neste último texto, ao contrário de se tratar tão-somente de uma filosofia da arte, o que encontramos é o ensejo de desconstrução do complexo ontológico no qual fomos relegados pelo pensamento cartesiano. Assim sendo, apresentando o diálogo de Merleau-

Ponty com Husserl, desejamos explicitar o modo como se dará, no filósofo, a recepção da *Krisis*, contrapondo, por conseguinte, o itinerário que cada um deles percorrerá na elucidação etiológica dos descompassos nos quais se encontra a Razão. É assim que, enquanto Husserl privilegia o projeto de matematização de Galileu, Merleau-Ponty opta por um diálogo com Descartes e com a tradição cartesiana. No entanto, nem por isso havendo um “descompasso radical”, – apesar de algumas divergências no que se refere a certos aspectos da “genealogia da lógica”, antes vinculadas, a nosso ver, ao que constitui o projeto de cada filósofo –, e isto quando o que está em jogo é o convite a uma experiência prévia do mundo, daí o diálogo que se estabelece, no primeiro capítulo, entre a *Rückfrage* husserliana e a versão merleau-pontiana da *Ursprungsklärung*, em outros termos, o “mundo pré-copernicano” e a “Natureza”, também chamada por Merleau-Ponty, especialmente nos inéditos, como “mundo do silêncio”. No segundo capítulo, trataremos também do que seria, em Descartes, o “positivismo da visão”, a passagem da “visão dos olhos” para a “*intuitus mentis*”, para o “olhar do Espírito”, não deixando de contrapor, pois, o modo como Merleau-Ponty irá encarar estas questões. A partir disto, procuraremos mostrar o vínculo que se estabelece entre Descartes e a ciência clássica, o Grande e o Pequeno Racionalismo, descrevendo, portanto, o que, para Merleau-Ponty, seria a gênese da crise no diálogo com as ciências.

Tendo por referência estas considerações, centraremos-nos no que, de acordo com Merleau-Ponty, viria a constituir uma crise na compreensão do homem. Será a este desfeixo que conduzirá os capítulos anteriores. Começaremos, pois, mostrando a proposta merleau-pontiana de um diálogo entre filosofia e ciência, e isto mediante um solo que lhes é comum, uma espécie de terceira dimensão entre um discurso em primeira pessoa e um discurso em terceira pessoa. Por fim, a partir da compreensão de uma subjetividade encarnada, especialmente na *Phénoménologie de perception*, o nosso objetivo será o de mostrar, entre filosofia e ciência, a compreensão merleau-pontiana acerca do homem, privilegiando as noções de “esquema corporal” e “corpo próprio” como as duas faces de uma mesma experiência corporal, logo, inserindo a compreensão do homem, na condição

de ser encarnado, dotado de corpo, que é seu próprio corpo, no *entre-deux* de um diálogo com o que a ciência moderna nos apresenta sobre o “esquema corporal” e a filosofia nos diz sobre a vivência do “corpo próprio”. Na compreensão do humano, segundo Merleau-Ponty, não lhe haveria um saber que servisse de via única, mas um conjunto de pontos de vistas a nos revelar as várias faces do fenômeno humano, o modo originário de uma subjetividade encarnada que está no mundo, que o habita, tem a sua carne entrelaçada com a própria carne do mundo, o que, a nosso ver, expressa justamente, na ruptura com a concepção cartesiana de homem, presente na gênese da crise, o que poderia vir a ser uma via de superação.

Na segunda parte, o foco será a descrição do que, para alguns dos contemporâneos de Merleau-Ponty, seria a presença da crise no próprio exercício filosófico, na relação da filosofia consigo mesma e, conseqüentemente, com sua própria historiografia. Como partimos do pressuposto de que a “crise *na* filosofia” seja antes a “crise de um certo modo de filosofar”, consideraremos o que, para o filósofo, viria a constituir um dos embaraços da historiografia filosófica, presentes no que seria o modo de compreender a “história do pensamento”. Daí o direcionamento, no quarto capítulo, ao horizonte aberto pela indagação de que compreensão de história se efetivaria na historiografia filosófica e seus meandros, e isto no intuito de, em seguida, tomando como referência a crítica de Merleau-Ponty ao método estrutural-genético de Guérault, tentar encontrar os rastros destas questões na história do pensamento, ao menos os de um determinado modelo historiográfico, aquele que nos poderia remeter às questões que se encontram na “gênese de uma Crise da Razão”. É assim que notamos em Merleau-Ponty, na leitura de Descartes, não a legitimação inquestionável de uma “ordem das razões”, mas a busca do que seria, na obra cartesiana, “as razões da ordem”, o que nos possibilitaria explicitar, na compreensão merleau-pontiana da historiografia filosófica, em conformidade com uma “história viva” e suas astúcias, uma “história vertical”, por conseguinte, a compreensão da experiência filosófica como a busca de um “impensado”, e não, sendo isto o que justamente se nega, uma dissecação de estruturas explícitas no encadeamento das ideias de um texto. Este modelo de leitura se

enquadra nos horizontes de uma crise da filosofia não para tão-somente confirmá-la, mas precisamente para explicitar que o que realmente poderia condenar a filosofia ao *nons-sens* seria justamente o esquecimento de que ela é, sobretudo, interrogação, o que não conduz ao relativismo da leitura, mas, pelo contrário, à abertura do texto a uma experiência viva entre o leitor e o escritor, a subjetividade do filósofo que estudamos e a nossa subjetividade, o que não significa desrespeitar as suas ideias, mas convidá-las a um diálogo, buscando reencontrá-las como momentos de uma “vida pensante”, uma vez que, o contrário, seria relegá-las à respeitosa, majestosa e cruel indiferença da biblioteca. Em suma, para Merleau-Ponty, quando nos contentamos a dizer de um filósofo apenas aquilo que este mesmo filósofo gostaria que disséssemos, perdemos, efetivamente, o que seria uma história autêntica do pensamento, esquecemo-nos de que suas ideias também se encontram na tradição que com ela tentara dialogar.

PRIMEIRA PARTE
O “MAL-ESTAR” DA RAZÃO E O RETORNO AO MUNDO-DA-VIDA:
O ECLIPSE DOS ABSOLUTOS

CAPÍTULO I

DA CRISE DO ESPÍRITO À CRISE DA RAZÃO: O MUNDO-DA-VIDA

Maintenant, sur une immense terrasse d'Élsinore, qui va de Bâle à Cologne, qui touche aux sables de Nieuport, aux marais de la Somme, aux craies de Champagne, aux granits d'Alsace, – l'Hamlet européen regarde des millions de spectres (VALÉRY, 1943, p. 993).

Tendo nós próprios vivido duas ou três crises profundas de nosso modo de pensar – a “crise dos fundamentos” e o “eclipse dos absolutos” matemáticos, a revolução relativista, a revolução quântica –, tendo sofrido a destruição de nossas antigas ideias e feito o necessário esforço de adaptação às ideias novas, estamos mais aptos que nossos predecessores a compreender as crises e as polêmicas de outrora (KOYRÉ, 1991, p. 13).

1.1. O “mal-estar” da Razão: a Crise do Espírito

O historiador do pensamento francês, Castelli Gattinara, ao tratar do período do entre-guerra, inicia seu texto com a bela frase de Valéry: “nós, as civilizações, sabemos agora que somos mortais”.⁷ Trata-se da frase de um texto de 1919, *La crise de l'esprit*. No entanto, é acompanhando *vis-à-vis* as reflexões de Valéry, que podemos melhor compreender os sentimentos de espanto e de indagação que ele procura expressar. Neste sentido ainda, ao pensar em outros filósofos, especialmente nos que iriam viver os paradoxos e desdobramentos desta época, a ideia de crise parece-nos, mais do que uma “invenção” ou uma “especulação intelectual”, a vivência do crepúsculo de certezas, até então inquestionáveis, a demolição de paisagens de pensamentos, cujas ruínas deixaram marcas indelévels no imaginário europeu. Ora, pensando na filosofia de Merleau-Ponty, não seria entre essas trincheiras e abalos sísmicos de uma “crise dos fundamentos” ou, conforme veremos, de uma determinada concepção de razão, que a encontraríamos? Não estaria o filósofo também, *mutatis mutandis*, em um diálogo epistemológico com as questões inerentes, conforme expressão de Koyré, a

⁷ “*Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles*” (VALÉRY, 1943, p. 988).

uma espécie de “eclipse dos absolutos”? Aqui se encontra, pois, uma das pretensões de nossa tese, pretensão que talvez nenhuma novidade encerre em si, a saber, a ideia de que não compreende bem o projeto filosófico de Merleau-Ponty quem desconsidera sua pertença à experiência e ao imaginário de uma crise da Razão, ou como diria Gattinara, das “diversas crises” que passaram a assolar o pensamento clássico e seus sonhos, cabendo-nos, contudo, a tarefa de tentar explicitar, por sua vez, o sentido e o peso que essa ideia tivera em seu pensamento (GATTINARA, 1998).

A intrigante frase de Valéry, ao falar de uma crise do Espírito, apesar de seu peso semântico, insere-nos ainda nas perspectivas de um modo bastante francês de se encarar o problema que eclodia e se manifestava com a emergência, cada vez mais crescente, de um estado de “desrazão”, daí haver “crises” – e não a Crise –, daí a “crise francesa” não ser a “*Krisis* alemã”, dado que cada um a viveria da sua maneira.⁸ Valéry parece nos dizer que, até então, nunca se tinha tido o sentimento, e de um modo tão trágico, de que a Europa poderia ter o mesmo destino das antigas civilizações, que seus autores mais célebres poderiam ter seus escritos transformados em miragens, em enigmáticos fragmentos, tais como as comédias de Menandro. Apesar da multiplicidade de crises que afloram em vários setores, segundo o poeta, o que afligiria a alma europeia seria aquela que se sucederia no próprio âmbito do espírito, ali ela seria muito mais intensa. Logo, não é sem sentido que ele nos dirá que a “[...] a crise intelectual, mais sutil, e que, por sua própria natureza, toma as aparências mais enganadoras (porquanto se passa no reino mesmo da dissimulação), esta crise deixa dificilmente apreender o seu verdadeiro ponto, a sua *fase*” (VALÉRY, 1943, p. 990). Mantendo ainda uma simpatia por uma concepção clássica de razão, a percepção da crise ainda era a percepção de tão-somente uma “fase crítica”, na qual “ninguém pode dizer aquilo que amanhã estará

⁸ “C’est le paradoxe de la crise : on est certain de l’incertitude. Mais c’est aussi ce qui lui permet de se manifester de diverses façons, de s’articuler selon des conjonctures historiques et géographiques particulières. Parce que ‘la crise’ française n’est pas la ‘Krisis’ allemande. Ce que l’on définit d’habitude comme ‘la pensée de la Krisis’ dans ce chaos génial que fut la Mitteleuropa ne recouvre pas en effet totalement ce qu’a été ‘la problématique de la crise’ en France durant la même période.”(GATTINARA, 1998, p. 23).

morto ou vivo em literatura, em filosofia, em estética. Ninguém sabe também quais ideias ou quais modas de expressão estarão escritas na lista de perdas, quais novidades serão proclamadas” (VALÉRY, 1943, p. 990). Sendo assim, em um trecho que consideramos fundamental, apesar de longo, Valéry nos dá, independente de seu modo de interpretar essa “crise do espírito”, um diagnóstico muito claro do que se passava:

A esperança, certamente, permanece e canta a meia voz: *Et cum vorandi vicerit libidinem/ Late triumphet imperator spiritus* [Vencedor do apetite voraz, que o espírito soberano estenda longe o seu triunfo]. No entanto, a esperança é apenas a desconfiança do ser em relação às previsões precisas de seu espírito. Sugere que toda conclusão desfavorável ao ser *deve ser* um erro de seu espírito. Os fatos, todavia, são claros e impiedosos. Há milhares de jovens escritores e de jovens artistas que estão mortos. Há a ilusão perdida de uma cultura europeia e a demonstração de impotência do conhecimento em saber o que quer que seja; há a ciência atingida mortalmente em suas ambições morais, e como desonrada pela crueldade de suas aplicações; há o idealismo, dificilmente vencedor, profundamente ferido, coberto de crimes e de erros; a cobiça e a renúncia igualmente ridicularizadas; as crenças confundidas nos campos, cruz contra cruz, [lua] crescente contra [lua] crescente; há os próprios cétricos desconcertados por acontecimentos tão repentinos, tão violentos, tão comoventes, e que brincam com os nossos pensamentos como o gato brinca com o rato, – os cétricos perdem suas dúvidas, as encontram, as perdem, e não sabem mais se servir do movimento de seu espírito. A oscilação do navio foi tão forte que os candeeiros mais suspensos chegaram a derramar (VALÉRY, 1943, p. 990-1)

Contudo, poderíamos nos indagar, como a filosofia francesa respondera a essas questões? No que diz respeito à ciência, vale salientar o contrapeso e a importância que teve, nesta época, a insurreição de uma “filosofia do espírito”. É contra essa “ciência ferida moralmente”, é contra a aplicação não questionada de suas formulações, é contra a estreita visão de ciências como a fisiologia e psicologia nascentes⁹, que se levantaram as diversas versões do espiritualismo francês. As divergências nasciam a partir da convicção de que tais pressupostos não condiziam com o que é próprio da

⁹ É contra um discurso da exterioridade que deixa escapar a pergunta pelo homem e seu sentido, é contra um tempo que, esquecendo-se de se comprometer com a verdade, caracterizava-se, conforme Le Senne, por “uma monstruosa aliança entre ciência e Estado: aquela fornece o conhecimento técnico e este o torna o instrumento de seu capricho despótico” (LE SENNE, 1951, p. XVIII).

filosofia francesa¹⁰. No entanto, mesmo colocando-se, de imediato, como a resposta da filosofia francesa aos ataques do cientificismo e aos horrores da Guerra, o espiritualismo tinha também, em seu calcanhar de Aquiles, a defesa de uma “certa tradição cartesiana”, não chegando, por conseguinte, a alcançar todos os sentidos e consequências de um retorno à experiência humana. Deste modo, não procurando desconstruir os princípios que alimentavam as ideias de seus antípodas, por fim, acabaram por compartilhar dos mesmos *préjugés* que pensavam ter superado. Talvez neste ponto, na falta de explicitação das próprias fibras de um posicionamento contra o esquecimento da condição humana, encontrava-se a razão pela qual, para Valéry, o peso da crise se articulava no modo como essa mesma crise encontrava o espírito, o estado intelectual de um tempo que, mesmo não ousando historiá-lo, o poeta esboçara, em poucas linhas, a sua fisionomia: trata-se de um tempo complexo, carregado de informações e de conhecimento de todas as ordens que se entrecruzam, cuja desordem encontra-se justamente na “livre coexistência em todos os espíritos cultivados das ideias mais dessemelhantes, dos princípios de vida e de conhecimento mais opostos” (VALÉRY, 1943, p. 992). Em outros termos, na raiz dos problemas, encontramos como originante o “modernismo” ao qual a Europa se entregou.¹¹ É frente a essa confusão, – aquela que permitia em

¹⁰ No dizer de Lavelle, “[...] é por excelência, uma filosofia da consciência” (LAVELLE, 1942, p. 7) e, como tal, possui em si “[...] um aspecto metafísico e um aspecto psicológico que ela não pode separar um do outro” (LAVELLE, 1942, p. 8). Com efeito, é preciso negar a ideia de um espírito entendido a partir de sua capacidade de “autoprodução”. Como acentua Lavelle: É preciso começar chegando a um consenso em torno de três pontos essenciais que permitem perceber o que se deve entender pela palavra espírito. O primeiro é que o espírito é uma atividade, aliás, a única atividade que merece propriamente este nome, sendo toda atividade material antes causada e sofrida do que causadora e agente. (...) O segundo ponto é que o espírito não é absolutamente, como se crê, uma obscura espontaneidade da qual nos limitamos a conhecer os efeitos, sem nada saber do poder que possui e que se exerceria fora de nós e sem nós. (...) O terceiro ponto, finalmente, permite reavaliar e estender o sentido da palavra experiência que, todavia, foi reservada por muito tempo à experiência do objeto (LAVELLE, 1942, p. 268-9).

¹¹ “Je ne déteste pas de généraliser la notion de moderne et de donner ce nom à certain mode d’existence, au lieu d’en faire un pur synonyme de contemporain. Il y a dans l’histoire des moments et des lieux où nous pourrions nous introduire, nous modernes, sans troubler excessivement l’harmonie de ces temps -là, et sans y paraître des objets infiniment curieux, infiniment visibles, des êtres choquants, dissonants, inassimilables. Où notre entrée ferait le moins de sensation, là nous sommes presque chez nous. Il est clair que la Rome de Trajan, et que l’Alexandrie des Ptolémées nous absorberaient plus facilement que bien des localités

um único livro encontrarmos os ecos dos “balés russos”, de Pascal, de Nietzsche, de Rimbaud, da pintura, da ciência etc. – que surge, apesar de alguns contra-sensos, uma das mais belas imagens de Valéry: o Hamlet europeu que observa milhares de espectros, o Hamlet intelectual que medita sobre a vida e a morte das verdades, que medita tendo, em suas mãos, crânios ilustres como os de Leonardo da Vinci, de Leibniz, de Kant, de Hegel, de Marx e de tantos outros. Crânios que, por sua vez, ainda refletem seus sonhos, ou melhor, os sonhos da razão, os mesmos que, paradoxalmente, pensando na pintura de Goya, poderíamos dizer, podiam ocultar e suscitar “monstros”. Caminhando entre os abismos da ordem e da desordem, o Hamlet valeriano certamente não poderia abandonar seus crânios sob pena de deixar de ser o que se é. O que fazer? As últimas palavras de Valéry, nesta carta, parece-nos indicar o que, para ele, poderia ser um possível caminho:

Adeus, fantasmas! O mundo não precisa mais de vocês. Nem de mim. O mundo que batiza com o nome de progresso sua tendência a uma nitidez fatal, busca unir aos benefícios da vida as vantagens da morte. Uma certa confusão reina também, mais ainda um pouco tempo e tudo se esclarecerá; nós veremos, enfim, aparecer o milagre de uma sociedade animal, um perfeito e definitivo formigueiro (VALÉRY, 1943, p. 994).

O paradoxo da crise, – aquele que, conforme Gattinara, trata-se da certeza de que não se tem certezas –, evidenciava que “a certeza com a qual se pensava a Verdade como algo que seria preciso desvelar é substituída, cada vez mais, pela inquietude frente a uma verdade por construir e, portanto, impossível de alcançar, posto que é apenas um horizonte ideal” (GATTINARA, 1998, p. 25). Daí a afirmação de Bachelard: “no final do último século, acreditava-se ainda no caráter empiricamente unificado de nosso conhecimento do real” (BACHELARD, 1970, p. 11). Em concomitância com a crise da concepção clássica de razão, podemos notar

moins reculées dans le temps, mais plus spécialisées dans un seul type de moeurs et entièrement consacrées à une seule race, à une seule culture et à un seul système de vie”. (VALÉRY, 1943, p. 992).

que não só os saberes, mas o próprio “eu” perde sua unidade; a razão categorial torna-se uma “pretensão ingênua” ou “uma ilusão histórica”; os fundamentos se abalam e faz da estabilidade também uma ilusão; o abandono da materialidade das coisas perde-se em proveito do “vazio mascarado pela linguagem” e pelo “devir fantasmagórico das palavras”; resumindo, o fio de Ariadne se perde. Logo, justifica-se o fato de encontrarmos uma mesma experiência, embora vivida em cada um de um modo diverso, e, por conseguinte, “os grandes signos do declínio, a Grande Guerra, o próprio termo ‘crise’, os problemas da linguagem e do signo, o sentimento de um ‘mal de mar em terra firme’, que Kafka descreveu, mas que se encontra um pouco por toda parte” (GATTINARA, 1998, p. 27). Ora, será essa também a percepção da geração de Merleau-Ponty, teria ela ido além das constatações do Hamlet valeriano? Quanto a isso, nos dirá Gattinara:

[...] Enquanto as gerações de Brunschvicg e de Valéry tentavam salvar o que pode ser, manifestando uma simpatia indiscutível pela certeza da razão clássica, a geração de Bachelard, De Broglie e Aragon encara a crise como uma “revolução” na qual é preciso dar uma coerência ao “discurso” das ciências. As ciências e a razão científica podem ser salvas se as fundarmos *na* crise, *no* movimento de multiplicação que a determina, *no* problema (problemas) que suscita e, portanto, em último caso, *no* incerto. A crise pode ser definida como uma luta que faz triunfar a precariedade e a mudança sobre a estabilidade [...] (GATTINARA, 1998, p. 28).

É a partir desta mudança que, segundo o historiador, a eternidade cede seu lugar a um tempo precário (*vergänglich*), entrelaçado, uma “mistura de experiência e espaço”, que a evidência cartesiana se converte em uma ilusão, que se torna possível “seguir o movimento por mais desordenado e labiríntico que seja” (GATTINARA, 1998, p. 29). Mas, não estaria também a filosofia de Merleau-Ponty em meio a essas constatações, indagações, hesitações e perspectivas que marcariam a “geração de Bachelard, De Broglie e Aragon”? O que nos diz Merleau-Ponty sobre os percalços filosóficos originados pela derrocada de um “espírito absoluto”? Certamente, os seus primeiros trabalhos versam justamente sobre esta questão. Contudo, gostaríamos de nos centrar em um nota da

Phénoménologie de la perception. Ali, a partir de uma crítica endereçada especialmente a Alain e Lagneau, filósofos tidos geralmente como integrantes do “espiritualismo francês”, de modo particular, no que diz respeito ao posicionamento da “análise reflexiva” frente à percepção, parece que se delineiam algumas pistas para a resposta que procuramos. Encontramos ali um breve esboço dos impasses criados por uma concepção equivocada do “espírito”, o que talvez também esteja na gênese do que viria a ser a sua “crise”, no caso, a “crise do espírito”. O interessante da crítica de Merleau-Ponty não está simplesmente na explicitação dos equívocos presentes nas concepções destes filósofos, mas no sentimento presente neles de que aquilo que eles postulavam, a saber, a ideia de uma “consciência absoluta”, poderia não conter toda a verdade. Já não seria este sentimento o pressentimento de algum declínio?

Ao se tratar o sujeito como um “naturante universal”, um espírito absoluto, o que restaria, ao espírito, seria tão-somente “[...] o sistema da experiência, compreendido aí meu corpo e meu eu empírico, ligados ao mundo pelas leis da física e da psicofisiologia” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 618-9). É assim que o pensamento reflexivo acaba por ocultar “[...] o nó da consciência perceptiva porque investiga as condições de possibilidade do ser absolutamente determinado e deixa-se tentar por essa pseudo-evidência da teologia de que o nada não é coisa alguma” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 618). Qual a consequência disto? A experiência da sensação se torna apenas o desdobramento “psíquico” oriundo das excitações sensoriais e, como tal, não pertence ao sujeito, encontra-se divorciada dele, o que – como consequência, tendo em vista que o sujeito é visto como um “naturante universal” – impossibilita “qualquer ideia de uma gênese do espírito”, uma vez que, existindo o tempo mediante este espírito, não se poderia conceber a possibilidade de recolocá-lo “no tempo”. O espírito passa a ser visto, pois, sem historicidade, vivendo em uma unidade indelével com o verdadeiro. Todavia, se o “eu empírico” não fosse outro que o desdobramento deste espírito absoluto, como entender o erro, onde inserir a “opacidade”? Esta é a questão que Lagneau se fazia em suas *Célèbres Leçons*. Em razão disso, é que, em seu pensamento, a sensação deixa de ser

um “objeto constituído” em uma “rede de relações psicofísicas”. Logo, concluirá Merleau-Ponty, se “o sentir não pertence à ordem do constituído”, se “o Eu não o encontra desdobrado diante de si”, é porque, justamente,

[...] ele escapa ao seu olhar, está como que recolhido atrás dele, está ali como uma espessura ou uma opacidade que torna o erro possível, delimita uma zona de subjetividade ou de solidão, representa-nos aquilo que está “antes” do espírito, ele evoca seu nascimento e reclama uma análise mais profunda que esclareceria a “genealogia da lógica”. O espírito tem consciência de si como “fundado” nessa Natureza. Há, portanto, uma dialética do naturado e do naturante, da percepção e do juízo, no decorrer da qual sua relação se inverte (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 619).

Para Merleau-Ponty, em *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, Alain faria um movimento semelhante ao de Lagneau. De acordo com o filósofo, ao pensar sobre a “grandeza aparente” dos objetos, retirando do juízo o papel de “instância ratificadora”, o que se vislumbrava era o encaminhamento a uma subjetividade na qual a relação com o mundo não se dá mais mediante uma “inspeção do espírito”. Logo, se “[...] uma árvore me parece sempre maior do que um homem, mesmo se ela está bem distante de mim e o homem bem próximo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 619), isto se dá não graças a uma alteração promovida pelo juízo, pois,

A percepção não conclui a grandeza da árvore daquela do homem, ou a grandeza do homem daquela da árvore, nem uma e outra do sentido desses dois objetos, mas ela faz tudo ao mesmo tempo: a grandeza da árvore, a grandeza do homem, e sua significação de árvore e de homem, de forma que cada elemento se harmoniza com todos os outros e compõe com eles uma paisagem em que todos *coexistem*. Entra-se assim na análise daquilo que torna possível a grandeza e, mais geralmente, as relações ou as propriedades de ordem predicativa, e nessa subjetividade, “anterior a toda geometria” que, todavia, Alain declarava incognoscível (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 620).

Merleau-Ponty nota, em Alain, o prelúdio de uma análise, especialmente no que diz respeito à “grandeza” dos objetos, na qual o juízo encontra uma função que lhe é mais profunda, que lhe está aquém, análise semelhante àquela que, versando justamente sobre esta questão, encontraríamos nos psicólogos ao se falar em uma *Gestaltung* da

paisagem¹². O que isto quer nos dizer? Se partirmos da filosofia de Merleau-Ponty, não poderemos falar unicamente no assédio que, devido às distorções de um “modernismo”, o Espírito enfrentava. Pelo contrário, “o modernismo” não é uma “causa” da crise, mas o delineamento de uma mudança. Logo, no que se refere ao “modernismo”, o que temos é a elucidação de que o sentido dos princípios que moviam o Mundo Clássico se esvaziara, mudara de direção, e as razões disto se encontram nestes mesmos princípios, encontra-se propriamente em seus fundamentos.

Por conseguinte, parece-nos que, para o filósofo, falar em “crise” não significa também acentuar uma passagem que vai do caos à ordem, não significa corroborar a ilusão positivista de que seria legítima a tarefa de se explicitar um progresso pelo qual, mediante uma época crítica, uma idade orgânica teria que ceder o seu lugar a uma outra idade igualmente orgânica. Em outros termos, não se trata da fantasia positivista em crer que é possível, a uma época, viver sem incertezas e sem lutas. Deste modo, acaba sendo por uma “ilusão retrospectiva” que acreditamos ter sido o mundo clássico o reino das certezas absolutas e das verdades apodíticas. Como não pensar nas obras inacabadas de Da Vinci? Não guardava também a ciência clássica “o sentimento de uma opacidade do mundo”? Não era justamente ao mundo, segundo o filósofo, “(...) que ela pretendia juntar-se por suas construções, e por isso é que se acreditava obrigado a procurar para suas operações um fundamento transcendente ou transcendental” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 85)? Igualmente, não acabamos de encontrar, em filósofos tidos espiritualistas, um encaminhamento a ideias que lhes deveriam ser opostas?

Conforme procuraremos mostrar, para Merleau-Ponty, “crise” significa, pois, a oportunidade que se tem, quando se trata do pensamento, em rever e reformular seus princípios e suas certezas. Se é certo o que nos diz Valéry acerca de uma “Crise do Espírito” é porque, seguindo os

¹² No próximo capítulo, de certo modo, retomaremos o tema da “grandeza” e o seu significado filosófico quando tratarmos da crítica de Merleau-Ponty à noção clássica de perspectiva.

movimentos da história, a nossa concepção do “espírito” não é mais a mesma. Mais do que uma “mudança súbita”, se nos atentarmos à etimologia, a Κρίσις [*Krísis*] é também um momento decisivo, como já nos ensina o verbo Κρίνω [*Krino*] do qual este termo se origina, o poder de se fazer escolhas, de fazer distinções. Contudo, se a Crise de Valéry, aquela que poderíamos entender como a expressão de uma “crise francesa” não nos é suficiente para compreendermos a filosofia de Merleau-Ponty, certamente o trabalho etimológico não o seria, assim como também não o seria a denúncia dos impasses nas relações da filosofia com a ciência. Acaso não encontramos em seu pensamento mais do que a explicitação dos ecos de uma crise que se vê consolidada nos trabalhos da ciência? No entanto, qual seria a razão disto? O fato é que, no caso de Merleau-Ponty, no compasso de uma “crise do espírito”, encontraríamos ainda, e talvez com mais veemência, os ecos de uma outra *Krísis*: a Crise da Razão. Se a *Crise* francesa não é a *Krísis* alemã, no pensamento merleau-pontiano, encontramos a tentativa de dialogar com ambas a fim de melhor compreender o seu tempo. Por conseguinte, quando procuramos compreender a filosofia de Merleau-Ponty nos horizontes de um sentimento de crise, a fenomenologia de Husserl não deixa de ter um *topos* privilegiado. O que isso significa? Quais as razões? Vejamos.

1.2. A Fenomenologia e a Crise da Razão: os limites do cientificismo e o retorno ao mundo-da-vida

Segundo Merleau-Ponty, “desde a sua origem, a fenomenologia aparece como uma tentativa de resolver um problema colocado no início do século pela Crise da filosofia, das ciências do homem e das ciências em geral” (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 151). A fenomenologia, em outras palavras, seria justamente o intento de superar, de uma só vez, todas essas crises. No que diz respeito à ciência clássica, a nosso ver, o intento husserliano não é outro, é o reconhecimento de que, em sua *démarche*, o que se pretende efetuar é uma ideia equivocada de razão, um conceito embargado por contradições desde o seu nascimento. Logo, a Crise das ciências não é o simples empreendimento de análise dos limites daquilo que

se verifica a validade, já presente em Descartes, e no qual a razão se voltaria criticamente contra os fundamentos das ciências. Em contrapartida, tampouco se limitaria às reflexões do Hamlet valeriano. Quanto ao sentido dessa *Krisis*, são esclarecedoras as seguintes palavras de Moura:

[...] esse tema [a crise da Razão] parece ter a sua datação circunscrita à primeira metade do nosso século. Pois se é verdade que, de maneira explícita ou implícita, a noção de “crise” sempre freqüentou a história da filosofia, é verdade também que Descartes, por exemplo, não apontava para nenhuma “crise da razão”, mas para uma crise *das ciências*, ciências cujos “princípios incertos” careciam de uma legitimação que a *prima philosophia* logo, logo lhes viria assegurar. E se Kant apresentava a razão pura como origem de ilusões, o que estava em questão ali era apenas o “uso especulativo” da razão, e não a razão ela mesma, que se comportava muito bem no domínio da física e da matemática, ciências que por si sós nunca teriam suscitado o projeto crítico. Ora, será muito diferente quando Merleau-Ponty, preocupado em restaurar a universalidade da razão, for censurar a própria ciência. Por isso mesmo, esse diagnóstico, longe de reeditar, na atualidade, a antiga e enfadonha suspeita da “seita cética” contra as pretensões da “razão dogmática”, é formulado hoje em dia por membros do próprio partido racionalista. Diagnóstico paradoxal, sem dúvida, já que enunciado no momento histórico em que as ciências mais se expandem e se consolidam. Era exatamente desse paradoxo aparente que Husserl partia em *A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental*, de 1936: existe, sim, uma crise da razão, apesar do sucesso incontestável das ciências positivas (MOURA, 2001, p. 185-6).

Ora, é neste sentido que, a nosso ver, o pensamento husserliano é marcado pela busca constante por uma idealidade objetiva que se evidencia antes no retorno ao mundo-da-vida do que no embaraçoso reducionismo psicologista em sua tarefa de tornar reais os “estados de consciência”, fazendo deles nada mais e nada menos do que “pedaços da natureza”. O diagnóstico husserliano não é o mesmo daquele elaborado quer seja pelos existencialismos, quer seja pelos pessimismos, uma vez que não podemos negar, ainda em Husserl, a presença latente de uma fé na Razão. É esta mesma certeza que o leva a diagnósticos nada simples para os seus leitores, que o conduz à certeza de que, frente ao objetivismo cientificista fundamentalmente histórico e não meramente ocasional, a fenomenologia pode se apresentar como uma solução possível por seu rigoroso reconhecimento e resgate daquilo que fora condenado, pela cultura europeia,

ao esquecimento, a saber, o mundo-da-vida, a *Lebenswelt*. Não será tarefa da fenomenologia, por sua vez, frente à Crise, elucidar aquilo que deve ser ou se entender por ciência, o que lhe pode legitimar, *de iure*, a sua própria cientificidade, demonstrando que o método utilizado por elas, ao colocar-se frente a sua aplicabilidade, carece de licitude. O caminho é bem outro. Trata-se da busca daquilo que se constitui como o fundamento e a gênese desta Crise, colocando-se, de modo historial, em seus desdobramentos, no percurso que fizera com que o pensamento moderno se tornasse o seu resultado cabal. Nesta perspectiva, uma crítica do psicologismo ultrapassa a si mesma, levando-nos antes àquilo que o filósofo nos indica como uma “espécie de enigma do mundo”, o mesmo que as outras épocas não se deram conta e que, por conseguinte, não deixa de nos lançar frente ao enigma da própria subjetividade.

A proposta, frente à Crise, é que seja modificado o modo pelo qual o pensamento se coloca em relação à ciência, dizendo de modo husserliano, é preciso mudar o modo de “estimar” a ciência, deixando de ser a pergunta por sua cientificidade, conforme assinalado, para se tornar uma indagação acerca de seu sentido para a existência humana. Não basta encantar-se com a ciência e a *prosperity* que traz consigo, é até mesmo problemática a ingênua passagem de uma “ciência de fato” para uma “humanidade de fato”. O que é preciso mostrar é que existem questões cruciais a serem feitas e que foram simplesmente excluídas. Quais seriam elas? Dirá Husserl, “são as questões que versam sobre o sentido ou sobre a ausência de sentido de toda esta existência humana” (HUSSERL, 1992, vol. 8, p. 4; 1976, p. 10)¹³. E por que elas são tão importantes assim? O que torna estas questões fundamentais, no entender do filósofo, é a capacidade de atingir o homem moderno em suas relações, quaisquer que elas sejam, e no modo pelo qual, senhor de si mesmo, é capaz de dar uma “forma de razão” a si mesmo e ao seu mundo-ambiente [*sich und seine Umwelt vernünftig zu gestalten*] (HUSSERL, 1992, vol. 8, p. 4; 1976, p. 10) sem,

¹³ “[...] die Fragen nach Sinn oder Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Daseins” (HUSSERL, 1992, vol. 8, p. 4; 1976, p. 10).

todavia, dar-se conta de suas consequências.¹⁴ Daí a preocupação em mostrar, a partir de sua gênese, os limites do naturalismo das ciências. Pensando em suas construções, acaso “podemos viver neste mundo cujo acontecimento histórico não é nada de outro que um encadeamento incessante de ímpetos ilusórios e de amargas decepções”? (HUSSERL, 1992, vol. 8, p. 4-5; 1976, p. 11)¹⁵.

Em outras palavras, seguindo as pegadas de Husserl, queremos salientar que, se a Crise não é a denúncia da cientificidade que rege as ciências, é porque a crise das ciências é, sobretudo, uma “crise de sentido”. Não interessa saber se um determinado modelo ou proposta científica funciona ou não. Isso não é, para Husserl, tarefa do filósofo. A questão é saber, no entanto, o que isso significa para a existência humana e como pode afetá-la, dado que não teria sentido falar em uma crise na condição de derrocada da própria cientificidade científica, principalmente, dados os brilhantes desdobramentos da física. Mas como se inserem esses desdobramentos em um determinado “projeto de vida”? Pensando nesta questão, podemos entender porque, ao se voltar para os emergentes desenvolvimentos da “técnica”, o que está em jogo é o modo como ela funciona na condição de um mecanismo de aumento das consequências geradas, para a existência humana, por um determinado projeto de

¹⁴ É o que assinala a *Krisis*: “Unseren nehmen wir von einer an der Wende des letzten Jahrhunderts hinsichtlich der Wissenschaften eingetretenen Umwendung der allgemeinen Bewertung. Sie betrifft nicht ihre Wissenschaftlichkeit, sondern das, was sie, was Wissenschaft überhaupt dem menschlichen Dasein bedeutet hatte und bedeuten kann. Die Ausschließlichkeit, in welcher sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die ganze Weltanschauung des modernen Menschen von den positiven Wissenschaften bestimmen und von der ihr verdankten „prosperity“ blenden ließ, bedeutete ein gleichgültiges Sichabkehren von den Fragen, die für ein echtes Menschentum die entscheidenden sind. Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen. Die Umwendung der öffentlichen Bewertung war insbesondere nach dem Kriege unvermeidlich, und sie ist, wie wir wissen, in der jungen Generation nachgerade zu einer feindlichen Stimmung geworden. In unserer Lebensnot – so hören wir – hat diese Wissenschaft uns nichts zu sagen. Gerade die Fragen schließt sie prinzipiell aus, die für den in unseren unseligen Zeiten den schicksalsvollsten Umwälzungen preisgegebenen Menschen die brennenden sind: die Fragen nach Sinn oder Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Daseins”. (HUSSERL, 1992, vol. 8, p. 3-4; 1976, p. 10).

¹⁵ Cf. o texto: “Können wir uns damit beruhigen, können wir in dieser Welt leben, deren geschichtliches Geschehen nichts anderes ist als eine unaufhörliche Verkettung von illusionären Aufschwüngen und bitteren Enttäuschungen?”(HUSSERL, 1992, vol. 8, p. 4-5; 1976, p. 11).

cientificidade. Neste sentido, o que preocupa, na metodologia cientificista, é que não possui, por se dar como um mero instrumento, fim em si mesma, pois, ao perder o seu caráter teleológico, está impossibilitada de trazer consigo o sentido da vida e da história, ao passo que “o investigador perfeito, que tende também em direção à perfeição como ser humano, nunca perde de vista as relações que entretém a ciência que ele pratica com os fins gerais e mais elevados do conhecimento humano” (HUSSERL, 1982, p. 231). Se essa constatação possui um caráter ético-político, é porque se esmera, em primeiro lugar, em um desconforto filosófico gerado, fundamentalmente, pela própria noção de razão que está em jogo nestas considerações.¹⁶ É neste sentido que, para Husserl, torna-se necessário compreender as relações que se estabelecem entre filosofia e ciência. Como se daria, especialmente nos últimos trabalhos de Husserl, essa explicitação? Conforme Olesen, pensando na compreensão husserliana de Galileu, seria o de mostrar “[...] que a ciência *recobre* (filosoficamente) no mesmo movimento em que ela *descobre* (cientificamente)” (OLESEN, 1994, vol. 29, p. 12), logo, “[...] a análise husserliana das relações da filosofia e das ciências pode, agora, apresentar-se como ‘crítica histórica’ (*Geschichtskritik*) [...]” (OLESEN, 1994, vol. 29, p. 13). Por conseguinte, é tendo por referência essa “crítica histórica” [*Geschichtskritik*] (HUSSERL, 1954, p. 59), ou antes, mediante uma “*ursprüngliche Sinngebung*” (HUSSERL, 1954, p. 46) pelo qual se constitui a ciência, que sua análise descobre em Galileu “um *gênio* que, ao mesmo

¹⁶ É a partir desta perspectiva, que melhor entendemos as seguintes palavras de Koyré em um dos textos de seus *Estudos Newtonianos*, palavras dotadas inconfundivelmente com o sotaque husserliano da *Krisis*: “Há algo do qual Newton deve ser sido responsável – ou para dizer melhor, não unicamente Newton, mas a ciência moderna em geral; é a divisão de nosso mundo em dois. Eu disse que a ciência moderna tinha invertido as barreiras que separavam os Céus e a Terra, que ela uniu e unificou o Universo. Isso é verdade. Mas, eu disse também que ela fez isso substituindo o nosso mundo de qualidades e de percepções sensíveis, mundo no qual vivemos, amamos e morremos, por um outro mundo: o mundo da quantidade, da geometria reificada, mundo no qual, embora haja lugar para toda coisa, não há mais para o homem. Assim o mundo da ciência – o mundo real – afasta-se e se separa inteiramente do mundo-da-vida, que a ciência foi incapaz de explicar – inclusive por uma explicação dissolvente que faria dele uma aparência ‘subjéctiva’. Na verdade, estes dois mundos são todos os dias – cada vez mais – unidos pela práxis. Mas para a teoria são separados por um abismo. Dois mundos: o que quer dizer duas verdades. Ou nenhuma verdade em absoluto. É nisto que consiste a tragédia do espírito moderno que ‘resolveu o enigma do Universo’, mas tão-somente para substituí-lo por um outro: ‘o enigma de si mesmo’” (KOYRÉ, 1968, p. 42-3.).

tempo, *(des)-cobre e (re)-cobre*” (HUSSERL, 1954, p. 49; OLESEN, 1994, vol. 29, p. 12), pois

Originário, este sentido não deve, todavia, ser buscado em um lugar distante além da história, visto ser ele mesmo que devemos compreender como passagem, saber como passagem do “mundo-da-vida” à ciência. De tal modo, esta doação de sentido originário por onde Galileu descobre a natureza como “scritta in lingua matematica”, recobrindo, de uma só vez, a natureza na medida em que ela eclode diferentemente de um suporte à matematização. Todavia, se a “doação originária de sentido” não se faz alhures senão na própria ciência, não cabe à ciência enunciar em que esta doação de sentido é doação. Digamos que cabe à ciência *fazer* a passagem do mundo-da-vida à ciência, mas não *descrever* essa passagem (OLESEN, 1994, vol. 29, p. 13).

Por conseguinte, o que significa entender Galileu a partir de uma investigação histórica em um “sentido insólito” [*ungewohnten Sinn*], como acentua a tradução literal,¹⁷ ou, conforme Derrida, a partir da investigação de uma “proto-história” [*proto-histoire*]? Por que a atenção husserliana se voltara para as investigações científicas de Galileu?¹⁸ De acordo com Husserl, “certamente os Antigos, conduzidos pela doutrina platônica das Ideias, já tinham idealizado os números e as medidas empíricas, as figuras espaciais empíricas, os pontos, as linhas, as superfícies, os corpos”.¹⁹ Inclusive, como ainda lembra Husserl,

Com a geometria de Euclides, tinha aparecido a ideia bastante impressionante de uma teoria dedutiva sistematicamente unificada, orientada para um fim ideal de uma grande amplitude e de uma grande elevação, repousando em conceitos e princípios fundamentais

¹⁷ Verbo “*wohnen*”, *gewöhnt* (habitual, acostumado).

¹⁸ A este respeito, vale salientar que, segundo François de Gandt, Husserl tomara conhecimento de Galileu mediante uma “vulgata galileana” corrente em sua época, logo, não teria frequentado diretamente os seus trabalhos. Por conseguinte, a imagem do Galileu husserliano fora traçado tendo em vista o empreendimento de neo-kantianos como Hermann Cohen, Paul Natorp e Ernst Cassirer (GANDT, 2004, p. 97-8). Teria saído inclusive das letras de Cassirer a certeza de que deveria ser pago a Galileu o tributo pela possibilidade de se lançar uma “ponte entre Platão e Kant”. Mas seria então a *Krisis* tão-somente o *locus* de sedimentação da recepção de uma determinada imagem inteiramente pronta de Galileu e de uma imagem pautada sobre um “fundo kantiano”? É certo que não, e o próprio François de Gandt é levado a reconhecer no *modus operandi* da *Krisis* uma *démarche* que, por sua inegável originalidade, não deixara de repercutir com fecundidade na própria história das ciências.

¹⁹ (HUSSERL, 1992, p. 18; 1976, p. 26) “Diese hatten zwar schon, von der Platonischen Ideenlehre geleitet, die empirischen Zahlen, Maßgrößen, die empirischen Raumfiguren, die Punkte, Linien, Flächen, Körper idealisiert;”

“axiomáticos” e progredindo por uma sequência de raciocínios apodícticos, em suma, um conjunto proveniente da racionalidade pura, um conjunto de verdades absolutamente incondicionadas, apreensíveis diretamente ou indiretamente, conjunto que se oferece a si mesmo aos olhares em sua verdade incondicionada (HUSSERL, 1992, p. 18-9; 1976, p. 26).²⁰

Todavia, se já encontramos tudo isto em Euclides, como salienta Husserl, qual seria então a novidade do pensamento moderno [clássico]? Já não havia ali uma conceituação matemática da Natureza? Na *Krisis*, o filósofo nos responderia que não. De acordo com a *Krisis*, “[...] a geometria de Euclides, e geralmente falando a matemática dos Antigos, conhecia apenas tarefas finitas; ela conhecia apenas *um a priori que se fecha de modo finito*”.²¹ Participando deste modo, encontrar-se-ia, por exemplo, o silogismo aristotélico. Neste sentido, especialmente a partir de Galileu, muda-se o modo de se aproximar da Natureza. Trata-se de um mundo “infinito”, aquele das idealidades que apenas pode ser atingido por um “método racional sistematicamente unificado”. Não há mais sentido em se referir a uma “realidade” que se aperfeiçoa à medida que se aproxima de “ideias” perfeitas, mas “[...] é a própria natureza que, sob a direção da nova matemática, encontra-se idealizada: ela própria torna-se [...] uma multiplicidade matemática” (HUSSERL, 1954, p. 20; 1976, p. 26).²² A matemática, como instrumento de análise, ao contrário da lógica escolástica, torna-se, especialmente para Galileu, o instrumento da “descoberta”.²³ No entanto,

²⁰“Noch mehr: mit der Euklidischen Geometrie war di höchst eindrucksvolle Idee einer auf ein weit-und hochgestecktes ideales Ziel ausgerichteten, systematisch einheitlichen deduktiven Theorie erwachsen, beruhend auf „axiomatischen“ Grundbegriffen und Grundsätzen, in apodiktischen Schlußfolgerungen fortschreitend – ein Ganzes aus reiner Rationalität, ein in seiner unbedingten Wahrheit einsehbares Ganzes von lauter unbedingten unmittelbar und mittelbar einsichtigen Wahrheiten.”

²¹ (HUSSERL, 1954, p. 19; 1976, p. 26). “Aber die Euklidische Geometrie und die alte Mathematik überhaupt kennt nur endliche Aufgaben, ein endlich geschlossenes Apriori.” (HUSSERL, 1992, p. 19).

²²“In der Galileischen Mathematisierung der Natur wird nun diese selbst unter der Leitung der neuen Mathematik idealisiert, sie wird – modern ausgedrückt – selbst zu einer mathematischen Mannigfaltigkeit” (HUSSERL, 1954, p. 20).

²³ Assim, embora reconheça o platonismo de Galileu, do mesmo modo que Koyré, Husserl sabe que, mais do que uma admiração, o platonismo, ao menos como fora recebido, torna-se a base e o alicerce de um conhecimento marcado pela objetividade e a segura instabilidade das formas. Nessa perspectiva, a matemática não é a expressão de um amor pela Antiguidade que se revela no conhecimento de sua imagística, mas vem a ser entendida

como se daria, em Galileu, a gênese de uma compreensão matemática da Natureza?

Segundo Galileu, a partir da nossa experiência sensível, é possível identificar elementos tanto simples quanto absolutos que, em seguida, podem ser traduzidos para uma linguagem matemática²⁴. O interessante é que, após ter feito isto, logo não precisamos mais da própria experiência. Será a matemática pura que ditará as etapas posteriores. Por conseguinte, não haveria problema algum se, nesta etapa, algumas hipóteses não se confirmassem empiricamente. A demonstração ou verificação científica, realizada a partir da experiência, seria simplesmente um recurso facultativo para se usar com aqueles que não confiam na universalidade da matemática. Contudo, será a distinção galileana, herdada de Kepler, “entre o que no mundo é absoluto, objetivo, imutável e matemático e o que é relativo, subjetivo, flutuante e sensorial” (BURTT, 1991, p. 67) que marcará sua metafísica. Em outros termos, é a separação do que há de manifesto em um fenômeno físico em “qualidades primárias” e “qualidades secundárias” que nos fará encontrar também, em Galileu, um dos alicerces do mundo moderno [clássico], além da física newtoniana que, como salientaria Koyré, teria dividido o mundo em dois.

De um lado, encontramos “qualidades primárias” que se referem a tudo o que há de matematicamente traduzível em um fenômeno. Por outro lado, encontramos também “qualidades secundárias” que se referem a experiências como a sensação. Enquanto a primeira seria real, concreta, a segunda, não sendo tão real quanto a primeira, encontrar-se-ia apenas limitada à nossa subjetividade. Além disso, encontramos em Galileu – semelhante em certos aspectos a Platão –, aquém do mundo da exatidão matemática, a distinção de um mundo de “opiniões cambiantes” e de um

como a própria estrutura do Universo. Essa é a razão mediante a qual se entende tanto a substituição da experiência sensível por um mundo prévio – como diria Nietzsche, por um *Hinterwelt* –, como o atomismo galileano que tornava Platão e Demócrito estranhamente os fundamentos de uma mesma realidade.

²⁴ É assim que, conforme Burtt, “visto em sua totalidade, o método de Galileu pode ser decomposto em três etapas, *intuição* ou *resolução*, *demonstração* e *experiência*, empregando-se em cada caso seus termos prediletos” (BURTT, 1991, p. 65).

mundo da “experiência sensorial”. Assim, “os elementos confusos e inconfiáveis na figuração sensorial da Natureza são, de algum modo, efeitos dos próprios sentidos” (BURTT, 1991, p. 67), pois, “é porque o quadro mental resultante passou pelos sentidos que ele possui todas essas características confusas e enganosas” (BURTT, 1991, p. 67). Como podemos notar, enquanto as qualidades secundárias não passam de meros efeitos dos nossos sentidos, as primárias seriam as que, na Natureza, são de fato reais. Como ressalta o próprio Galileu,

(...) não acredito que os corpos externos, para provocar em nós esses gostos, esses cheiros e esses sons, requeiram mais que o tamanho, a figura, o número e o movimento vagaroso ou rápido; e julgo que, se os ouvidos, a língua e as narinas fossem suprimidas, a figura, os números e os movimentos certamente permaneceriam, mas não os odores, nem os gostos, nem os sons, os quais, sem o animal vivo, não creio que constituam mais que nomes, assim como as cócegas não são nada mais que um nome se a axila ou a membrana nasal fossem suprimidas (GALILEU, 1942, vol. IV, p. 333)²⁵.

A partir destas considerações, portanto, podemos entender as razões que levaram Husserl a notar, em Galileu, aquele “sentido originário” [*ursprüngliche Sinngebung*] pelo qual se institui a ciência clássica. Tomando Galileu como referência, a pretensão husserliana é a de explicitar a cisão presente em seu tempo entre as “ciências do Espírito” e as “ciências da Natureza” que, ao conduzir a um labirinto no qual a verdade se encontrava fundada em teorias antagônicas, acabava por nos situar frente a uma espécie de esquizofrenia da cultura²⁶. Em especial, nas *Ideen II*, ao tratar da

²⁵ “Per lo che vo io pensando che questi sapori, odori, colori, etc., per la parte del soggetto nel quale ci par che riseggano, non sieno altro che puri nomi, ma tengano solamente lor residenza nel corpo sensitivo, sì che rimosso l'animale, sieno levate ed annichilate tutte queste qualità; tuttavolta però che noi, sì come gli abbiamo imposti nomi particolari e differenti da quelli de gli altri primi e reali accidenti, volessimo credere ch'esse ancora fussero veramente e realmente da quelli diverse” (GALILEU, 1942, vol. IV, p. 333).

²⁶ Husserl reconhece sua dívida para com Dilthey, “o primeiro que observou as diferenças essenciais que estão em jogo aqui, e o primeiro também que tomou uma consciência viva do fato de que a psicologia moderna, ciência natural do psíquico, era incapaz de assegurar às ciências concretas do espírito a fundação científica que elas exigiam” (HUSSERL, 1952, p. 175; 1950 p. 175). Contudo, a seu ver, “unicamente uma investigação radical, orientada rumo às fontes fenomenológicas da constituição das ideias da natureza, do corpo próprio, da alma e das diferentes ideias de ego e de pessoa, pode aqui fornecer as explicitações

“Constituição do Mundo do Espírito”, o filósofo nos acentua que a cultura, de um modo geral, ou como ele mesmo dirá, “nossa visão de mundo por inteiro” encontra-se determinada, em sua “essência” e em seu “fundamento” pela separação entre o “mundo da natureza” e o “mundo do espírito”, “(...) entre uma teoria da alma própria da ciência de um lado e, de outro, uma teoria da pessoa (teoria do *ego*, egologia), assim como uma teoria da sociedade (teoria da comunidade)” (HUSSERL, 1952, p. 175; 1950, p. 246). Encontramos, pois, seguindo em seus pressupostos uma variante leibniziana da separação entre *quaestiones de facto* e *quaestiones de iure*, uma ciência que, por si mesma, não conseguindo explicitar os fundamentos nos quais se encontra alicerçada, deixou no esquecimento o solo prévio de onde emergira, a saber, o mundo-da-vida, a *Lebenswelt*. Daí, por exemplo, a necessidade de uma nova psicologia, de uma psicologia que, não sendo psicológica, não compartilhe também da incapacidade das ciências de assegurar, “às ciências concretas do espírito a fundação científica que elas exigem” (HUSSERL, 1952, p. 175, 1950, p. 246) Como já salientava o filósofo em *La philosophie comme science rigoureuse*,

As ciências da natureza não nos desvelaram em nenhum ponto o mistério da realidade atual, da realidade em que vivemos, agimos e estamos. A crença geral de que tal é sua função e que elas ainda não estão bastante avançadas para preenchê-la, a opinião segundo a qual elas poderiam por princípio realizá-la, revelou-se aos olhares profundos como superstição (HUSSERL, 1993, p. 170).

Por conseguinte, mantendo o foco em Galileu, conforme vimos, não se dá, por acaso, o empreendimento husserliano em não centrar-se unicamente naquela geometria “inteiramente pronta” que lhe fora entregue. Nem mesmo é desconhecida do filósofo a ameaça anacrônica que assombra as suas reflexões. Afinal, não estaria o pensador no direito de interrogar, antes de tudo, “o sentido originário da geometria que nos é entregue e nunca deixa de advir com este mesmo sentido – geometria que não deixa de advir e, ao mesmo tempo, de se edificar, ao permanecer através de todas as suas

decisivas e, ao mesmo tempo, dar sua fecundidade e seu direito aos motivos, plenamente válidos, de todas as investigações desse gênero” (HUSSERL, 1950 p. 247).

novas formas na condição de ‘a’ geometria”? (HUSSERL, 1992, p. 365; 1976, p. 173 – tradução modificada por nós) ²⁷. De acordo com Husserl, a razão e o pensamento não são translúcidos, pelo contrário, estão sempre em processo. Neste sentido, ao situarmos “a geometria” em um horizonte histórico, é preciso assinalar que não se trata de um processo de determinação, mas de um longo processo de indeterminação, haja vista que a “concreção histórica” do mundo-da-vida não se dá por um mecanismo de mundificação no qual o todo seria simplesmente a soma das partes, ela se encontra, ao mesmo tempo, conforme veremos adiante ao falar da Terra como *arché* originária, em toda parte e em parte alguma. Mas o que seria essa concreção? A partir dos anos 30, essa palavra passa a se encontrar nas letras de Husserl com uma maior frequência²⁸, indicando as várias camadas que constituem a nossa história. A história é um todo constituído por camadas, um modo de reunir vários horizontes e, assim, por meio de junções nascidas de uma relação entre o todo e a parte, formarem uma realidade, uma realidade que é composta por uma concreção de vários horizontes. É assim que Husserl vislumbra, no mundo-da-vida, o horizonte maior do qual se tornam possíveis todos os outros horizontes, todas as outras concreções. Na concreção temporal do mundo-da-vida, encontramos o *a priori* de todas as outras concreções, trazendo consigo, em seu fundo, tanto o horizonte da subjetividade transcendental como da subjetividade relativa, tanto da transcendentalidade como da historicidade, sendo, por conseguinte, o solo concreto dos vários horizontes, das várias relações de junção que constituem a nossa história. Um objeto, portanto, não é simplesmente um em-si posto

²⁷ “Es gilt vielmehr auch, ja vor allem, zurückzufragen nach dem ursprünglichen Sinn der überlieferten und weiterhin mit eben diesem Sinn fortgeltenden Geometrie – fortgeltend und zugleich fortgebildet und in allen neuen Gestalten „die“ Geometrie” (E. Husserl, 1992, p. 365; 1976, p. 173).

²⁸ No latim, concreção é oriunda do verbo *cōncrēscō* [*cōncrēscērē*], significando crescer, fazer-se espesso, aumentar, formar-se mediante uma agregação de partes. Por sua vez, *cōncrētūs* seria aquilo que foi formado por uma agregação de partes, composto por muitos elementos, diferindo-se de *ābstrāctūs*, quer dizer, o que foi tirado de, o que foi separado. *Cōncrētio*, *Cōncrētīōnīs* é, pois, uma agregação, uma condensação, uma composição, é aquilo que foi formado por uma agregação de partes.

diante do sujeito, mas antes uma rede de horizontes, o mesmo valendo para objetos da cultura como é o caso da geometria. Daí a confissão do filósofo:

Inevitavelmente, nossas considerações conduzirão rumo aos problemas mais profundos de sentido, problemas da ciência e da história da ciência em geral, e inclusive, em última instância, de uma história universal em geral; embora nossos problemas e nossas explicitações, que dizem respeito à geometria galileana, detêm uma significação exemplar (HUSSERL, 1992, p. 365; 1976, p. 174)²⁹. [E o que mostrará este exemplo? Acrescenta Husserl:] Aqui um exemplo mostrará com evidência, em primeiro lugar, que nossas investigações são precisamente históricas em um sentido insólito, isto é, segundo uma direção temática que dá acesso a problemas de fundo totalmente alheios à história (*Historie*) habitual, problemas que, em sua ordem, são também indubitavelmente históricos (*historische*) (HUSSERL, 1992, p. 365; 1976, p. 174).

Husserl remete à *Lebenswelt*, na condição de horizonte histórico, tanto o transcendental como o histórico, conduzindo o problema da horizontalidade para um solo prévio. Falar em concreção histórica e buscar sua gênese não se tratará, portanto, da busca pela materialidade pela qual as coisas são constituídas, mas do modo como suas partes se congregam, dado que, como nos ensina a etimologia, toda concreção será sempre a reunião de coisas distintas, diversas. Logo, a *Lebenswelt* é tão concreta como qualquer ente do universo físico, como uma cadeira, uma árvore, uma montanha. A sutileza está em mostrar que o mundo-da-vida não é um todo constituído pela soma das partes tal como seria o mundo do físico, mas o horizonte maior que possibilita, inclusive, o universo físico, que faz com que as outras concreções que se dão em seu interior sejam sempre relativas. A pergunta pela geometria, pelo universo da física e das ciências é, sobretudo, a pergunta pelo horizonte, pelo solo, pelo fundo que fez deles uma concreção em nosso mundo, sabendo ser histórico este horizonte que nos permite perceber um ente como componente do mundo, o que significa dizer que há uma concreção originária na qual todas as outras são possíveis, o que faz da

²⁹“Notwendig werden unsere Betrachtungen an tiefste Sinnesprobleme heranzuführen, Probleme der Wissenschaft und Wissenschaftsgeschichte überhaupt, ja schließlich einer Universalgeschichte überhaupt; so daß unsere die Galileische Geometrie betreffenden Probleme und Auslegungen eine exemplarische Bedeutung erhalten” (HUSSERL, 1992, p. 365; 1976, p. 174).

Lebenswelt, frente às geometrias de Euclides e de Galileu, diante do naturalismo das ciências, antes de tudo, um *a priori*, um solo originário.

O direcionamento a Galileu, por conseguinte, implica a pergunta por uma geometria que se torna concreta mediante a história, dado que é próprio das diversas concreções que compõem o nosso mundo se tornarem concretas na forma de história, o que faz dela uma categoria ontológica do mundo-da-vida. Consequentemente não está em jogo apenas uma história relativa, “a história da geometria”, mas o próprio sentido que faz da historicidade uma categoria capaz de transcender, inclusive, uma ciência da história. Encontramo-nos, pois, diante de um outro modo, aquém da crítica, de se fazer história; encontramos-nos, pois, frente a um caminho arqueológico no qual se busca, em primeiro lugar, a gênese de sentido que tornam as concreções de um ente ou de um conceito possíveis. O movimento arqueológico que nos leva ao mundo-da-vida é um movimento que nos mostra o modo como percebemos o sentido de tudo aquilo que é, fazendo com que o nosso mundo, contra o naturalismo das ciências e seus movimentos de geometrização da Natureza, não se resuma no universo físico, mas seja antes a luz na qual toda manifestação se torna possível.

Ora, é neste sentido que, para Husserl, torna-se justificada a necessidade de compreender e elucidar as relações existentes entre este mundo entendido como um horizonte histórico originário e o mundo científico, entre ciência e vida. A pergunta pelo sentido da ciência clássica implica, na fenomenologia husserliana, uma pergunta pelas condições *a priori* que tornaram essa ciência possível, assim como toda e qualquer ciência possível, tendo em vista um mundo no qual a ciência ainda não tenha estendido seu reino e no qual, em contrapartida, ela se encontra situada. É mediante a tal questionamento que a *Lebenswelt* se insere como solo prévio e como horizonte de toda evidência, solo cujo conhecimento as ciências deixaram escapar e que, paradoxalmente, “(...) poderia fornecer sentido e validade às formações teóricas do saber objetivo em geral e, ao mesmo tempo, lhe fornecer a dignidade de um saber a partir do fundamento último” (HUSSERL, 1976, p. 135). De acordo com o filósofo, em outros termos, é preciso encarar a ciência dentre os vários projetos culturais

presentes na história, sendo um dos modos pelos quais o mundo-da-vida se encontra revestido. Logo, a *Lebenswelt* é o campo no qual se torna possível toda e qualquer evidência. O que se pretende é, pois, lembrar às ciências que, anterior ao campo da ἐπιστήμη [*epistémē*], há primeiramente um mundo *dóxico*, o mundo de nossas primeiras evidências, não lhe cabendo postular ser portadora de toda evidência possível. Há, no retorno ao mundo-da-vida, um caminho de integração dos vários horizontes e evidências que se manifestam na *Lebenswelt*, inclusive o mundo pré-científico, haja vista que, se há um começo da verdade, é ali que ele se encontra, não nas matemáticas e na ciência em geral, mas em nossa relação originária com o mundo. Daí o direcionamento à percepção e a um ego encarnado e pré-reflexivo, no qual tal relação se dá anterior à reflexão, em um horizonte corporal pelo qual, mediante sínteses passivas, constituímos como nosso campo de existência. É neste sentido que, para Husserl, a *Lebenswelt* oferece, sobretudo, uma unidade ao saber, uma vez que todas as ciências particulares fazem parte de um sistema global de sentido, perdendo, assim, a sua pretensa e absoluta autonomia e rompendo de vez com as ilusões do objetivismo cientificista. Não há, pois, conhecimento sem referência a uma subjetividade originária, dado que toda relação com um objeto leva consigo as marcas de uma gênese subjetiva que encontra em um mundo previamente dado o seu horizonte, um mundo que é, ao mesmo tempo, solo fundante [*Bodenfunktion*] e caminho metodológico, um pensar retroativo [*Leitfadenfunktion*] que nos leva à sua gênese em nós mesmos.

Por conseguinte, não podemos nos esquecer de que o direcionamento à tematização da *Lebenswelt* como um mundo anterior à ciência situa-se no horizonte de uma crítica ao objetivismo das ciências, negando-lhes, por conseguinte, a pretensão de se compreenderem como uma ontologia geral. A ciência não está acima deste mundo, mas nele se encontra incluída, sendo que até mesmo os seus juízos remetem, no final das contas, a uma experiência originária. Como já nos assinalava o §105 da *Formale und transzendente Logik*, a verdade do cientista não é mais autêntica do que a verdade do comerciante, cada uma em seu campo e em sua relatividade, por

não originar-se de uma mesma intenção, não podem ser consideradas absolutas uma em detrimento da outra, não havendo uma verdade em si. O problema da ciência está em crer que “seja necessário” existir “uma evidência que apreenda a verdade de modo absoluto (...), pois do contrário não poderíamos ter nenhuma verdade nem ciência alguma, nem poderíamos ter a pretensão de tê-las” (HUSSERL, 1962b, p. 287). Por conseguinte,

O comerciante tem sua verdade mercantil; não é, em relação à sua situação, uma boa verdade, a melhor que pode servi-lo? Acaso não é uma verdade aparente porque o cientista, julgando com outra relatividade distinta, com outros objetivos e ideias, busca outras verdades com as que podemos fazer muito mais coisas, embora não possamos fazer precisamente o que se necessita no mercado? Devemos deixar de nos cegarmos com as ideias e métodos regulativos das ciências “exatas”, particularmente na filosofia e na lógica, como se seu caráter “em si” fosse uma norma efetivamente absoluta tanto no que diz respeito ao ser objetivo como à verdade. Essa atitude significa, na realidade: por causa das árvores não ver o bosque; significa: passar por alto os aspectos infinitos da vida e de seu conhecimento, os aspectos infinitos do ser relativo, que só é racional nos limites dessa relatividade; passar por alto com tal realizar um resultado cognoscitivo grandioso, mas de significação teleológica muito limitada (HUSSERL, 1962b, p. 287-8).

Há, portanto, um caminho retroativo que conduz os juízos da lógica e da matemática ao juízo da experiência, a um mundo no qual se situam os juízos evidentes da intuição imediata. Mais do que uma negação da ciência, é a explicitação de um *a priori* subjetivo, de um *a priori* da *Lebenswelt* que se faz presente nos trabalhos do cientista. Logo, a metodologia científica, assim como fora compreendida desde Galileu, não pode ser absoluta nem ser tida como o verdadeiro ser, mas antes há que se levar em conta “(...) o mundo da experiência sensível que sempre vem dado de antemão como evidência inquestionada (...)” (HUSSERL, 1954, p. 77; 1976, p. 80), aquela a partir da qual se alimenta toda vida mental, quer seja científica ou não científica. Nisto encontra-se o paradoxo de Husserl, o ensejo de fundamentar a própria relativização que, ocorrendo historicamente, não acontece sem fundamento. Logo a verdade encontra-se em sua gênese, o conhecimento é algo que não se faz sem o *a priori* da correlação universal, sem o modo de visar da consciência, daí não haver

uma verdade absoluta, mas antes uma “verdade viva que provém das origens viventes da vida absoluta” (HUSSERL, 1976, p. 289). Não se trata de um modo falso de absolutizar a verdade, mas, de modo diverso, compreendê-la em seus horizontes, uma vez que “temos a verdade em uma intencionalidade viva (que se chama “evidência”) cujo conteúdo permite distinguir entre ‘efetivamente dado’ e ‘antecipado’, ou ‘retido’, ou ‘apresentado como algo alheio ao eu’ etc.” (HUSSERL, 1976, p. 289).

Para Husserl, por fim, neste processo de crítica da ciência, encontra-se a ideia de que cabe à filosofia reencontrar o seu *télos*, aquele que tem sua gênese no universo grego, o reencontro do *pathos* da admiração pelo qual se realiza a atitude teorética. Em outros termos, para Husserl, o início da filosofia se dá pelo que constitui o seu próprio *télos*, a saber, o desejo pela atitude teorética fundada no “ideal da teoria pura” [*reine Theoria*] (HUSSERL, 1976, p. 331) que nasce, justamente, de uma paixão teórica cuja perda, por sua vez, é a explicitação deste estado de crise. Neste sentido, como salienta Slatman, “o método histórico de Husserl é, pois, teleológico; ele explica o declínio da cultura europeia como a perversão da razão na história” (SLATMAN, 2001, p. 53). Neste sentido, de modo inverso, “[...] o renascimento de uma cultura que estabelecesse relações com a teoria pura seria possível por uma orientação na direção do *télos*” (SLATMAN, 2001, p. 53)³⁰. Contudo, a seu modo, o ensinamento da *Krisis* assume a tarefa de mostrar, não meramente a partir de uma explicação cronológica e causal, – a qual se encontra, por sua vez, em uma espécie de projeto de matematização

³⁰ Em contrapartida, vale dizer que, para Merleau-Ponty tal concepção não deixaria de apresentar problemas. Quais as razões? “Primeiramente, Husserl situa no centro da história o *animal rationale*. É a racionalidade que determina a história e, de certo modo, não se pode mais ver como a história mesma é constitutiva para a gênese da idealidade objetiva ou para a gênese da tradição em geral. A história é considerada como o desenvolvimento da racionalidade segundo uma perspectiva teleológica. Em segundo lugar, a filosofia teleológica concebe toda história da filosofia de um só ponto de vista, desde então ela nos impede uma investigação sobre sua própria relação com a história. Com efeito, Husserl não explica sua relação vis-à-vis com a história. Longe disso, explica a partir de sua própria ideia da filosofia” (SLATMAN, 2001, p. 53). O modo como a história se apresenta a Merleau-Ponty marcaria talvez, neste aspecto, a discordância com Husserl. Não haveria, para usar uma expressão de Slatman, “uma maneira ‘não-histórica’ de abordar a história”, mas a busca de uma “história viva”. Logo, o que fundamenta a crítica não é um direcionamento negativo ao passado, mas um redimensionamento, mesmo havendo um retorno ao passado, a partir do presente.

da natureza –, o gérmen e a gênese de uma visão moderna [clássica] de mundo, por sua vez, entendidos como uma genealogia histórica do objetivismo cientificista. Daí que a preocupação husserliana seja antes a de se dirigir a uma “questão em retorno” [*Rückfrage*] sobre o “[...] o sentido mais originário segundo o qual a geometria nasceu um dia <e>, desde então, permaneceu presente como uma tradição milenar, ainda permanece para nós e se mantém no que há de vivo em uma tradição incessante” (HUSSERL, 1992, p. 175; 1976, p. 365)³¹. O que seria este “caminho retroativo”, esta “questão-em-retorno”? Vejamos a seguir.

1.3. A *Rückfrage* e a redução fenomenológica: a *Lebenswelt* como proposta de superação do naturalismo, como *Ursprungsklärung*, como retorno ao mundo pré-copernicano

De acordo com Husserl, conforme já indicamos, a *Lebenswelt* é o solo no qual todas as formas de concreção, assim como todos os modos de evidência, são possíveis. O mundo de nossas primeiras evidências, o ponto de partida de todo e qualquer outro mundo, será o “mundo dóxico”. O início mesmo da reflexão encontra-se nesse mundo, diria Husserl, *Ur-mundus*. Mas uma questão permanece: se, em meio à *Lebenswelt* que se constitui em camadas, vivemos em várias evidências ingênuas, como podemos trazê-las à reflexão? O que Husserl propõe? Aqui está a tarefa da fenomenologia da *Krisis*: como podemos, pois, explicitar este mundo originário que fora soterrado pelo naturalismo das ciências? Para Husserl, a resposta estaria em um “questionamento retroativo” [*Rückfrage*], uma reformulação da *epoché*. A partir de agora, o início dessa nova versão da *epoché* fenomenológica encontra-se no cotidiano e, principalmente, após ter estabelecido um diálogo com ele. Há aqui um trabalho “arqueológico” no qual as camadas são recuperadas apenas a partir de um diálogo, de um trabalho crítico. Husserl aponta para uma possibilidade de compreensão dos diversos mundos que

³¹“[...] Unser Interesse sei stattdessen die Rückfrage nach dem ursprünglichsten Sinn, in welchem die Geometrie dereinst geworden ist <und> seitdem als Tradition der Jahrtausende da war, noch für uns da und in lebendiger Fortarbeit ist)” (HUSSERL, 1992, p. 175; 1976, p. 365).

compõem o mundo-da-vida, a *Lebenswelt*, sendo descartado qualquer “relativismo absoluto” (JOSGRILBERG, 2001).

Ora, lembremo-nos de que já no prefácio da *Phénoménologie de la perception*, indagando-se sobre o sentido do movimento fenomenológico, Merleau-Ponty se aproximava dos temas basilares de Husserl, a “redução” e a “intencionalidade da consciência”, com uma atitude interrogativa. Nesse texto, ao propor um retorno à experiência perceptiva, Merleau-Ponty encarava a redução como um meio de fugir de uma filosofia da consciência, indicando os estágios da reflexão desde a sua camada pré-reflexiva. Assim sendo, ele rejeitava a redução entendida a partir do que considerava ser uma atitude idealista, pois “um idealismo transcendental consequente despoja o mundo de sua opacidade e de sua transparência” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. VI), embora a intenção husserliana, direcionada para o *Cogito*, fosse encontrar um pensamento radical que, a partir da noção de *Sinngebung* (operação ativa de significação), fosse orientada a um *cogitatum*. Sentindo a enigmaticidade da redução, Merleau-Ponty dizia que:

Sem dúvida, não existe questão em relação à qual Husserl tenha despendido mais tempo em compreender-se a si mesmo – também não existe questão à qual ele tenha mais frequentemente retornado, já que a “problemática da redução” ocupa nos inéditos um lugar importante. Durante muito tempo, e até em textos recentes, a redução era apresentada como o retorno a uma consciência transcendental diante da qual o mundo se desdobra em uma transparência absoluta, animado do começo ao fim por uma série de apercepções que caberia ao filósofo reconstituir a partir de seu resultado (MERLEAU-PONTY, 1945, p. V).

A primeira versão da *epoché* husserliana caracterizava-se por ser uma suspensão do “mundo natural”. Todavia, vale salientar que, nesta primeira versão, já encontrávamos duas reduções: a “redução eidética”, presente em seus primeiros trabalhos, e a “redução transcendental”, especialmente, a partir de suas *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie [Ideias relativas a uma Fenomenologia pura e uma Filosofia fenomenológica]*, além dos estudos reunidos em *Erste Philosophie [Filosofia Primeira]*. Em linhas gerais, a “redução eidética” é marcada pelo ensejo de encontrar a essência do fenômeno. Ela tem início

com a “colocação entre parêntesis” de todas as concepções que se tem acerca do mundo, diferenciando-se da suspensão cartesiana por se tratar tão-somente de uma suspensão do juízo. A seguir, por meio da “variação eidética”, busca-se todas as perspectivas possíveis de serem referendadas ao fenômeno até encontrar aquela que lhe seria constante, a saber, a própria essência do fenômeno. O problema que se procurava resolver é de que modo, sendo agora relativa à consciência, poderia o ser do fenômeno manter a sua unidade. Em outras palavras, como superar Platão sem retroceder a Leibniz e, por fim, cumprir a tarefa de superar o psicologismo? Ao retomar esta questão nas *Ideen*, Husserl procurava descrever as essências como pertencentes, diferentemente de Platão, à própria consciência, logo, estando elas estruturadas em uma vivência intencional intersubjetivamente possível de ser experienciada. É a busca unicamente das essências e não dos fatos em sua individualidade concreta. Nesta perspectiva, abre-se, pois, a via de acesso a um mundo de essências no qual a análise do *eidōs* marcaria a diferença entre aspectos tanto particulares como contingentes da experiência e suas estruturas permanentes, o que viria a se constituir como objeto da intuição intencional.

Em contrapartida, procurando ser radical, Husserl, contudo, inseria também a “redução transcendental” na qual se visaria não só deixar em suspenso o mundo natural, mas, além disso, “dirigir-se” à subjetividade transcendental. Por conseguinte, “[...] o mundo das essências que a primeira redução abria se fecha, e a ontologia permanece uma simples virtualidade da fenomenologia” (JORLAND, 1981, p. 30). Esta redução esperava, por fim, revelar a origem das formas de experiência na atividade egoica de uma subjetividade pura. Apesar de seu valor, onde estaria o problema desta redução? Na tese metafísica que lhe acompanhava, naquilo que o §49 das *Ideen* (HUSSERL, 1950, p. 160) resumia bem: “o ser imanente é um ser absoluto e o mundo das coisas transcendentales se refere inteiramente a uma consciência atual” (HUSSERL, 1950, p. 160). Logo, se é certo que não há mundo sem consciência, é certo também que não há consciência sem mundo. Por conseguinte, na segunda redução proposta por Husserl, a Fenomenologia seria, sobretudo, uma “fenomenologia de essências”

(HUSSERL, 1950, p. 160). E qual a razão? A este respeito, Jorland parece nos dar a resposta:

Ao nos transportar para o interior dos fenômenos para intuir sua essência, ao ordenar o pensamento que visa (conceito) e o pensamento que vê (intuição), este método autoriza o estudo das conexões essenciais entre os fenômenos (*Wesenzusammenhänge*) e suas leis (*Wesensgesetze*). Os estados de coisas (*Sachverhalt*) sobre os quais todo juízo se funda (por exemplo, o ser vermelho da rosa que torna possível o juízo “a rosa é vermelha), são tais conexões essenciais, e são, por conseguinte, conhecidos *a priori*, se bem que o *a priori* fenomenológico não é unicamente epistemológico, mas, antes de tudo, ontológico. São conexões essenciais conhecidas *a priori* que fazem pensar no realismo platônico. O fato de que elas não se realizam nunca perfeitamente no mundo sensível não impede que existam e que continuem a existir mesmo quando nenhum sujeito pensa nelas (JORLAND, 1981, p. 30).

Este processo, porém, para o próprio Husserl, não seria uma negação deste mundo, mas o retorno a uma experiência vivida. Em contrapartida, negando, a princípio, a existência como um predicado do sujeito e, inclusive, acreditando na possibilidade de se duvidar dela, segundo Merleau-Ponty, Husserl ainda permanecia sob bases racionalistas. Seria apenas a partir de uma redução, aquela na qual não há mais transcendência, que se obtém um dado absoluto (*Gegebenheit*). Existindo ou não o mundo, por meio de uma *epoché* livre, o sujeito e sua vida permanecem intocados. De modo adverso, porém, Merleau-Ponty acredita que “a melhor fórmula da redução é sem dúvida aquela que lhe dava Eugen Fink, o assistente de Husserl, quando falava de uma ‘admiração’ diante do mundo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. VIII). Com isso, “a reflexão não se retira do mundo em direção à unidade da consciência enquanto fundamento do mundo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. VIII), pois, “ela toma distância para ver brotar as transcendências, ela distende os fios intencionais que nos ligam ao mundo para fazê-los aparecer, ela só é consciência do mundo porque o revela como estranho e paradoxal”. Neste sentido, conclui que “todo o mal-entendido de Husserl com seus intérpretes, com os ‘dissidentes’ existencialistas e, finalmente consigo mesmo provém do fato de que, justamente para ver o mundo e apreendê-lo como paradoxo, é preciso romper nossa familiaridade com ele, e porque essa ruptura só pode ensinar-

nos o brotamento imotivado do mundo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. VIII). Assim, “o maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa. (...) Longe de ser, como se acreditou, a fórmula de uma filosofia idealista, a redução fenomenológica é a fórmula de uma filosofia existencial (...) (MERLEAU-PONTY, 1999, p. IX). Esta concepção merleau-pontiana não se encontra tão distante da ideia de redução tal como é esboçada nas páginas da *Krisis*. Nesta obra, ela passa a ser vista, conforme já indicamos, como um “questionamento retroativo” no qual a subjetividade humana é encarada como capaz de dar “gênese” ao mundo. Tendo início no delineamento histórico de tudo o que faz parte de nossas experiências “dóxicas”, este “questionamento retroativo” deve nos conduzir a uma recuperação das condições históricas deste mesmo mundo por meio de um diálogo crítico com ele. Assim, após haver dialogado com ele, é possível efetivar a *epoché*, ou seja, a análise das camadas que estão latentes no que foi criticamente mostrado, no que há de evidência no mundo-da-vida (JOSGRILBERG, 2001).

Em outros termos, por conseguinte, podemos dizer que, no tocante ao direcionamento husserliano a uma *Rückfrage*, o que se visa é, ao mesmo tempo, tradição e criação intermitente. O que significa, então, buscar uma origem ou entender a presença de certa instância ou de certo momento na gênese de uma concepção de mundo? Parece-nos que se trata, em Husserl, da busca pelo sentido, ou melhor, do pôr em questão o sentido pelo qual algo se institui, “entra na história pela primeira vez”, e isso quando “nada se sabe de seus primeiros criadores ou nada se indaga a respeito deles” (HUSSERL, 1992, p. 175, p. 175; 1976, p. 366)³². Logo, pensando, por exemplo, em uma “origem da geometria”, como Husserl mesmo nos salienta:

A partir do que sabemos, a partir de nossa geometria, isto é, de suas formas antigas e transmitidas (tal qual a geometria euclidiana), uma questão em retorno [*Rückfrage*] é possível sobre os começos originários e englobados pela geometria tais como devem

³²“wir fragen nach jenem Sinn, in dem sie erstmalig in der Geschicht aufgetreten ist – aufgetreten sein mußte, obschon wir von den ersten Schöpfern nichts wissen und auch gar nicht danach fragen.” (HUSSERL, 1992, p. 175, p. 175; 1976, p. 366)

necessariamente ter sido enquanto “proto-fundadores”. Esta questão em retorno [*Rückfrage*] vincula-se inevitavelmente a generalidades, mas isto se manifestará antes, são generalidades suscetíveis de uma explicitação fecunda e com as quais são prescritas as possibilidades de advir a questões singulares e, a título de respostas, a determinações evidentes. A geometria inteiramente pronta, por assim dizer, a partir da qual procede a questão em retorno [*Rückfrage*], é uma tradição. É no meio de um número infinito de tradições que se move nossa existência humana. É enquanto oriundo da tradição que o mundo da cultura está aí, em sua totalidade e em todas as suas formas. Enquanto tais, estas formas não foram engendradas de modo puramente causal, e sabemos sempre que a tradição é precisamente tradição, engendrada em nosso espaço de humanidade a partir de uma atividade humana, portanto, em uma gênese espiritual – mesmo se, em geral, nada ou pouco se saiba da proveniência determinada e da espiritualidade que, de fato, opera-se aqui (HUSSERL, 1992, p. 175, p. 175; 1976, p. 366).³³

Ora, se pensamos no naturalismo das ciências, quais seriam as consequências deste “questionamento retroativo”? Para Husserl, especialmente em seus últimos trabalhos, compreendemos melhor estas consequências quando procuramos elucidar os limites do que seria a Natureza segundo os cientistas, quando assumimos a tarefa de demonstrar as contradições de uma esfera de “puras coisas” (*blosse Sachen*), tal como tivera sua gênese no pensamento cartesiano. Contudo, para Merleau-Ponty, é possível encontrar, em Husserl, duas posições em relação à Natureza. A primeira, esboçada nas *Ideen I*, ainda presa em uma filosofia reflexiva, considera-a contingente em relação à consciência, compreendida como necessária. A Natureza, em meio a um processo de redução fenomenológica,

³³ “Von dem, was wir wissen, von unserer Geometrie bzw. von den tradierten älteren Gestalten aus (wie der Euklidischen Geometrie), gibt es eine Rückfrage nach den versunkenen ursprünglichen Anfängen der Geometrie, wie sie als „urstiftende“ notwendig gewesen sein mußten. Diese Rückfrage hält sich unvermeidlich in Allgemeinheiten, aber, wie es sich bald zeigt, sind es reichlich auslegbare Allgemeinheiten mit vorgezeichneten Möglichkeiten, Sonderfragen und evidente Feststellungen als Antworten gewinnen zu können. Die sozusagen fertige Geometrie, von der die Rückfrage ausgeht, ist eine Tradition. In einer Unzahl von Traditionen bewegt sich unser menschliches Dasein. Die gesamte Kulturwelt ist nach allen ihren Gestalten aus Tradition da. Als da sind sie nicht nur kausal, wir wissen auch immer schon, daß Tradition eben Tradition ist, in unseren Menschheitsraume aus menschlicher Aktivität, also geistig geworden – wenn wir auch im allgemeinen von der bestimmten Herkunft und der faktisch hierbei zustandebringenden Geistigkeit nichts oder so gut wie nichts wissen.” (HUSSERL, 1992, p. 175, p. 175; 1976, p. 366).

seria vista como um dos componentes da correlação noese-noema. Qual seria a razão da contingência da Natureza? Dado o simples fato de que ela não poderia ser pensada por si mesma, haveria, neste caso, a necessidade do espírito, do “eu fenomenológico”. Contudo, nas *Ideen II*, Husserl romperia com esta perspectiva, levando-nos a uma outra concepção de Natureza, aquela que nos apontaria para uma experiência pré-reflexiva, ou seja, anterior à consciência tética e, até mesmo, à atitude natural. A princípio, o retorno à atitude natural se dava no intuito de tecer uma crítica ao esquecimento das razões que nos leva a crer no mundo, cabendo à redução romper com esse vínculo equivocado. Nesta postura, a fenomenologia não estaria distante do idealismo transcendental, compartilhando com ele o ensejo de reabilitar a Natureza “no âmbito de uma filosofia reflexiva”, o que justificaria o fato de que, em seu curso, Merleau-Ponty tenha colocado Husserl na sequência de suas discussões sobre o romantismo alemão, em especial, a filosofia de Schelling. No entanto, apesar da manifesta crítica do filósofo ao que considerava uma espécie de incursão idealista presente em Husserl, principalmente quando se tratava das ideias de constituição e dos “atos intencionais”, Merleau-Ponty toma nota de que, se nos aproximamos com rigor da filosofia husserliana, sabemos que as coisas não são tão simples assim, o que nos exige reconsiderar o que Husserl entendia por constituição e qual o sentido de seu aparente idealismo.

Segundo o filósofo, o que justificaria a presença de uma espécie de “estrabismo” em Husserl seria, sobretudo, o modo como irá lidar com a atitude natural, afinal, “se a filosofia começa pela atitude natural, nunca sairá dela e, se por ventura sai, por que razão sai?” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 130). A princípio, a postura husserliana será a de tentar se desvencilhar dela, em negá-la por compartilhar daquilo que viria fundamentar o naturalismo das ciências. Nesta perspectiva, a Natureza se apresenta como um correlato das “puras coisas” [*blosse Sachen*], furtando-se a todo e qualquer predicado de valor, arrogando-se uma objetividade tal qual é possível quando se trata do reino do em-si, enfim, seguindo nisso um preceito cartesiano. Esta compreensão se estende a todo o Universo, à *Weltall*, ela não tem limites. A compreensão das “puras coisas” se

confundiria com a explicitação de uma “*res extensa*” desvincilhada dos equívocos gerados pelas “qualidades secundárias”, seria a compreensão do mundo visto em um horizonte matematizado, conduzindo-nos a uma postura reflexiva na qual o mundo seria, em todo caso, purificado pelo olhar atento de um sujeito imparcial. É evidente que a intenção de Husserl é negar essa postura, é desconstruí-la, e é justamente esse movimento que Merleau-Ponty esperava explicitar, a tentativa husserliana em negar a atitude cartesiana, porém, a partir da redução, da correlação noese-noema, a partir de um ponto de vista superior. A aproximação da atitude natural se daria no intuito de fazer dela, como dirá Merleau-Ponty, um “trampolim” para a consciência. Em contrapartida, e nisto estaria a razão do “estrabismo”, a partir de seus últimos trabalhos, Husserl, mais do que apenas criticar a “atitude natural”, tomaria a iniciativa de tentar reabilitá-la, fazendo com que o superior se apresentasse agora como “uma tese sobre um fundo” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 118). Consciente desses dois movimentos, Husserl, ao contrário, segundo Merleau-Ponty, considerava-a uma “exigência plena”. O que isso significa?

Sabemos que se trata, em primeiro lugar, de uma negação do naturalismo das ciências. O primeiro movimento seria consciente de que há, justamente, uma verdade do naturalismo que é preciso recuperar, descobrir a vida intencional que se encontra presente nele. O ser objetivo não seria, neste caso, um privilégio das ciências, mas tudo estaria presente nele, não escapando até mesmo a vida da consciência. Se há algo que uniria tanto o cientista como o filósofo seria o fato de serem homens e, como tal, pertencerem à Natureza, possuírem um corpo, estarem inseridos em um *universum realitatis*. Dizer, com Husserl, que “quando um filósofo viaja, leva suas ideias consigo”, ou melhor, que “os homens, e não somente os corpos humanos, viajam em um automóvel” (HUSSERL, 1952, p. 32), significa lembrar que não há uma dissociação entre o sujeito pensante e o sujeito empírico, há “uma natureza coextensiva à totalidade dos seres” que acompanha o habitante do mundo (TILLIETTE, 2000, p. 219). Todavia, isto não significa negar, e nisto está a crítica de Husserl, as referências intencionais presentes neste modo como o naturalismo nos abarca, não

significa admitir o aprisionamento da consciência no universo das *blosse Sachen*. Pelo contrário, haveria uma vida da consciência que precederia o universo da ciência fazendo com que inclusive este universo fosse a construção de um sujeito puro, do sujeito fenomenológico. Aqui ainda não se pensa a abstração científica como fruto de um processo histórico, mas oriunda de uma estrutura da percepção humana. A partir de uma purificação de nossa experiência, em uma atitude reduzida, fazendo-nos de nós mesmos um sujeito teórico, deparamo-nos com “coisas puras”, olhamos a cadeira e vemos sua materialidade, olhamos os animais e vemos sua animalidade. A nosso ver, nisto encontramos algo comum à leitura que Merleau-Ponty faz de Husserl. Ora o vislumbra no quadro de uma filosofia reflexiva, permeada por um “estrabismo”, ora percebe em seu pensamento uma via de superação dessa mesma filosofia reflexiva. Ao comentar as *Ideen II*, Merleau-Ponty situa Husserl no difícil paradoxo, presente nos posicionamentos contraditórios que toma a respeito de uma “constituição da Natureza”, em escolher, por um lado, entre a passagem da *doxa* [δόξα] à ἐπιστήμη [*epistème*] e, por outro lado, entre a passagem da *doxa* a uma *Ur-doxa*, a uma *doxa* originária. Para Merleau-Ponty, nas *Ideen II*, ainda encontramos de forma esquemática a tentativa husserliana de descrever a gênese do *Kosmothéoros*, do sujeito imparcial, do Ego puro das ciências; além disso, isto era contrariado “[...] a cada instante pela tese da irrelatividade da consciência”, o que iria adquirir outro colorido nos trabalhos do último período como o que se contrapunha ao mundo copernicano (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 90).³⁴ Todavia, deixando de lado as anotações de seus cursos sobre Husserl, levando em conta um texto como *Le philosophe et son ombre*, ainda publicado em vida e com as letras do próprio filósofo, esta ambiguidade em relação às *Ideen II* não se torna tão explícita, o movimento será o de identificar ali uma ruptura com as *Ideen I*. O que assinala Merleau-Ponty é o movimento pelo qual Husserl se aproxima da

³⁴ Deste modo, conforme mostraremos a seguir, apesar de ter encontrado nas *Ideen II* uma possível via de superação do enamoramento husserliano com o idealismo, Merleau-Ponty irá considerar que tal ruptura toma uma maior proporção no texto husserliano *A Terra como arque-originária não se move* (HUSSERL, 1989; 1940 – Tradução em anexo).

“atitude natural” para demonstrar, contra o naturalismo das ciências, o seu caráter histórico e sua pertença a um solo fundamental, à *Lebenswelt*, a um “lógos do mundo estético”. Como dirá Merleau-Ponty:

De um lado, então, a redução ultrapassa a atitude natural. Não é “de natureza” (natural), ou seja, o pensamento reduzido já não diz respeito à Natureza tratada pelas ciências da Natureza, mas de um certo modo, “ao contrário da Natureza”, isto é, à Natureza como “sentido dos atos que compõem a atitude natural” – à Natureza que voltou a ser o nome que sempre fora, reintegrada na consciência que sempre a constituiu de ponta a ponta. Em “regime de redução” há apenas a consciência, seus atos e o objeto intencional destes últimos, permitindo a Husserl escrever que há uma relatividade da Natureza ao espírito, o absoluto. [...] [Por outro lado,] ao dizer que a redução ultrapassa a atitude natural, Husserl logo acrescenta que este ultrapassamento conserva “inteiro o mundo da atitude natural”. A própria transcendência desse mundo deve conservar um sentido aos olhos da consciência “reduzida”, e a imanência transcendental não pode ser sua simples antítese (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 213).

Quando lemos as *Ideen II*, a nosso ver, acreditamos que é preciso, sobretudo, desvencilhar aquilo que constitui a crítica de Husserl e o que se apresenta como uma proposta fenomenológica frente a essa situação e, em diversos momentos, Merleau-Ponty parece dar-se conta e nos dizer justamente isso. Daí o filósofo ter encontrado, neste livro, a definição de uma Natureza que é “[...] aquilo com que tenho uma relação de caráter original e primordial [...]”(MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 129), que é “[...] a esfera de todos os ‘objetos que podem ser apresentáveis originariamente e que, pelo fato de que são apresentáveis originariamente a um determinado sujeito, são também a todos os outros [...]”(MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 129), o que significa dizer que “a Natureza é a totalidade dos objetos possíveis apresentáveis originariamente, os quais, para todos os sujeitos originariamente comunicantes, constituem um domínio de presença originária comum” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 129). Logo, “é a natureza material espaço-temporal... o único mundo para todo o mundo” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 129). Por conseguinte, se lermos atentamente as páginas deste texto, é possível concluir que o grande ensejo husserliano é contrapor-se a uma “atitude naturalista” ao apresentá-la como natural, e tão natural como a atitude do sujeito fenomenológico, o que ele nomeia “atitude

personalista”. Logo, não é possível haver uma atitude de identidade entre a atitude naturalista das ciências da natureza e a “nova atitude natural” do sujeito fenomenológico. É certo que ambos conduzem a um sujeito puro, porém, nisto Husserl é bastante enfático, quando se trata da redução fenomenológica, trata-se de uma espécie de suspensão na qual o próprio sujeito empírico não deixa de se colocar no interior dos parênteses, haja vista que “o sujeito último, o sujeito fenomenológico, que não é suscetível de ser posto fora de cena [*mise hors-circuit*] e que é ele mesmo o sujeito de toda investigação fenomenológica eidética, é o sujeito puro” (HUSSERL, 1952, p. 175; 2004, p. 248). O que Husserl espera é mostrar que suas conclusões partem, sobretudo, de uma experiência fenomenológica e, nisto, não segue a metodologia das ciências da natureza, mais do que isso, ele procura demonstrar como equivocada a ideia de que a experiência física sirva de fundamento, especialmente na psicologia, ao que seria posteriormente a experiência do corpo próprio, a experiência de uma constituição de animalidade e humanidade que faria do ego sujeito uma instância englobada pelo ser psíquico. Quanto a isto, parece-nos que Merleau-Ponty compreendeu bem, inclusive, *La Structure du comportement* seria um bom exemplo de um trabalho inspirado na crítica husserliana ao naturalismo das ciências, ao ensejo em romper com uma compreensão de um homem dividido em comportamentos superiores e em comportamentos elementares ou reflexos, embora não tenha sido do interesse husserliano³⁵, diferentemente de Merleau-Ponty, mergulhar diretamente nos discursos científicos, visto que, como salientaria a *Krisis*, “as últimas pressuposições da possibilidade do conhecimento objetivo não podem ser conhecidos objetivamente” (HUSSERL, 1954, p. 254). Nas *Ideen II*, Husserl deixa claro o modo como espera se aproximar destas questões, o que significa um retorno à experiência fenomenológica que se faz presente em uma “atitude personalista”. Logo, o direcionamento à ideia de uma Natureza que seja um

³⁵ Já nas *Logische Untersuchungen* encontrávamos uma indicação disto: “E se, de fato, a ciência constrói teorias para a solução sistemática de problemas, o filósofo, por sua vez, pergunta o que é a essência da teoria, o que torna possível uma teoria em geral (HUSSERL, 1975, p. 254).

universo, que seja uma *Weltall*, faz com que nos demos conta de que, na verdade, esse universo nos remete a um outro, mais originário e bem mais antigo, a um mundo que, ao invés de ser construído, se nos apresenta *Leibhaft*, ou seja, em carne e osso. Neste momento, sobretudo, compreendemos as razões por que, mais do que uma filosofia construtiva, a fenomenologia se apresenta como uma “arqueologia”, uma “genealogia”, no caso do naturalismo das ciências da natureza, uma “arqueologia” das *blosse Sachen*. O que isto significa?

O que Husserl nos mostra em seus últimos trabalhos é que uma análise intencional, ao invés de nos conduzir a uma reabilitação do idealismo, ou mesmo subjetivizar ou psicologizar o mundo percebido, revela-nos uma arqueologia na qual antes encontramos um conjunto de quase-objetos do que o sistema rígido das *blosse Sachen*. Dirá Merleau-Ponty, “as *blosse Sachen* aparecem como idealizações, são conjuntos ulteriores construídos sobre a solidez do percebido” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 105-6). A arqueologia husserliana ou, se preferir, a transfiguração da análise intencional em uma “intencionalidade retrospectiva”, em uma *Rückdeutung*, leva-nos a um nível prévio que cumpre o papel de relativizar aquilo que, em um horizonte cartesiano, era tido como absoluto. Abaixo das “coisas puras”, do universo da extensão, o filósofo nos mostra o solo originário das “coisas pré-teoréticas”, o mundo *vor aller Thesis*, traz à luz a “vida da consciência” que antecede o mundo construído pelo sujeito puro do naturalismo. Neste sentido, a tarefa do objetivismo filosófico não será o de demonstrar as propriedades ou estruturas de um primado do em-si, mas tornar manifestas as motivações que fazem com que seja esse reino apenas uma camada dentre tantas outras que constituem a *Lebenswelt*, que compõem o mundo-da-vida. Por conseguinte, naquilo que o cartesianismo considerava ser uma descrição objetiva da realidade, o que existe é um processo sedimentado, uma história da consciência que se cristalizou. Quais as consequências disso? Que conclusões podem ser tiradas quando, a partir de um movimento arqueológico, assumimos a tarefa de cavar seus conceitos mais fundamentais? A uma visão cientificista, modelada na cisão cartesiana entre o reino da extensão e o reino da consciência, o desmoronamento de seus

alicerces é inevitável: “o universo da ciência não repousa sobre si mesmo” (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 220). Pelo contrário, ele nos remete a uma esfera de experiência na qual a própria ciência, mesmo não se dando conta disso, encontra-se assente, ele nos remete, em primeiro lugar, ao “sujeito encarnado”, como diria Husserl, ao *Subjekt Leib*, ao corpo-sujeito, em sua condição de “órgão do *Ich kann*, do Eu posso”³⁶.

A experiência do mundo se dá, em uma primeira instância, a partir de um sujeito encarnado. Mais do que um ato do espírito, toda percepção supõe “a consciência de meu corpo como órgão de um poder motor, de um ‘eu posso’ [...]” (MERLEAU-PONTY, 1968; MERLEAU-PONTY, 1969, p. 80)., o que significa dizer que a percepção de um objeto implica a consciência das possibilidades motoras que nela se encontram implicadas. Isto explica o fato de que a experiência do corpo próprio não siga as leis da física, não faz com que seus movimentos sejam situados no quadro de um saber objetivo, pois ele se manifesta antes como “[...] uma potência indivisa e sistemática de organizar certos desenvolvimentos de aparência perceptiva. O meu corpo é aquele que é capaz de passar de tal aparência para tal aparência, como organizador de uma ‘síntese de transição” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 122). Aqui Husserl se afasta da ideia de um Eu puro que faria do corpo um objeto capaz de se relacionar com outros objetos. Pelo contrário, o corpo é capaz de compreender o mundo, de habitá-lo, logo a “coisa me aparece assim como um momento da unidade carnal de meu corpo, como encravada em seu funcionamento. O corpo aparece não só como o acompanhante exterior das coisas, mas como o campo onde se localizam minhas sensações” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 122). O corpo se torna, nesta perspectiva, um “campo de localização” no qual as sensações se efetuam, torna-se um corpo sentiente, cumprindo, ao mesmo tempo, o papel de sujeito e de objeto. Encontramos aqui uma ruptura com a fisiologia

³⁶ Deste modo, podemos entender o que nos diz Merleau-Ponty ao tomar essas considerações como referência a uma ontologia selvagem: “Esboço de uma ontologia projetada como ontologia do ser bruto – e do *lógos*. Configurar o Ser Selvagem, prolongando meu artigo sobre Husserl. Mas o desvelamento desse mundo, desse Ser, permanece mudo enquanto não desenraizarmos a filosofia objetiva (Husserl)” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 164).

clássica, segundo a qual a afirmação de um corpo excitável significa compreendê-lo como uma espécie de projetor e lugar de eventos objetivos mensuráveis e acompanhados pela consciência, por um sujeito situado em uma instância superior. Nas *Ideen III*, tentando elucidar esta ruptura, Husserl faz uso da metáfora da locomotiva (HUSSERL, 1980, p. 104-105)³⁷.

³⁷ “Se considerarmos o organismo animado e a psique em suas reais relações recíprocas, e se nos colocarmos no solo da *natureza*, encaixando as coisas materiais, bem como os organismos animados, e com eles as psiques, na natureza, o organismo animado e a psique se mostram, em seguida, estar conectados. Mas a conexão é acidental somente por um lado. A realidade psíquica está fundada na matéria do organismo, mas esta não está inversamente fundada na psique. De modo mais geral, podemos dizer: o mundo material é, no *mundo Objetivo* que chamamos *natureza*, um mundo fechado em si mesmo, não precisando de ajuda de outras realidades. Por outro lado, a existência de realidades mentais, de um mundo real mental, está vinculado à existência de uma natureza no primeiro sentido, ou seja, de uma natureza material, e isso não por razões acidentais, mas por razões fundamentais. Enquanto a res extensa, se inquirimos a sua essência, não contém nada de um universo mental [*mentalness*] e nada que exigiria além de si mesma uma conexão com um universo mental real [*real mentalness*], encontramos que, inversalmente, este universo mental real [*real mentalness*] essencialmente apenas pode ser em conexão com a materialidade como mente real de um organismo animado. Em tudo isso, o termo ‘organismo animado’ significa não apenas uma coisa material em geral, que – de qualquer maneira – permanece em um complexo de dependência funcional com uma segunda realidade chamada psique, ou mesmo apenas com fenômenos de consciência de um fluxo de consciência. Imaginemos uma consciência (quer algo psiquicamente real lhe pertença ou não), a minha consciência, digamos, que se posiciona em relação a uma locomotiva, de modo que, se a locomotiva for abastecida com água, essa consciência teria a agradável sensação que chamamos de saciedade; se a locomotiva for aquecida, teria a sensação de calor etc. Obviamente, a locomotiva não se tornaria, em razão da composição de tais relações, um ‘organismo animado’ para essa consciência. Se, ao invés daquilo que, no momento, eu chamo meu organismo animado, a locomotiva estivesse em minha consciência como campo de meu Ego puro, então eu não poderia também chamá-lo de organismo animado, pois simplesmente ele não seria um organismo animado. [...] O organismo animado é, digamos, muitas vezes, o portador de sensações, e é sempre ‘estimulável’ de novo. Ele *carrega* sensações, múltiplas sensações, como sensações de toque, sensações cinestésicas; temperatura –, cheiro –, gosto –, as sensações estão ‘localizadas’ sobre ele e nele; elas formam um estrato existencial situado sobre ele e nele. *Todas as outras sensações* que não estão *localizadas* dessa maneira obtêm apreensões de modo mediato e não acidental, em virtude de quais apreensões elas adquirem uma relação com o organismo animado e seus vários ‘órgãos dos sentidos’, que ainda pressupõem sensações localizadas e, portanto, geralmente, “*pertencem*” igualmente *ao organismo animado* de modo essencialmente diferente do que aquelas sensações dependentes do exemplo acima da locomotiva.”

Texto em inglês: “If we consider animate organism and psyche in their real relationship to one another, and if we put ourselves on the ground of *nature*, fitting material things as well as animate organisms, and with them the psyches, into nature, then animate organism and psyche show themselves to be connected. But the connection is an accidental one only from one side. The psychic reality is founded in organismal matter, but this is not conversely founded in the psyche. More generally we can say: the material world is, within the total *Objective world* that we call *nature*, a closed world of its own needing no help from other realities. On the other hand, the existence of mental realities, of a real mental world, is bound to the existence of a nature in the first sense, namely that of material nature, and

O filósofo, pedindo para que imaginemos uma consciência que, em relação com uma locomotiva, abastecida de carvão, pudesse nos dar uma sensação de calor ou, estando com o reservatório cheio, pudesse nos dar uma sensação de saciedade, conclui que, nem por isso, esta mesma locomotiva poderia ser o corpo desta consciência, dado ser um corpo puramente físico, sendo, pois, esta percepção impossível. O sentir se dá no corpo, é o corpo que sente, é ele o campo de nossas sensações. A famosa metáfora das mãos que se tocam, citada por Merleau-Ponty, também servem de fundamento a este argumento:

Quando toco minha esquerda com minha mão direita, minha mão tocante apreende minha mão tocada como uma coisa. Mas, de súbito, dou-me conta de que minha mão esquerda começa a sentir. As relações se invertem. Fazemos a experiência de um recobrimento entre a contribuição da mão esquerda e a da mão direita, e de uma inversão de suas respectivas funções. Essa variação mostra que se trata sempre da mesma mão. Como coisa física, ela continua sendo sempre o que é e, no entanto, é diferente segundo for tocada ou tocante (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 123; 1980, p. 117).

Desta experiência, Merleau-Ponty conclui a existência no corpo de uma espécie de reflexão [*eine Art von Reflexion*] que, até então, era

this not for accidental but for fundamental reasons. While the *res extensa*, if we inquire of its essence, contains nothing of mentalness and nothing that would demand beyond itself a connection with real mentalness, we find conversely that real mentalness essentially can be only in connection to materiality as real mind of an animate organism. In all this the term “animate organism” means not merely a material thing in general, which – in whatever way – stands in a complex of functional dependence with a second reality called psyche, or even only with phenomena of consciousness of a stream of consciousness. Let us imagine a consciousness (whether something psychically real belongs to it or not), my consciousness, say, which would stand in relation to a locomotive, so that if the locomotive were fed water this consciousness would have the pleasant feeling that we call satiety; if the locomotive were heated, it would have the feeling of warmth, etc. Obviously, the locomotive would not, because of the make-up of such relationships, become “animate organism” for this consciousness. If, instead of the thing that I at the time call my animate organism, the locomotive stood in my consciousness as the field of my pure Ego, then I could not call it animate organism also, for it simply would not be an animate organism. [...] The animate organism is, we say, often the carrier of sensations and is always ‘stimulable’ anew. It carries sensations, manifold sensations, like touch sensations, kinaesthetic sensations; temperature-, smell -, taste - sensations are ‘localized’ on it and in it; they form an existential stratum lying on it and in it. *All other sensations* that are *not localized* in this manner obtain apprehensions mediately and not accidentally, by virtue of which apprehensions they acquire a relationship to the animate organism and to its various ‘sense organs,’ which further presuppose localized sensations and therefore, all in all, likewise ‘belong’ to the animate organism in essentially different manner than do those dependent sensations of the above example of the locomotive.” (HUSSERL, 1980, p. 104-105).

reportada apenas ao *Cogito*. Por um lado, ao tocar, o corpo torna-se sujeito, ele sente a si mesmo; por outro, ao ser tocado, ele se faz objeto, leva-nos a crer no universo das *blosse Sachen*. Há, pois, uma reversibilidade presente no corpo que não nos permite nos esquecer de que há, pois, nas próprias coisas, uma densidade presente na “pré-constituição” corporal que faz existir entre o corpo e o mundo uma relação de co-presença. Entre a mão que toca e a mão tocada, entre o corpo que sente e o corpo que é sentido há aquilo que Husserl irá chamar de *Deckung*, uma espécie de recobrimento, de relações e, na língua de Merleau-Ponty, receberá o nome de “*empiètement*”, tal como irá definir: “[a *Deckung* é] uma coincidência sempre ultrapassada ou sempre futura... [que] não é, por conseguinte, coincidência, fusão real, como dois termos positivos ou dois elementos de uma mistura, mas recobrimento, como de um oco [*creux*] e de um relevo que permanecem distintos” (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 163-4). Quanto a isto, quanto a esta espécie de simetria e, ao mesmo tempo, de reversibilidade corporal, no que diz respeito às relações entre sujeito e objeto, a dificuldade torna-se, então, de tentar descobrir o modo como tais perspectivas se reconciliam, ou melhor, o modo como o subjetivo e o objetivo, o científico e o primordial possam dialogar. Qual o caminho de reconciliação?

Lembra-nos Merleau-Ponty, e nisto encontramos em Husserl uma via de superação, “o meu corpo é uma coisa-origem, uma medida-padrão [*étalon*], o grau zero de orientação” (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 223). Há um modo, que lhe é particular, de se relacionar com as coisas fazendo dele um modelo, o grau zero de todos os outros lugares. Mesmo quando pensamos nas formas “otimais”, por exemplo, na experiência de ver um objeto com uma luneta ou com um microscópio, é a “estranha teleologia do olho” que possibilita esta relação, que define a sua forma, que instaura uma norma, que possibilita um “fundamento de direito” [*Rechtgrund*] a partir do qual todo conhecimento será possível (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 124). Por conseguinte, por meio do corpo, funda-se um absoluto que se dá no relativo, funda-se a possibilidade da ciência. Contudo, não seria isto uma absolutização do corpo em sua individuação? O funcionamento de meu corpo isolado é suficiente para superar o em-si cartesiano? Sou conduzido

ao mundo e às coisas por meu corpo, é verdade, porém, para que eu possa tomar consciência dele, para que possa encontrar um novo modo de “objetivá-lo”, de compreendê-lo, é preciso que o solipsismo corporal seja superado, é preciso que eu me compreenda como um corpo entre todos os outros corpos humanos, é preciso que, mais do que um olho, diria Husserl, eu também tenha um espelho, uma vez que, como salienta Merleau-Ponty,

A coisa percebida solipsista só pode tornar-se coisa pura se meu corpo entra em relações sistemáticas com outros corpos animados. A experiência que tenho do meu corpo como campo de localização de uma experiência e a que tenho dos outros corpos enquanto se comportam diante de mim vão ao encontro uma da outra e passam de uma à outra. A percepção que tenho de meu corpo como residência de uma “visão”, de um “tato” e (posto que os sentidos entranhem em meu corpo até a consciência impalpável a que competem) de um *Eu penso*, assim como a percepção que neste mundo tenho de outro corpo “excitável”, “sensível” e (posto que tudo isto não possa prescindir de um *Eu penso*) portador de outro *Eu penso*, estas duas percepções, digo, se iluminam mutuamente e se consomem juntas. Daí que não termine eu de ser o monstro incomparável do solipsismo. Eu me vejo. Subtraio de minha experiência aquilo que está ligado a minhas singularidades corporais. Estou diante de uma coisa que verdadeiramente é coisa para todos. As *blosse Sachen* são possíveis, como correlato de uma comunidade ideal de sujeitos encarnados, de uma Intercorporeidade (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 90).

Conforme Husserl, se as *blosse Sachen* são possíveis, isso se dá apenas na condição de correlato de “uma comunidade ideal de sujeitos encarnados”³⁸. No entender de Merleau-Ponty, esta revisão das “coisas puras” se torna manifesta no texto sobre o mundo pré-copernicano. Para o filósofo, como já indicamos, ali Husserl recomeça o trabalho de gênese do *Kosmothéoros*, trabalho que seguia esquemático nas *Ideen II*, mas rompe com esta perspectiva ao descrever, “abaixo da Natureza cartesiana que a atividade teórica terminará por construir”, a emergência de “uma camada anterior, que nunca é suprimida e que exigirá justificação quando o desenvolvimento do saber revelar as lacunas da ciência cartesiana”

³⁸ Encontramos, aqui, a experiência da *Einfühlung*, porém, com a textura do que traz consigo a experiência de um sujeito encarnado.

(MERLEAU-PONTY, 1969, p. 90-1). No retorno husserliano ao mundo pré-copernicano encontramos, a nosso ver, o sentido de sua arqueologia, o sentido do que a *Krisis* nomeia de *Rückfrage*, o movimento de uma pensar retroativo, de uma “questão em retorno” que nos conduz a um mundo originário. O que significa esta incursão husserliana? Em contraposição à ideia de “pura coisa”, especialmente nas *Ideen II* e nas *Ideen III*, a arqueologia husserliana nos levaria de encontro especialmente a um “sujeito encarnado” [*Subjekt Leib*], aliás, a uma comunidade de “sujeitos encarnados”. Contudo, no texto em que nos remete a um mundo pré-copernicano, pressupondo uma *Umwelt* prévia, após tratar do corpo próprio e da intercorporeidade, da *Einfühlung*, Husserl nos põe em presença não só de um sujeito-objeto, mas também de “quase-objetos”, ele nos revela um mundo originário, primordial e, inclusive, fundador das *blosse Sachen*. Sendo um “quase-objeto”, constituindo-se a raiz de nossa história e uma nova camada do ser, este movimento de retorno, a *Rückdeutung*, a retro-referência husserliana rompe radicalmente com o psicologismo, pois o que se visa são “termos noemáticos”, é uma “camada mais profunda que as *blosse Sachen*” (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 229). Dizer que a Terra é um “quase-objeto”, implica dizer que “ela possui um modo de ser anterior à idealização, ela é o solo, o nível primeiro, que, em seguida, converteu-se em objeto” (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 230). Em outros termos, a análise se concentra agora na explicitação da correlação existente entre “sujeitos-objetos” e “quase-objetos”, aqueles que não seriam inteiramente coisas; é a esta correlação que agora a arqueologia husserliana nos conduz. O que Husserl nos diz neste texto? O que seria este mundo pré-copernicano? Qual a sua relação com o mundo da ciência?

Neste texto, o objetivo husserliano, apesar do sentimento de que possivelmente alguns complementos sejam necessários, será o de esboçar uma “doutrina fenomenológica da *origem da espacialidade*, da *corporeidade da natureza no sentido das ciências da natureza*, e, por conseguinte, para uma *teoria transcendental do conhecimento das ciências da natureza*” (HUSSERL, 1989; 1940 – Tradução em anexo). O que se busca é uma compreensão de como a Terra nos é constituída, de como se dá a gênese de

sua representação a fim de contrapor o modo como a fenomenologia irá compreendê-la. Mais uma vez, como já indicamos, trata-se da denúncia de que o mundo científico não é único, mas há um outro que lhe é originário. No que diz respeito à Terra, onde se encontra o problema? Em considerar a concepção copernicana como uma verdade absoluta. Dirá Husserl, “nós copernicanos, nós homens dos tempos modernos, nós dizemos: A Terra não é a ‘natureza inteira’, ela é uma das estrelas do espaço infinito do mundo” (HUSSERL, 1989; 1940 – Tradução em anexo). Para Merleau-Ponty, esta será também a definição cartesiana. A Terra é vista apenas como objeto de uma pesquisa científica, como um corpo [*Körper*] dentre outros, logo, regido por leis, preso a uma cadeia de causalidade. Deste modo, Contudo, assinala Husserl, se procuramos compreendê-la no campo de nossa percepção, sabemos que não podemos vê-la de uma só vez, a experiência que fazemos dela nasce de uma “síntese primordial”, de uma unidade de “experiências individuais unidas umas às outras” (HUSSERL, 1989; 1940 – Tradução em anexo). O que significa esta incursão husserliana? Como Merleau-Ponty irá encará-la? Vejamos.

Como nos adverte Merleau-Ponty, Husserl nos direciona a uma experiência pré-científica do mundo, a um mundo pré-copernicano. O que isto significa? Ele nos conduz a uma vivência da Terra não mais compreendida como *Körper*, como um corpo material dentre outros, um planeta a mais entre outros planetas, mas uma terra como nosso horizonte de experiência, nosso *Boden*, nosso solo. Em uma experiência originária, a Terra não se encontra nem em movimento, nem em repouso, não é regida por princípios matemáticos e físicos, não é o objeto de estudo da astronomia, dentre tantas outras ciências, mas encontra-se “aquém”, “é algo inicial, uma possibilidade de realidade [*Möglichkeit an Wirklichkeit*], a terra como fato puro, o berço, a base e o solo de toda experiência” (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 227). Em substituição à Terra como nosso horizonte de experiência, a ciência nos ofereceu uma realidade infinita, transformando-a em um “mundo objetivo e homogêneo”. Esta crítica e o eco deste inédito de Husserl já encontrávamos também na *Phénoménologie de la perception*, quando, após tratar da temporalidade, Merleau-Ponty fazia uma espécie de

revisão e retomada do caminho que havia trilhado até ali, vinculando, nesse momento, o projeto deste livro com aqueles já desenvolvidos em *La Structure du comportement*. A questão era compreender como se dão as relações entre consciência e Natureza, entre o interior e o exterior, entre as visadas do idealismo e os resultados do realismo, entre o *sens* e o *non-sens*, entre as diferentes visadas presentes na compreensão do homem. O que possibilita, no mundo, a criação de sentido? Enquanto o realismo procurava inserir as consciências em um único “tecido do mundo objetivo”, “o próprio do idealismo é admitir que toda significação é centrífuga, é um ato de significação ou de *Sinn-gebung* [expressão ainda presente nas *Ideen I*], e que não existe signo natural” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 574). A percepção, compreendida a partir da fenomenologia, havia justamente mostrado que a coisa, mais do que sua “significação”, era a presença em nós do próprio mundo. Diante de uma compreensão *ek-stática* do sujeito, mais do que uma “intencionalidade de ato”, do que um ato de significação, o que se manifestava era um “*Lógos* do mundo estético”, uma “arte escondida nas profundezas da alma humana” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 575). Se há, pois, uma diferença entre estrutura e significação, é que “a segunda é reconhecida por um entendimento que a engendra”, ao passo que a primeira, “por um sujeito familiar ao seu mundo e capaz de compreendê-la como uma modulação deste mundo [...]” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 575). Se algo tem sentido para mim é porque sou capaz de olhá-lo, de experienciá-lo e isto a partir de um determinado ponto de vista. Por conseguinte,

No mundo em si, todas as direções assim como todos os movimentos são relativos, o que significa dizer que ali eles não existem. Não haveria movimento efetivo e eu não teria a noção do movimento se, na percepção, eu não deixasse a terra enquanto “solo” de todos os repousos e de todos os movimentos aquém do movimento e do repouso, porque eu *a habito*, e da mesma maneira não haveria direção sem um ser que habite o mundo e que, por seu olhar, trace ali a primeira direção-referência. [...] Com o mundo enquanto berço das significações e solo de todos os pensamentos, nós descobríamos o meio de ultrapassar a alternativa entre realismo e idealismo, acaso e razão absoluta, *non-sens* e *sens*. O mundo tal como tentamos mostrá-lo, enquanto unidade primordial de todas as nossas experiências no horizonte de nossa vida e termo único de todos os nossos projetos, não é mais o desenvolvimento visível de um Pensamento constituinte, nem uma reunião fortuita de partes, nem, bem entendido, a operação de um pensamento diretriz sobre uma

matéria indiferente, mas a pátria de toda racionalidade (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 575-576).

Ora, é interessante como, de certo modo, este trecho nos lembra a célebre abertura de *L'OEil et l'Esprit*: “a ciência manipula as coisas e renuncia a *habitá-las*. Fabrica para si modelos internos delas e, operando sobre esses índices ou variáveis as transformações por sua definição, só de longe em longe (se) defronta com o mundo atual” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 85, o grifo é nosso). Para Merleau-Ponty, o que a fenomenologia nos ensina, sobretudo, é o retorno a uma experiência originária do mundo, a “[...] este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre fala, e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente [...]” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 4), à Terra como “pátria de toda racionalidade” ou como dirá Husserl, o retorno a um solo e a uma camada originária, ao berço de toda significação. Trata-se, por conseguinte, de uma crítica a uma ciência que, recusando-se a “habitar” o mundo, esqueceu-se de seu nascimento, fazendo para si um mundo artificial e crendo ser ele o mundo verdadeiro, pois “o mundo é não aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 14). Por conseguinte, com a compreensão da Terra como “arqui-originária”, ao contrário de um universo de “puras coisas”, Husserl introduz um sistema de experiência fundado na vivência dos “quase-objetos”. Ao falar em uma Terra como morada de uma “espacialidade” e “temporalidade” pré-objetivas, pré-teoréticas, Husserl a tornou o solo e a historicidade de um sujeito encarnado, transtornando, inclusive, a nossa concepção da verdade, uma vez que, “[...] antes de ser ‘objetiva’, ela habita a ordem secreta dos sujeitos encarnados” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 91). Se a Natureza cartesiana nos insere em universo de “puras coisas”, a arqui-originária Terra nos mergulha em um campo de presença, no domínio de uma *Urpräsenz*, de uma presença originária. A relação existente entre o sujeito e a “coisa material objetiva” não é mais dada pelas normas do método e da representação, mas se torna uma espécie de nervura, dado que “entre

os movimentos do meu corpo e as ‘propriedades’ da coisa revelada por eles emerge uma relação do ‘eu posso’ com as maravilhas que tem o poder de suscitar” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 247).

Por fim, procuramos mostrar o modo como Husserl esboça uma “crise da Razão” e como a relaciona a um projeto clássico de matematização da Natureza. Como personagem principal, encontramos Galileu. Contudo, de que modo Merleau-Ponty assumiria estas reflexões? A este respeito, parecemos que a presença de Descartes torna-se fundamental, pois será nele que o filósofo irá encontrar as trilhas que o conduzirão a uma compreensão etiológica das peripécias do cientificismo, ou antes, do naturalismo das ciências e, portanto, de uma situação de “crise”. É pensando nisso que, no próximo capítulo, tentaremos apresentar, primeiro, o que Merleau-Ponty entende por “mundo clássico”, elucidando os embaraços da concepção cartesiana de “representação”. Por último, após estes delineamentos, iremos nos centrar no modo como isso se articula, segundo o filósofo, em uma “crise nas nossas relações com a Natureza”.

CAPÍTULO II

OS LIMITES DO MUNDO CLÁSSICO E O TEATRO CARTESIANO: O PROBLEMA DA REPRESENTAÇÃO

2.1. Um ponto de partida: o mundo clássico e o mundo moderno

Para Merleau-Ponty, se fosse o caso de datar o pensamento moderno, ele se manifesta no final do século XIX e início do século XX, é assim que, em suas *Causeries* de 1948, diz entender por arte e pensamento modernos os que se apresentavam no cenário filosófico de seu tempo há uns 50 ou 70 anos (MERLEAU-PONTY, 2002d, p. 21). Anterior a isto, o que encontramos, tendo sua gênese no século XVII, é o pensamento clássico, o mesmo que iria fincar raízes e servir de modelo, apesar de algumas transformações, para o ideário cientificista do início do século XIX. Contudo, como podemos entender o pensamento moderno, ou, como dirá o filósofo, o “mundo moderno”? Tendo em vista o modo como fora recebido, certamente não passaria de um “pensamento bizantino”, aquele mesmo que, “não tendo nada para dizer”, acabava substituindo a “arte pela sutileza” (MERLEAU-PONTY, 2002d, p. 27). Para o filósofo, contudo, tal juízo se dava pela dificuldade em compreender que, na verdade, o que norteava tal pensamento era, sobretudo, um retorno à experiência, pois, se encontramos dificuldades nele, se o consideramos radicalmente oposto ao senso comum, é justamente “(...) porque tem a preocupação da verdade e porque a experiência já não lhe permite, honestamente, ater-se a ideias claras ou simples às quais o senso comum está ligado, porque lhe dão a tranquilidade” (MERLEAU-PONTY, 2002d, p. 27). Não tendo mais a ilusão de esgotar a verdade do mundo, resta aos modernos tão-somente se enveredar pelos mistérios que este mesmo mundo lhes revela. Neste sentido, o que gera a impressão de declínio ou de decadência, na verdade, é o que lhe impulsiona, é o reconhecimento de um pensamento marcado, ao mesmo tempo, pelo inacabamento e pela ambiguidade. Se outrora Descartes julgava “(...) poder deduzir, de uma vez por todas, dos atributos de Deus as leis da queda dos corpos” (MERLEAU-

PONTY, 2002d, p. 64), a ciência moderna não cultiva a mesma pretensão, suas constatações se apresentam sempre ora como “provisórias”, ora como “aproximadas”, ocorrendo o mesmo na arte que, ao contrário de obras completas, parece nos oferecer antes simples “esboços”. Daí a conclusão de Merleau-Ponty:

O coração dos modernos é, pois, um coração intermitente e que não chega a conhecer-se. Nos modernos, não só as obras são inacabadas, mas o próprio mundo, tal como elas o expressam, é como que uma obra sem conclusão e acerca da qual não se sabe se alguma vez terá uma. Desde que não se trate unicamente da natureza, mas do homem, o inacabamento redobra-se com um inacabamento de princípio [...] (MERLEAU-PONTY, 2002d, p. 65).

O “coração intermitente dos modernos”, como dirá o filósofo, esboça, pois, a própria ambiguidade do pensamento, ambiguidade que os clássicos, especialmente no Pequeno Racionalismo, munidos pela eficácia do método, pensavam ter expurgado de vez do universo da filosofia e das ciências. Ora, o que seria este Pequeno Racionalismo? Para acompanhar a percepção de Merleau-Ponty sobre a história do pensamento, ao invés de um conceito unívoco, precisamos compreender o mundo clássico desdobrado em dois racionalismos, o Grande Racionalismo do século XVII e o Pequeno Racionalismo, “[...] aquele professado ou discursado por volta de 1900 e que consistia na explicação do Ser pela ciência” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 179). O que ocorre na passagem de um para outro? No Pequeno Racionalismo, perde-se a “ambiguidade” que movia o século XVII, perde-se o sentimento, presente na ciência daquele tempo, de uma “opacidade do mundo”. Seria, pois, o caso de se buscar o “começo perdido”? O que percebemos ocorrer no mundo clássico? Para Merleau-Ponty, neste momento, deparamo-nos com o que viria a ser um dos limites do Pequeno Racionalismo, a saber, o engendramento das bifurcações conceituais que são por ele engendradas e cristalizadas por um lado e, por outro, a valorização de uma espécie de λέκτον [*lékton*]³⁹, de uma entidade incorpórea de cunho

³⁹ A crítica a um universo em si do *lékton* surge, especialmente, nas *Notas de Trabalho*: “Réflexion = idée d’une coïncidence avec constituant, d’un retour, idée d’un Sinnesquelle. Le faitest que nous avons cette idée – Mais solidaire de l’idée de Wesen ou Wesheit, cad de

lógico-racional, que serviria de orientação para todo o arcabouço teórico que institui. O que isto quer dizer?

Se há algo que nos ensina o mundo moderno, para Merleau-Ponty, é que filosofar não significa começar seja pela Natureza, seja por Deus, seja pelo homem, nem muito menos substituir a experiência vivida do mundo por um arcabouço de significados, pela ordem lógica das significações.⁴⁰ Ao privilegiar um determinado ente, as ciências, a filosofia e a arte clássicas acabaram por se situar no interior de um labirinto, uma vez que cada objeto tornado uma espécie de modelo arquetípico, no mesmo instante em que, de uma tendência filosófica (assim como o Naturalismo, o Teísmo, o Humanismo), tornaram-se originantes também, consequentemente, de sérios estrabismos ou jogos epistemológicos nos quais, por exemplo, um humanismo naturalista pode, ao mesmo tempo, compartilhar de um naturalismo humanista e assim por diante.⁴¹ Em outros termos, para Merleau-Ponty, a definição de um pensamento em relação a

l'univers du *lékton* – la réflexion dernière ne peut être celle-là, il faut que ce soit précisément, non la *Wortbedeutung*, mais sa confrontation avec expérience muette, i.e. ne présupposant pas la *Wesheit* fondant le langage” (MERLEAU-PONTY, NBNF, Vol. VII, [125]). Para Merleau-Ponty, trata-se, sobretudo, de uma crítica a um absolutismo do “universo da significação”. A seu ver, para que haja uma “ontologia radical”, é preciso saber apreciar o valor de noções tais como “essência, existência, sujeito, objeto, espírito, matéria, possível, atual” como “maneiras de ser”, ao invés de tomar uma dessas noções como fundamento de todas as outras. É preciso compreender de que modo “todas essas maneiras de ser têm em comum sua pertença a um mesmo mundo” (MERLEAU-PONTY, NBNF, Vol. VII, [147]). Neste sentido, o problema da lógica estaria em entender o mundo como “um caso particular de algo em geral”, fazendo deste “algo em geral” objeto de seu estudo. Logo, a lógica torna-se um estudo de um modo de ser apenas, ou seja, o *lékton*, não podendo a ontologia lhe ser submissa. Pelo contrário, a questão não está em pensar em “submissão”, mas em “interação”, quer dizer, em compreender “como se articulam as maneiras de ser no interior do ser” (MERLEAU-PONTY, NBNF, Vol. VII, [147]). Para o filósofo, a existência de um universo em si do *lékton*, o positivismo da *Wortbedeutung*, significa a negação do “mundo bruto”. Em 2.1.2 retomaremos estas questões.

⁴⁰ “Mon plan: 1/ le visible 2/la Nature 3/le logos doit être présenté sans aucun compromis avec l’humanisme, ni d’ailleurs avec le naturalisme, ni enfin avec la théologie – Il s’agit précisément de montrer que la philosophie ne peut plus penser suivant ce clivage : Dieu, l’homme, les créatures, - qui était le clivage de Spinoza”. (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 322).

⁴¹ Referimo-nos aqui, especialmente, à leitura merleau-pontiana de Marx para o qual “l’humanisme est antihumanisme dès lors que le négatif est dans l’être même”. (MERLEAU-PONTY, NBNF, Vol. VI, [2]). “L’humanisme ; Un humanisme ; [anthropologiste] est dénoncé avec raison comme une forme de naturalisme ; Mais alors qu’est-ce que le vrai humanisme?; Le vrai humanisme renferme un anti-humanisme – Heidegger, Sartre. Début du question avec; Marx : le vrai naturalisme est humanisme et le vrai humanisme est naturalisme ” (MERLEAU-PONTY, NBNF, vol. VI, [7], B).

certos seres será uma das razões das ruínas ou confusão que viriam a ser desdobradas pelo mundo clássico, pois “acreditava-se que a filosofia consistia em investigar se estes seres são ou não, e se um pode ‘explicar’ e ‘fundar’ o resto a partir de si” (MERLEAU-PONTY, NBNF, VI, [4], (2)). No entanto, pensando na tarefa da filosofia, em uma de suas notas, a postura de Merleau-Ponty é contundente: “Partir de um ser, definir a filosofia como partindo de, é já abandonar a filosofia” (MERLEAU-PONTY, NBNF, VI, [4], (2)). Nisto se explicam as anotações feitas nas margens desta mesma nota:

Pois a filosofia busca o que faz com que um ser seja e esteja em conexão com os outros. Seu ponto de partida é provisório, ele será transformado pela sequência. Ele é a notação de uma situação de partida que ela mesma deve ser [recolocada] em uma [unidade] totalidade. Desenvolvimento circular – É a diferença com os pontos de vista ou as *sagesses* – Ela não pode se contentar com o ponto de vista do homem ou de Deus ou da Natureza, nem ver todas as coisas do ponto de vista de um dos seres (MERLEAU-PONTY, NBNF, VI, [4], (2)).

Contra um pensamento articulado por categorias⁴², o filósofo nota antes, especialmente partindo do mundo moderno, a existência de uma “mistura” entre elas, entre estas instâncias, uma “mistura” entre o “ser natural” e o “ser humano”, a existência de uma “coesão do ser que faz com que não seja possível verdadeiramente ‘começar’ pelas criaturas” (MERLEAU-PONTY, NBNF, VI, [4], (2)). O mesmo se daria com a afirmação de um Deus todo “positivo”, do qual o homem seria consequência, e que acabaria por se tornar todo “negativo” no instante em que a reflexão se vê obrigada a postular um irrefletido, posto que o homem que é consequência de Deus é precisamente o mesmo que assumiria a tarefa de pensá-lo, logo “partir de Deus não é partir de Deus (MERLEAU-PONTY, NBNF, VI, [4], (2)). Da mesma forma, o começo pelo homem conduzira a embaraços como o problema da autopoção da consciência frente a uma Natureza – que perdera todo o seu sentido ao ser entendida unicamente como a negação do espírito – e frente ao outro – que perdera a sua autonomia em meio às

⁴² Pensamos aqui, por exemplo, nas relações essência/ existência; possível/ atual; causalidade/finalidade; matéria/ forma.

visadas de uma subjetividade absoluta. O que este quadro nos revela? Dirá o filósofo, “[...] o acabamento da Filosofia concebida como *Erklärung* ou *Begründung*: instalação em um ser e construção de todo o resto a partir deste ser [...]”(MERLEAU-PONTY, NBNF, VI, [4], (2)). Para Merleau-Ponty, nesta aparente decadência e declínio, encontramos justamente a necessidade de um “recomeço”. O que podemos aprender disto?

É preciso que seja entendido que o começo é apenas começo de fato, que não determina a sequência de maneira linear: onde encontraríamos um começo que contém tudo? (mesmo se fosse Deus? – eu, ao menos, como distinto dele, ele não me contém). É preciso que seja entendido que a filosofia é circularidade. Não a falsa circularidade hegeliana: círculo no qual eu não sou tomado [...] (contra a filosofia da certeza ou crítica e Filosofia da [razão] que parte da [circularidade], de um pensamento que lhe atinge e que, todavia, não dispõe de nenhuma verdade concreta, [separada] de minha certeza de pensar em geral). Isto quer dizer também: é preciso que seja [entendido] que nós não sabemos o que é a Natureza, o *cogito* ou o pensamento, nem Deus e que temos inteiramente que redefinir estes seres a partir de um problema do ser que ignora essas bifurcações essência/existência, fim/causa, espírito/corpo, sujeito/objeto, finito/infinito e que não compartilha mais dos [pressupostos] das ciências, os quais são da Filosofia. Quando se retorna mais aquê, procura-se o sentido do Ser que não seja ser da Natureza, ser do homem, ser de Deus, mas que seja o estofado no qual tudo isto está talhado, no qual tudo isso foi talhado, o visível, o invisível, e o invisível em segundo potência, isto é, Deus. (MERLEAU-PONTY, NBNF, VI, [4], (2)).⁴³

Como podemos notar, se, para Merleau-Ponty, há uma circularidade, ou seja, a ideia de que “há um mundo antes de mim (não

⁴³ “Leçon à tirer de tout cela: il faut qu’il soit entendu que le commencement n’est que commencement de fait, qu’il ne détermine pas la suite de manière linéaire : où trouverait-on un commencement qui contienne tout (même si c’est Dieu ? – moi, du moins, comme distinct de lui, il ne me contient pas). Il faut qu’il soit entendu que la PH est circularité. Non pas la fausse circularité hégélienne : cercle où je ne suis pas pris – Mais la circularité qui tient à ce que je suis déjà apporté quand je pense et je ne m’apporte pas moi-même] (contre PH de la certitude ou critique et PH de la[raison] qui part de la [circularité], d’une pensée qui y atteint et qui cependant ne dispose d’aucune vérité concrète, [séparée] de ma certitude de penser en général) Ceci veut dire aussi : il faut qu’il soit [entendu] que nous ne savons pas ce que c’est que la Nature, le cogito ou la pensée, ni Dieu et que nous avons entièrement à redefinir ces êtres à partir d’une problématique de l’Être qui ignore toutes les bifurcations essence existence, fin cause, esprit corps, sujet objet, fini, infini, et qui ne partage pas non plus les [présupposés] de la science, lesquels sont de la PH. Quand on revient en deçà, on cherche sens de l’Être qui ne soit pas être de la Nature, être de l’homme, être de Dieu, mais qui soit l’étoffe dans laquelle tout cela a été taillé, le visible, l’invisible, et l’invisible à la seconde puissance, i.e. Dieu” (MERLEAU-PONTY, NBNF, VI, [4], (2)).

somente físico, mas de cultura: história), a linguagem e a cultura estão [nele]⁴⁴, não há sentido em falar apenas de “começo” que seja tido, por sua vez, como absoluto tal como encontramos no mundo clássico, o mesmo ensejo que encontraríamos dentre as ruínas de um pensamento estrábico, aquele fruto de uma diplopia instaurada, conforme veremos adiante, pelo pensamento cartesiano. É assim que o Pequeno Racionalismo, perdendo o horizonte que movia o século XVII, fez de seus anseios um projeto cristalizado preso aos equívocos que sua ausência mesma de movimento, que suas idealizações ou esquecimento da “pluralidade de relações” vieram instituir. É assim que a ambiguidade e o inacabamento do mundo moderno, mesmo tendo-se em vista ser fruto de uma “ilusão retrospectiva” que se tornara instituição – aquela que levara o Pequeno Racionalismo a cristalizar as tensões filosóficas do Grande Racionalismo –, em contrapartida às acusações de não passar de um pensamento difícil ou bizantino, cumpre a tarefa de nos mostrar os equívocos do mundo clássico. Nisto encontramos talvez as razões pelas quais Merleau-Ponty vislumbrara entre a ciência clássica e a ciência moderna uma diferença de natureza, as razões pelas quais, tomando a identificação dos prejulgamentos do mundo clássico como tarefa, ele desejara romper com uma visão que ainda se fazia presente não só na filosofia, mas também na arte, na literatura, na psicologia, na ciência e na cultura. Por conseguinte, para o filósofo,

não é uma decadência que nos separa do século XVII, mas um progresso de consciência e de experiência. Os séculos seguintes aprenderam que o acordo de nossos pensamentos evidentes com o mundo existente não é tão imediato, que nunca está sem apelo, que nossas evidências nunca podem vangloriar-se de regular na sequência todo o desenvolvimento do saber, que as consequências refluem sobre os “princípios”, que precisamos nos preparar até para refundir as noções que acreditávamos “primeiras”, que a verdade não é obtida por composição, indo do simples ao complexo e da essência às propriedades, que não podemos nem podemos instalar-nos no centro dos seres físicos e mesmo matemáticos, que é preciso inspecioná-los Tateando de fora, abordá-los com procedimentos

⁴⁴ Na margem: “circularité qui veut dire ; il y a un monde avant moi (non seulement physique, mais de culture : histoire) le langage et l’histoire [en] [y] sont” (MERLEAU-PONTY, NBNF, VI, [4], (2)).

obliquos, interrogá-los como pessoas (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 229-230)⁴⁵.

Contudo, para Merleau-Ponty, algo mais ocorre na passagem do Grande para o Pequeno Racionalismo, fazendo com que ocorra, nas relações entre filosofia e ciência uma mudança radical. Quais as razões? De acordo com o filósofo, a noção de “infinito positivo” ou “infinitamente Positivo”⁴⁶, que servia de fundamento comum às filosofias do século XVII, conforme veremos mais adiante, fazia desta época um “momento privilegiado” capaz de estabelecer uma certa harmonia entre “o conhecimento da natureza” e a “metafísica”, uma espécie de acordo entre o “interior” e o “exterior” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 227). Filosofia e ciência participariam de um mesmo interior que não seria de modo algum asfixiado por uma pura exterioridade. Sendo assim, é que podemos notar de que modo o mundo clássico pôde reconhecer uma espécie de ser que, apesar de encontrar-se em uma cadeia de relações causais, não romperia com ela⁴⁷. Este ser reenviava justamente à ideia que possibilitou de modo paradoxal, segundo Merleau-Ponty, o sucesso do Grande Racionalismo e que se manteria só enquanto ela permanecesse⁴⁸. Todavia, tendo perdido esta unidade, filosofia e ciência passariam a se encontrar em lados opostos. Mesmo havendo já no Grande

⁴⁵ Assim, como continua o filósofo, “Era preciso, então, voltar aos princípios, recolocá-los no plano das ‘idealizações’, justificadas enquanto anima a investigação, desqualificadas quando a paralisam, aprender a medir nosso pensamento com a existência que, como iria dizer Kant, não é um predicado, regressar à origens do cartesianismo para ultrapassá-lo, reencontrar a lição desse ato criador que instituíra um longo período de pensamento fecundo, mas cuja virtude se esgotara no pseudocartesianismo dos epígonos, e exigia, doravante, ser recomeçado. Foi preciso aprender a historicidade do saber, estranho movimento onde o pensamento abandona e salva suas fórmulas antigas integrando-as, como casos particulares e privilegiados em um pensamento mais compreensivo e geral que não pode decretar-se exaustivo. Esse ar de improviso e provisório, esse jeito meio desvairado das investigações modernas, tanto em ciência como em filosofia, na literatura ou nas artes, é o preço que se paga para adquirir uma consciência mais madura de nossas relações com o ser” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 229-230).

⁴⁶ A este respeito, provavelmente seguindo nisto a tese de Koyré. (KOYRÉ, 1988).

⁴⁷ Especialmente, pensadores como Descartes, Espinosa, Leibniz e Malebranche.

⁴⁸ Há nisso, inclusive, um elogio de Merleau-Ponty ao “Grande Racionalismo”, fazendo com que veja ali, de certa forma, algo comum com o seu projeto filosófico. É assim que confessará, ao se referir a este período, que “como ele, procuramos não restringir ou desacreditar as iniciativas da ciência, mas situá-la como sistema intencional no campo total de nossas relações com o Ser e se a passagem ao infinitamente infinito não nos parece ser a solução, é somente porque retomamos mais radicalmente a tarefa que aquele século intrépido acreditara ter cumprido para sempre” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 231).

Racionalismo uma cisão entre racionalismo e empirismo, faltava, porém, uma radicalidade, o que já não iria ocorrer no Pequeno Racionalismo, principalmente quando essa cisão passara a apresentar novas antinomias – tais como vemos nas disputas entre “mecanicismo” e “vitalismo” –, cujos antagonismos, diferentemente do século XVII, não iriam mais se tratar de uma simples “opção filosófica”⁴⁹, o que nos leva a verificar, portanto, uma ruptura no interior disto que o próprio Merleau-Ponty apelidara unicamente de “mundo clássico”. Por que, então, dada a diferença entre estes dois racionalismos, não buscar uma outra denominação? É que, para o filósofo, em meio a essa ruptura, o Pequeno Racionalismo não deixara de ser, na verdade, uma espécie de “fóssil” do Grande Racionalismo, um “fóssil” que, por conseguinte, irá se desdobrar em uma “metafísica cientificista” cuja pretensão, paradoxalmente, era romper o seu parentesco com a filosofia e suas abstrações. Encontramo-nos, pois, em um cenário no qual, “(...) em toda parte onde um condicionamento era revelado, pensava-se ter silenciado toda questão, resolvido o problema da essência com o da origem, restabelecido o fato sob a obediência de sua causa.” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 227). Logo,

a questão entre ciência e metafísica reduzia-se somente a saber se o mundo era um só e grande processo, submetido ao mesmo “axioma gerador”, cuja fórmula mística seria a única coisa que restaria para ser repetida no fim dos tempos, ou se havia, por exemplo, no ponto em que a vida surge, lacunas, descontinuidades onde se pudesse alojar a potência antagônica do espírito. Cada conquista do determinismo era uma derrota do sentido metafísico, cuja vitória exigia a “falência da ciência” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 227).

Apesar disso, porém, o que a ciência do Pequeno Racionalismo não podia negar era a presença, em seus fundamentos, de um “naturalismo” que tivera sua gênese no século XVII. Basta notar, nos discursos científicos,

⁴⁹ Deste modo, Merleau-Ponty refere-se ao século XVII como “[...] um tempo em que o universo mental não estava dilacerado e onde um mesmo homem podia, sem concessão ou artifício, dedicar-se à filosofia, à ciência (e se o desejasse, à teologia). Não obstante, essa paz, essa indivisão, só poderiam durar enquanto se permanecesse na entrada dos três caminhos” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 229). Qual a razão dessa possibilidade? Continua o filósofo, está no fato de que “o século XVII acreditou no acordo imediato da ciência com a metafísica e, ademais, com a religião” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 230).

a constante presença de ideias marcadamente cartesianas como “geração continuada”, “ação produtora”, “representação”, “causalidade”, dentre outras, valendo o mesmo para o “humanismo”, o “teísmo” ou, mesmo, o “neopositivismo lógico”. É assim que, em meio a estes parentescos e desvios, percebemos emergir, ao mesmo tempo, um primado da exterioridade e o compromisso com as consequências de uma ideia cujos princípios se perderam, atitude esta que podemos nomear de “mito”, segundo Merleau-Ponty, seja ele o das “leis naturais” ou da “explicação científica”, seja ele, por exemplo, o da “explicitação” do “nada” que encontraríamos após a vida, tal como se estivesse se tratando de um “destino supra-sensível” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 277). Em outros termos, mantendo em seus fundamentos as consequências do século XVII, sem repensar os seus princípios, por conseguinte, nutrindo em suas bases uma clivagem configurada em análises físico-matemáticas, a ciência clássica, de um modo geral, via-se já, em seus alicerces, envolta em muitos embaraços. Nisto está a razão pela qual, mergulhado em uma metafísica realista, campo dos embates entre vitalismo e mecanicismo, o pensamento biológico ainda permanecia clássico, era ainda a expressão de uma “ontologia do objeto”, sendo que “a imagem do organismo é, em sua grande parte, aquela de uma massa material *partes extra partes*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 29). Do mesmo modo, no que diz respeito à psicologia, “no início do século, o materialismo fazia do ‘psíquico’ um setor particular do mundo real: dentre os acontecimentos em si, alguns no cérebro tinham a propriedade de existir também por si” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 29), já que, tendo-se em conta o pensamento criticista, não lhe restava outro recurso senão o de ser “(...) por um lado, uma ‘psicologia analítica’ que, paralelamente à geometria analítica, reencontraria o juízo sempre presente, e por outro lado, um estudo de certos mecanismos corporais” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 30). Todavia, para Merleau-Ponty, é preciso que se abandone a concepção da Natureza como uma máquina regida pelas leis de uma “física matematizada” que tanto marcaria também o Grande Racionalismo e as ciências que tentassem se modelar em suas consequências. Daí o fato de que suas críticas, dirigidas, por exemplo, à psicologia e à fisiologia clássicas, dão-se justamente no intuito de levá-las a

não mais reduzir o homem a uma máquina psíquica ou a um organismo determinado por leis naturais, necessárias e universais.

Todavia, em contrapartida, de acordo com Merleau-Ponty, a física de sua época parecia neutra ante o embate entre filosofia e ciência. Aparentemente, aquela abordagem física, mesmo que no campo científico, não apresentava grandes problemas ao pensamento criticista. Para o físico moderno, neste sentido, a metafísica não passaria de uma mera “questão de estilo”. Em *Einstein et la crise de la raison*, é interessante assinalar o modo como, segundo Merleau-Ponty, Einstein ilustraria bem esta crise na qual o físico ainda utilizava a mesma linguagem da metafísica clássica, embora suas descobertas, ironicamente, rompessem radicalmente com esta mesma metafísica. Contudo, embora o físico moderno se sinta um sujeito absoluto ante seu objeto, o fato é que suas descobertas transcendem a linguagem na qual ainda se encontrava cativo. Sendo assim, mais do que neutra ante o Pequeno Racionalismo tanto do cientista (Realismo, Mecanicismo) quanto do filósofo (Espiritualismo, Vitalismo) e mais do que promover, por meio de sua neutralidade, a legitimação do pensamento crítico, o fato é que a física moderna romperia com estas clivagens do pensamento.

No mundo moderno, a “nova ciência” não se prende mais a um discurso alicerçado em antagonismos⁵⁰. Não se trata mais de um discurso fundamentado apenas no sujeito ou de um discurso fundamentado apenas no objeto. Neste contexto, a análise cartesiana da cera, por exemplo, o despojamento das qualidades ao qual o objeto se sujeitava na física clássica em sua “obsessão matemática”, apresenta-se como um contra-senso. Contudo, em linhas gerais, como podemos diferenciar “física moderna” e “física clássica”? A física clássica, aquela promulgada pelo Grande Racionalismo e tão bem expressa em Laplace, afirmava-se, no dizer de Merleau-Ponty, ou por um *causalismo*, ou por uma concepção analítica do Ser, ou, até mesmo, por uma concepção espacial do ser natural na qual os seres teriam uma existência meramente extensiva. Deste modo, citando

⁵⁰ A este respeito, poderiam atestar os estudos de Le Roy, Poincaré e Duhem.

Bachelard, Merleau-Ponty ressaltava que “os seres laplacianos não são simples substancializações da função *ser situado*” (BACHELARD, 1951, p. 294), “o que exclui a ideia de um ser em devir” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 143).

Desta afirmação bachelardiana, ele concluirá que “a diferença entre esse classicismo e o pensamento científico moderno é que um pensa que se deve compreender o Ser antes de compreender o seu comportamento, ao passo que o outro só apreende seu ser apreendendo seu comportamento” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 143).. Neste sentido, vale-nos a suspeita de Bachelard segundo o qual a negação laplaciana de Deus não seria nada menos do que uma troca de hipótese⁵¹. No fundo, o espírito do cientista assumiria o papel do espectador universal, do *Kosmothéoros*, até então ocupado por Deus⁵². Deste modo, na física moderna, por estar abalizada mais em “relações”, as instâncias do sujeito e do objeto se encontram embaralhadas, mesmo que, no caso de Einstein, ainda haja um ideal clássico, pois, “não é reclamando para a ciência um gênero de verdade metafísica ou absoluta que protegeremos os valores da razão que a ciência clássica nos ensinou” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 219). O problema está que, como salienta ironicamente Merleau-Ponty, “o mundo, além dos neuróticos, conta com um bom número de ‘racionalistas’ que são um perigo para a razão viva” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 29). Para Merleau-Ponty, “pelo contrário, o vigor da razão está ligado ao renascimento de um sentido filosófico, que, certamente, justifica a expressão científica do mundo, porém em sua ordem, em seu lugar no todo do mundo humano” (MERLEAU-

⁵¹ Bachelard nos lembra do encontro que Laplace tivera com Napoleão. Nesta ocasião, ao ser indagado por Napoleão sobre a ausência de Deus em seu discurso, Laplace simplesmente responde que não precisara desta “hipótese” para fundamentar suas ideias.

⁵² Esta suspeita torna-se bastante evidente a Merleau-Ponty nas seguintes palavras de Laplace, proferidas no *Essai philosophique sur les probabilités*: “Devemos, portanto, considerar o estado presente do universo como o efeito de seu estado anterior, e como a causa daquele que se seguirá. Uma inteligência que, num instante dado, conhecesse todas as forças de que a Natureza está afirmada e a situação respectiva dos seres que a compõem, se por outro lado ela fosse suficientemente vasta para submeter todos esses dados à análise, englobaria na mesma fórmula os movimentos dos maiores corpos do universo e aqueles do mais leve átomo: nada seria incerto para tal inteligência, e o futuro, tanto quanto o passado estaria presente a seus olhos” (LAPLACE Apud MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 142).

PONTY, 2006, p. 219). Nisto encontra-se o elogio de Merleau-Ponty à mecânica quântica que, ainda mais do que o próprio Einstein, subvertera categorias fundamentais e se rebelara contra a antiga ontologia (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 143).

É neste sentido que podemos compreender, em *L'œil et l'esprit*, a crítica que Merleau-Ponty faria a uma espécie de “operacionalismo” que ainda se fazia presente em algumas abordagens científicas de seu tempo. Como ele mesmo dirá, “a ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las. Para si estabelece modelos internos das coisas (...)”, visto que, “(...) operando sobre estes índices e variáveis as transformações permitidas pela sua definição só se confronta de quando em quando com o mundo atual” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 13). Prosseguindo estas ideias, o filósofo chega à constatação de que

Há hoje em dia – não na ciência, mas numa filosofia das ciências assaz divulgada – isto de completamente novo, a saber, que a prática construtiva se considera e se estabelece como autônoma, e que o pensamento se reduz deliberadamente ao conjunto das técnicas de apreensão ou de captação por si inventadas. Pensar é experimentar, operar, transformar, com a única reserva de uma verificação experimental, na qual não intervêm senão fenômenos altamente “trabalhados”, e que os nossos aparelhos mais que registram, produzem (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 14).

Nestas palavras, contudo, não podemos simplesmente reconhecer uma negação radical da ciência. Se pensarmos em Cavallier, não podemos deixar que a celebridade destas linhas, a primeiras de *L'œil et l'esprit*, atrapalhe a compreensão que possamos ter do projeto filosófico de Merleau-Ponty. Ao invés de se negar a ciência em geral, o que encontramos é a explicitação e recusa de um determinado modelo de ciência, de um dito saber científico que nos afasta de nossa vivência do mundo e, conseqüentemente, rompe o vínculo ontológico pelo qual nos encontramos unidos a este mesmo mundo. Por conseguinte, mais do que uma recusa da ciência, o que se visa é, sobretudo, uma determinada “filosofia das ciências”,

seja aquela fundada somente no criticismo⁵³, seja aquela resultada dos desdobramentos de uma “filosofia analítica”⁵⁴. No que diz respeito a esta última, para o filósofo, “dizer que o mundo é por definição o objeto X das nossas operações é tornar absoluta a situação de conhecimento do sábio [do cientista], como se tudo aquilo que foi ou é só o fosse para entrar no laboratório” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 15). Por conseguinte, “o pensamento ‘operatório’ converte-se em uma espécie de artificialismo absoluto (...)” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 15). Como equívoco, o filósofo encontra, nestas ideias, o desejo de analisar o ser da ciência apenas por procedimentos de verificação e de experimentação, esquecendo-se também de que ele pode se apresentar a partir de princípios prévios. Neste sentido, Merleau-Ponty lembra-se da afirmação bachelardiana, segundo a qual, em *Le nouvel esprit scientifique*, a “experiência... adere à definição do Ser. Toda definição é uma experiência”, pois, “diz-me como te investigar e te direi quem és” (BACHELARD, 1973, p. 49)⁵⁵. Disto, Merleau-Ponty concluirá que,

(...) se não se introduz nenhum princípio anterior à operação, ao trabalho da ciência, não se pode presumir essa operação concluída. É preciso aceitá-la em sua obscuridade, em sua espessura, com todas as motivações que nela estão implicadas, que nela “funcionam” (muitas vezes, pré-cientificamente) – Senão o operacionalismo é apenas retorno ao idealismo e à imanência. (...) Esse operacionalismo sabe de antemão o que encontrará: somente encontrará relações físico-matemáticas, restringe o Ser ao que é manipulável por ele, a objetos de conhecimento científico – seja o que for que a ciência nos mostre serão sempre os objetos de nosso conhecimento (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 328).

⁵³ Trata-se aqui, especialmente, da “filosofia das ciências” de Brunschvicg, um dos alvos da crítica de Merleau-Ponty, conforme veremos melhor no próximo capítulo.

⁵⁴ Neste caso, ao se pensar em uma ciência na qual o mundo se tornara, longe do “sentimento de opacidade” dos clássicos, tão-somente um “objeto” de nossas reflexões, tal como se torna explícito em um curso dado no *Collège de France*, contemporâneo a *L’œil et l’esprit*, acreditamos que se trata de uma referência ao “operacionalismo” de Bridgman. Em *The Logic of Modern Physics*, o operacionalismo é introduzido como o referencial de uma metodologia na qual não haveria o risco da interferência de nenhum juízo de valor. Mergulhado em uma filosofia analítica, o conceito de operacionalização se dá justamente na procura de um elemento capaz de unir diferentes concepções metodológicas na descrição analítica da ação do cientista em seu campo de observação. Disto resulta a identificação de sentenças elementares conforme os intuítos filosóficos do “Atomismo Lógico”. Deste modo, para Bridgman, um certo conceito não apresentará sua verdadeira definição referindo-se a suas propriedades, mas a suas “operações efetivas”.

⁵⁵ Este trecho é citado por Merleau-Ponty (2000a, p. 328).

A crítica dirigida pelo filósofo ao operacionalismo, no fundo, indica também uma crítica ao “Positivismo lógico” como um dos últimos rebentos do Pequeno Racionalismo e seu conseqüente esquecimento da unidade viva que mantemos com o nosso mundo. Mas, não haveria também em Descartes, notadamente na *Dioptrique*, uma espécie de “operacionalismo”? Em que poderíamos diferenciar o operacionalismo das ciências e o operacionalismo cartesiano? Qual seria seu grau de parentesco, o mesmo que serviria para nos mostrar a diferença de natureza que se estabelece entre o Grande e o Pequeno Racionalismo? Como dirá Merleau-Ponty,

Nossa ciência rejeitou tanto as justificações como as restrições de campo que Descartes lhe impunha. Os modelos que inventa, ela não pretende mais deduzi-los dos atributos de Deus. A profundidade do mundo existente e a do Deus insondável já não vêm forrar a vulgaridade do pensamento “tecnicizado”. O desvio pela metafísica, que, apesar de tudo, Descartes fizera uma vez em sua vida, a ciência dispensa-se dele: ela parte daquilo que foi o seu ponto de chegada. O pensamento operacional reivindica, sob o nome de psicologia, o domínio de contato consigo mesmo e com o mundo existente, que Descartes reservava a uma experiência cega, mas irreduzível. Ele é fundamentalmente hostil à filosofia como pensamento de contato; e, se lhe reencontrar o sentido, será pelo próprio excesso da sua desenvoltura, quando, tendo introduzido toda sorte de noções que para Descartes dependeriam do pensamento confuso – qualidade, estrutura escalar, solidariedade entre o observador e o observado –, ele [de] súbito atinar com que não se pode sumariamente falar de todos esses seres como de constructa (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 100).

A partir destas considerações, como concluirá Merleau-Ponty, podemos dizer que “nossa ciência e nossa filosofia são duas conseqüências fieis e infiéis do cartesianismo, dois monstros nascidos do desmembramento dele” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 100). Pensando assim, como poderíamos compreender o modo pelo qual, especialmente a partir de Descartes, a ciência clássica funda seus alicerces? Como se daria essa relação de “fidelidade” e de “infidelidade” ao cartesianismo, ou antes, à “[...] dimensão do composto de alma e de corpo, do mundo existente, do Ser abismal, a qual Descartes abriu e logo fechou” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 100)? A seguir, tentaremos responder a estas questões, refletindo primeiramente o problema da representação em Descartes.

2.2. Descartes e o problema da “representação”: o operacionalismo de Descartes e a *intuitus mentis*

De modo especial, Merleau-Ponty reflete sobre a concepção cartesiana de representação ao tratar da *Dioptrique*. É difícil não reconhecer a importância que este livro tivera para o filósofo, uma vez que ele está presente seja nos primeiros trabalhos, como em *La Structure du comportement*, seja nos últimos, como em *L'œil et l'esprit*, nas *Notes du cours* ou nas *Notes du travail*. Partindo deste livro, Merleau-Ponty procura esboçar uma leitura de Descartes que não se esmere, como veremos no quarto capítulo, segundo uma “ordem das razões”, do mesmo modo que não se trata de uma simples crítica, mas da procura do que seria tanto o “impensado” de Descartes, como também o modo como o projeto cartesiano está presente nas “ruínas de pensamento” em que sentia encontrar as relações estabelecidas entre filosofia e ciência, entendidas como suas consequências “fideis” e “infideis”. Ora, o que Merleau-Ponty vira na *Dioptrique*? Se pensamos em *L'œil et l'esprit*, encontraríamos ali, em primeiro lugar, “[...] o breviário de um pensamento que não mais quer assediar o visível, e decide reconstruí-lo segundo o modelo que dele se proporciona” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 94.). O que isto significa? Para Merleau-Ponty, o objetivo principal da *Dioptrique* é o de fabricar “órgãos artificiais”, de desenvolver uma técnica, mediante o pensamento, pela qual seja possível manipular a luz, logo, o que se espera é conhecer o funcionamento da visão a fim de aperfeiçoá-la. Assim sendo, é interessante notar o modo como se dá o tratamento da luz, deixando de ser o meio que podemos habitar para se tornar unicamente uma ação que se efetiva mediante o contato. Descartes não interroga a luz, não se preocupa em saber “de que modo a luz esclarece, ilumina”, não se preocupa com este fenômeno, não se preocupa com uma experiência entendida como *Erfahrung* (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 176), lembrando-nos, irresistivelmente, os horizontes abertos pela obra *Erfahrung und Urteil*, um dos livros de Husserl fundamentais para Merleau-Ponty.

2.2.1. O operacionalismo cartesiano e a identificação de *lux* e *lumen*

A nosso ver, Merleau-Ponty nota, no pensamento cartesiano, a presença de uma espécie de operacionalismo que, contudo, estaria limitado pelas “condições da *intuitus mentis*”. Aqui o filósofo se refere ao procedimento cartesiano de pensar por “modelos”, em se limitar, ao explicar a luz, em se servir de algumas comparações, tal como será o exemplo do cego, do recipiente cheio de uvas ou da bola cuja reflexão de seus movimentos irá depender da superfície onde for lançada. É assim que a *intuitus mentis* cartesiana reduz o fenômeno da luz ao operar uma identificação entre *lux* e *lumen*. Contudo, para entendermos a mudança feita por Descartes, precisamos compreender qual seria a diferença, apontada por Merleau-Ponty, existente entre estes dois termos. Primeiramente, no que diz respeito ao aspecto etimológico, vale lembrar que, em latim, talvez originado do grego antigo λευκός, *lux* indica a luz na condição de ser uma força em atividade, daí a luz do dia, o amanhecer, daí significar também brilho, resplendor. Se pensarmos que *lux* seja proveniente do verbo *lūcēō*, neste caso, indica também o que se torna visível “através de”, o que se deixa ver, o que rompe a escuridão, ou seja, a própria luz. Em contrapartida, *lumen* indica um meio pelo qual algo se torna luminoso, não é propriamente a luz, mas uma fonte de luz, daí, durante a noite, indicar a candeia ou a lâmpada que ilumina; na pintura, expressar a luz, a claridade; no discurso, o ornamento presente em um estilo que esclarece a fala; em um edifício, a perspectiva que possibilita uma vista mais límpida; em nosso corpo, o olhar, a luz dos olhos. Diacronicamente, torna-se notório o fato de que *lux* seja a forma mais arcaica, mais antiga do que *lumen*, além do fato de que, na vulgata, o que encontramos é “*Fiat lux*”, “faça-se a luz” e não “*Fiat lumen*”. Em resumo, etimologicamente, *lux* seria, específica e originariamente, a luz do dia, ao passo que *lumen* poderia ser qualquer outra luz. Todavia, seria esta a concepção presente na Idade Média, a mesma que seria modificada por Descartes?

No que diz respeito ao imaginário medieval, mesmo que não haja uma referência a isto em Merleau-Ponty, a nosso ver, será nos trabalhos de Bernardino de Sena que encontraremos melhor explicitada a compreensão que se tinha destes termos latinos, confirmando, de certa forma, o que nos diz a etimologia. Em alguns de seus sermões, em sua *Opera Omnia*, encontramos algumas referências a isto. Bernardino de Sena apresenta Cristo como uma “fonte de luz”, sendo seu corpo comparado ao “brilho do Sol”. Assim, de modo místico, encontramos, em Cristo, a nossa salvação [*salutatio*], iluminação [*illuminatio*], prazer ou beatitude [*jucundatio*], os quais podem ser reduzidos a “três atos hierárquicos”, a saber, expiação [*purgatio*], iluminação [*illuminatio*] e perfeição [*perfectio*]. Por sua vez, tais atos, segundo Bernardino, podem ser equiparados aos seguintes atributos divinos: potência [*potentia*], sapiência [*sapientia*] e bondade [*bonitas*]. Contudo, é mediante a *lumen* de Cristo que tais atos alcançam a sua plenitude, Ele é uma *lumen* para a revelação, para a iluminação dos povos⁵⁶. Em que sentido, porém, podemos dizer que Cristo é luz para os povos que andavam nas trevas? É, neste momento, que Bernardino sente a necessidade de estabelecer a diferença que procuramos explicitar:

Disse-se, porém, *lumen* no intuito de indicar a pessoa de Cristo. Posto que haja uma diferença entre *lumen* e *lux*, *lux* está propriamente na fonte do corpo glorioso, ao passo que *lumen* está na transparência diáfana da claridade da *lumen* que, assim como o ar, é receptiva. Por conseguinte, a divindade é *lux* em sua substância, *Ele revela as profundezas e os segredos, ele conhece o que está nas trevas, e junto dele habita a luz [Ipse revelat profunda, O abscondita novit in tenebra constituta, O lux cum eo est] (Dn 2, 22). Lumen*, pois, está na natureza humana, acerca da qual diz o Profeta: *Em tua luz,*

⁵⁶ “In quo mystitice demonstratur, quod ab ipso, & in ipso, & per ipsum est nostra salutatio, illuminatio, jucundatio seu beatitudo: & possunt hæc reduci ad tres actus Jerarchicos, qui sunt purgatio, illuminatio & perfectio: vel ad tria Deo attributa, scilicet, potentiam, sapientiam, & bonitatem. Comparat etiam eum secundum tria præfata nomina, ad totam universitatem humani generis: sic tamen, quod ut ostendat ibi esse unitatem cum distinctionem, primo ponit unite totam universitatem hominum, cui quantum est ex parte Christi, est generalis sua salus, seu salutifera gratia & Judæos: & hoc cum quadam distincta correspondentia secundi & tertii nominis Christi, scilicet, luminis & gloriæ, appropians gentibus lumen, & gloriam Israeli. Ut autem hæc distinctio ab unitate Christi non recedat, duos effectus, seu duas derivationes & participationes adscribit lumini: scilicet, illuminationem & gloriam, seu glorificationem. Unde dicit Christum esse *lumen ad revelationem*, id est, ad illuminationem *gentium*, *O gloriam*, * id est, glorificationem * *plebis suæ Israel*” (SANCTI BERNARDINI SENENSIS, 1745, p. 116).

veremos a luz [In lumine tuo videbimus lumen] (Sl 36,10), e, em outro lugar: Lâmpada para os meus pés é a tua palavra [Lucerna pedibus meis verbum tuum] (Sl 119, 105), isto é, teu filho (SANCTI BERNARDINI SENENSIS, 1745, p. 116)⁵⁷.

Pelo que notamos, na figura de Cristo, a luz adquire uma dupla face. Na condição de divindade, a luz apresenta-se como *lux*, ou seja, a divindade tal como é em sua *substantia*. Já em sua encarnação, o que vemos é sua condição de *lumen*, posto que se trata, neste caso, da divindade que se revestira da natureza humana. Há o jogo pelo qual, como Deus, Cristo é *lux*, é uma fonte de luz e, como homem, é *lumen*, é um meio pelo qual a luz manifesta o seu brilho. A partir disto, é interessante notar o que se pensa acerca do humano. Como vimos anteriormente, a identificação dos “atos hierárquicos”, presentes no gênero humano, com os atributos de Deus nos revelava, na verdade, os seguintes pares intrinsecamente equivalentes: *potentia-purgatio*, *sapientia-illuminatio*, *bonitas-perfectio*. Há, pois, uma equiparação de sabedoria e iluminação, o que nos manifesta também, sobre a natureza humana, aquilo que se torna uma das teses de Bernardino: *talis enim illustratio proprie revelatio nominatur*, ou seja, “tal ilustração, porém, nomeia-se propriamente revelação” (SANCTI BERNARDINI SENENSIS, 1745, p. 116). É mediante a *lumen* de Cristo, em sua revelação, que podemos alcançar a nossa *lumen*, a luz da sapiência e, portanto, a iluminação. Sem esta *lumen*, que é reflexo da *lux* divina, temos uma visão *in ænigmate*, uma visão confusa⁵⁸. A revelação cumpre a tarefa de, uma vez convertida a nossa

⁵⁷ “Dicitur autem lumen ut incarnata persona denotetur. Differentia quippe est inter lucem & lumen, lux proprie est in fonte corporis glorifici, lumen vero est claritatis in perspicuo diaphano luminis receptivo, ut ære. Divinitas ergo est lux in substantia sua, Dan. 2. cap. *Ipse revelat profunda, O abscondita novit in tenebris constituta, O lux cum eo est*. Lumen vero est in humana natura, de quo Propheta inquit: Pl. 118. *In lumine tuo videbimus lumen, & alibi: Lucerna pedibus meis verbum tuum, id est, filius tuus*” (SANCTI BERNARDINI SENENSIS, 1745, p. 116).

⁵⁸ “Proinde, 2. Cor. 13. cap. loquens gentibus jam credentibus Apóst. ait: *Nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tanquam a Dei spiritu, quasi dicat: Judæi adhuc velamen super oculos habent: nos vero credentes revelata facie, id est, expedita mente, remoto velamine, Dei gloriam speculantes, *intrafitive, id est, Deum gloriosum speculantes, *quia videmus nunc per speculum in ænigmate, ut dicitur I. Cor. 13. in eandem imaginem, scilicet, divinam, quam speculamur, id est, Dei conformitatem transformamur, scilicet, a forma ignorante in formam lucidam veritatis. Nos, dico, euntes in claritatem justificationis a claritate Moyfi in claritatem*

imagem da divindade, sermos capazes de uma transformação que parta da claridade (*lumen*) em direção à claridade (*lux*), uma transformação que parta de uma forma ignorante para uma forma lúcida da verdade, *a forma ignorante in formam lucidam veritatis*.

Todavia, trata-se de um movimento que não depende apenas de nossa natureza, como dirá Bernardino, pois tal é proferido “para que se mostre que [esta iluminação] não parte da natureza [*ex natura*], nem da dívida [*ex debito*], nem das coisas naturais [*de naturalibus*], mas do sobrenatural [*ex supernaturali*] e das coisas sobrenaturais [*ex supernaturalibus*]” (SANCTI BERNARDINI SENENSIS, 1745, p. 116-117)⁵⁹. E o que acontece neste processo? Justamente a explicitação de que, sem a revelação, “os povos não só eram não videntes desta *lumen*, mas também eram não vistos ou desconhecidos” (SANCTI BERNARDINI SENENSIS, 1745, p. 116-117). Por conseguinte, este processo de iluminação faz com que sejamos iluminados e, logo, capazes de ver, como também capazes de nos ver, de sermos vistos (SANCTI BERNARDINI SENENSIS, 1745, p. 117)⁶⁰, o que nos reforça ainda mais aquilo que seria a sua teoria da luz fundada na distinção entre *lux* e *lumen*:

Daí que, segundo Avicena, no livro seis, acerca das coisas naturais, *lux*, *color* e *lumen* sejam coisas distintas. A cor, com efeito, delimita a coisa vista, e não se encontra encerrada em nenhum corpo. Já a *lux* está no Sol e a *lumen* no meio, como algo transparente, e esta claridade parece ser suficiente, porque mais se deleita os sentidos do homem na bela cor do corpo humano, do que no corpo luminoso, daí mais naturalmente se deleita vendo a face humana muito bem colorida do que o Sol (SANCTI BERNARDINI SENENSIS, 1745, p. 298)⁶¹.

Christi tanquam a Dei spiritu, scilicet, ducti” (SANCTI BERNARDINI SENENSIS, 1745, p. 116).

⁵⁹ “Advertendum est etiam, quod illuminationem gentium vocat revelationem eorum. Et hoc ex triplici causa. Primo, scilicet, ut innuat quod non ex naturali est, neque ex debito, neque de naturalibus, sed ex supernaturali & supernaturalibus”.

⁶⁰ “[...] gentes non solum erant non videntes hoc lumen: sed etiam erant invisæ, seu incognitæ Dei notitiæ amativæ. Reputabantur enim ut nihil, nec a Deo & suis cognosci poterant, ut populus Dei aut existens in numero fidelium ejus. Et ideo revelandi erant, id est, de tenebroso & carnali statu in lucem adducendi. Et sic illuminarentur non solum ad videre, sed etiam ad videri”.

⁶¹ “Unde, secundum Avicennam, 6. naturalium, ista tria distincta sunt, lux, color, & lumen. Color enim terminat visum, & nunquam nisi in corpore terminato: lux est in sole, & nunquam in medio, ut in perfpicuo; & ista claritas sufficere videtur; quia magis delectant sensus visus

Em razão disto, Bernardino vê uma relação entre a claridade da beatitude da alma e o que seria a claridade do “corpo glorioso” dos bem-aventurados. A alma poderia ser comparada, pois, às estrelas ou à lua que, não tendo *lux* em si mesmas, refletiriam a luz do Sol. Do mesmo modo, a alma refletiria a *lux* de Cristo, e a refletiria mediante a sua *lumen* (SANCTI BERNARDINI SENENSIS, 1745, p. 303)⁶². Nisto encontramos, pois, uma concepção da natureza humana mediante a metáfora da luz, mediante os jogos de *lux* e *lumen*. Há, portanto, nesta natureza, uma transparência que possibilita nela a repercussão da *lux*. Por sua vez, sendo a cor densa e, conseqüentemente, possível apenas em um corpo finito, o “corpo glorioso” dos bem-aventurados, diferentemente da divindade, é visto como “lúcido” e “colorido”, ao invés de “lúcido” e “luminoso”, portanto, detentores de *lumen* e *color*, e não de *lumen* e *lux*. Mas o que nos interessa nestas ideias, o que nos levou a esta digressão? A nosso ver, a explicitação de um certo modo de pensar que, a partir do mundo clássico, tem sua configuração transformada. E é justamente esta mudança que nos parece ser o que nos diz Merleau-Ponty ao notar, em Descartes, a partir de uma *intuitus mentis*, – que acaba sendo também uma espécie de visão –, o que seria uma redução do fenômeno da luz, o esquecimento de uma luz que também habitamos, que espera de nós uma abertura e pela qual a coisa se faz ver, logo, a redução à sua simultaneidade, instantaneidade e capacidade de ser assimilada pelo sólido. Em outras palavras, a conversão da *lumen* em *lux* contínua, sem transcendência e despojada de sua distância. Vejamos o que nos diz a *Dioptrique* a este respeito:

hominis in colore pulchro humani corporis, quam in corpore luminoso: unde amplius naturaliter delectatur in videndo faciem humanam optime coloratam, quando solem”.

⁶² “Erit claritas corporum differens secundum differentiam gloriæ animarum. Quod quidem rationabile est: nam ex claritate beatitudines animæ in corpus claritas redundabit, sicut jam dictum est. Propterea secundum proportionem qua beatitudo Animæ Christi excedit cujuslibet Animæ alterius beatitudinem, sic & lux Corporis Christi claritati futuram in quocunque Sancto superat, & excedit. Unde in prædicto Apostoli verbo claritas Corporis Christi claritati solari assimilatur, juxta illum Malach. 4. *Vobis timentibus nomen meum orietur Sol justitiæ*, id est, Christus. Claritas vero Virginis gloriolæ, secundum quosdam, comparatur lunæ. Compari etiam potest ipsi lunæ claritas puerorum qui post baptismum moriuntur, antequam perviniant ad annos discretionis. Nam sicut luna a seipsa non habet lumen, sed ab ipso sole; sic & isti gloriam minime habent ex propriis meritis, sed ex mérito Christi. Baptismus enim in quo ipsi abluti sunt ex Christi passione efficiam habet”.

Ora, não tendo aqui outra ocasião de falar da luz [*luce, vel lumine*], senão para explicar como seus raios entram no olho, e como eles podem ser desviados pelos diversos corpos que eles encontram, não é preciso que eu tente dizer qual é verdadeiramente a sua natureza, e eu acredito que será suficiente que eu me sirva de duas ou três comparações, que ajudam a conceber, no modo que me parece mais cômodo, para explicar todas as de suas propriedades que a experiência nos fez conhecer, e para deduzir, em seguida, todas as outras que não podem tão facilmente ser notadas. Imitando nisto os astrônomos, que, embora suas suposições sejam quase todas falsas ou incertas, entretanto, porque elas se referem a diversas observações que são feitas, não deixam de tirar delas várias consequências muito verdadeiras e muito asseguradas (DESCARTES, 2007, p. 153; 1996a, p. 83)⁶³.

Para Descartes, falar da *lux* é o mesmo que falar da *lumen*, não há distinção, afinal, é suficiente conceber a natureza da luz, tendo por referência as suas propriedades inteligíveis, assimiladas pelo intelecto⁶⁴. Como dirá Merleau-Ponty (1996, p. 40), “a *Dioptrique* [é] pensada por modelos construídos e não por docilidade aos fenômenos, por exemplo, a luz [é] definida por contato – É o verdadeiro e o falso para nós que importam”, logo, o que unicamente importa é a transmissão do movimento, pois nada há de mais sensível (*nihil magis sensibile*) (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 40). É a partir disso que se desenhará o itinerário que o filósofo se propõe neste texto: “explicar a luz e seus raios”, “dizer como funciona a visão a partir de uma breve descrição das partes do olho”, “descrever as invenções que são capazes de aperfeiçoar a visão” e, por fim, “ensinar como é possível ampliar a visão por meio do uso destas mesmas invenções”⁶⁵. Abandonando tanto a experiência vivida da luz, como se manifesta e se expressa de modo notório

⁶³ “Hic autem de luce, vel lumine loquendi, cum aliam causam non habeam, quam ut explicem quo pacto ejus radii oculos intrent, et occursu variorum corporum flecti possint; non necesse erit inquirere quænam genuina sit ejus natura, sed duas aut tres comparationes hic afferam, quas sufficere arbitror, ut juvent ad illam concipiendam, eo modo qui omnium commodissimus est, ad ejus proprietates, quas jam experientia docuit, explicandas; et ex consequenti etiam ad alias omnes quæ non ita facile usu notantur detegendas. Non aliter quam in Astronomia, ex hypothesibus etiam falsis et incertis, modo iis omnibus quæ in coelo observantur accuratè congruant; multæ conclusiones, circa ea quæ non observata sunt, verissimæ et certissimæ deduci solent.”

⁶⁴ “Sufficere naturam luminis concipere, ad omnes ejus proprietates intelligendum” (DESCARTES, 2007, p. 153; 1996a, p. 83).

⁶⁵ “Quapropter exordiar à lucis, ejusque radiorum explicatione; postea partibus oculi breviter descriptis, qua ratione visio fiat accuratè exponam: tandemque notatis iis omnibus quæ ad illam perficiendam licet optare, quibus artificiis ea ipsa possint præstari, docebo.” (DESCARTES, 2007, p. 153; 1996a, p. 83).

na explicação religiosa de Bernardino, Descartes se fundamenta, em primeiro lugar, no que há de evidente, segundo a razão, na observação do *experimentum*. Daí encontrarmos, no pensamento cartesiano, como modelo da visão, o tato, uma vez que a luz encontraria o olhar, assim como a bengala do cego toca as coisas que encontra pelo caminho, sendo a essência da visão equiparada e reduzida ao que ele poderia apreender com sua bengala. Por conseguinte, encontramos a desaprovação de Merleau-Ponty, pois compreender a visão por essa via equivaleria a eliminá-la. Assim, em Descartes, constata o filósofo, “das coisas aos olhos e dos olhos à visão nada ocorre para além do que vai das coisas às mãos do cego e das suas mãos ao seu pensamento” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 36). Ora, “a visão não é a metamorfose das coisas mesmas na sua visão [vista], a dupla pertença das coisas ao grande mundo [κοινός κόσμος] e a um pequeno mundo privado [ἴδιος κόσμος]” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 36). Ouçamos a *Dioptrique*:

Provavelmente já lhe aconteceu, alguma vez, andando durante a noite sem uma tocha, por lugares um pouco difíceis, ser necessário usar um bastão para conduzi-lo, e deu-se conta então de que sentia, por meio deste bastão, os diversos objetos que se encontravam ao seu redor e, inclusive, você pôde distinguir se havia árvores ou pedras, ou areia, ou água, ou erva, ou madeira, ou qualquer outra coisa semelhante. É verdade que este tipo de sentimento é um pouco confuso e obscuro naqueles que não fizeram um longo uso dele; mas, considere-o naqueles que, sendo cegos de nascença, serviram-se dele a vida toda, e você o encontrará tão perfeito e tão exato nele que se poderia dizer que eles vêem por meio das mãos, ou que o seu bastão é o órgão de algum sexto sentido, que lhes foi dado na falta da visão. E para tirar uma comparação disso, eu gostaria que você pensasse que a luz não é outra coisa, nos corpos que se chamam luminosos, senão um certo movimento ou uma ação muito rápida e muito viva que passa para os nossos olhos, por intermédio do ar e de outros corpos transparentes, do mesmo modo que o movimento ou a resistência dos corpos, que aquele cego encontra, passa para a sua mão por intermédio de seu bastão (DESCARTES, 2007, p. 154-155; 1996a, p. 83-84)⁶⁶.

⁶⁶ “Nemo nostrum est, cui non evenerit aliquando ambulanti noctu sine funali, per loca spera et impedita, ut baculo usus sit ad regenda vestigia: et tunc notare potuimus, | per baculum intermedium nos diversa corpora sentire, quæ circumcirca occurrebant: Itidem nos dignoscere, num adesset arbor, vel lapis, vel arena, vel aqua, vel herba, vel lutum, vel simile quiddam. Fatendum quidem hoc sentiendi genus obscurum et satis confusum esse in iis, qui non longo usu edocti sunt: sed consideremus illud in iis qui cæci nati sint, toto vitæ tempore debuerunt eo uti; et adeò perfectum, consummatumque inveniemus, ut dicere possimus illos quodammodo manibus cernere, aut scipionem tanquam sexti cujuspiam sensus organum iis datum, ad defectum visus supplendum”.

Descartes põe a visão fora de si mesma até parecer anulá-la. Ante a questão de saber de que maneira as imagens formadas em nosso cérebro podem dar meio à alma para sentir as diversas qualidades dos objetos com os quais se relacionam e não o ponto que têm em si de semelhança, a experiência do cego fornece a resposta. Qual a razão? O que leva o cego a se tornar o modelo cartesiano da visão? Segundo Quinet, compreendemos melhor o modelo cartesiano de visão com a compreensão que se estabelece, especialmente a partir de Kepler, do olho como um dispositivo ótico e, portanto, “[...] conforme o princípio dos aparelhos fotográficos: uma câmera escura com uma abertura, a pupila, um diafragma, a íris, uma objetiva convergente, o cristalino, e a tela onde se forma a imagem, a retina” (QUINET, 2002, p. 27). Não há mais um olho que vê, mas o que se torna o foco do interesse é a garantia dada pelas condições geométricas que possibilitam, na retina, a formação de uma imagem, uma vez que “com o surgimento da ciência da luz e o império da evidência inaugurado por Descartes, o mistério do olho desaparece para dar lugar à física da visão, que cria um espaço matemático feito para quem não vê” (*Ibidem*). Para Quinet, a *Dioptrique* seria justamente conduzida por estas questões. Nela, o que encontramos é, sobretudo, um “olhar” construído que, assim como o telescópio, precisa romper com os equívocos da experiência e nos mostrar o mundo em sua transparência. Deste modo, não podemos nos enganar com o modo elogioso com que Descartes inicia o seu primeiro discurso, ao falar que “toda a conduta de nossa vida depende de nossos sentidos”, (*Totius vitæ nostræ regimen à sensibus pendet*), “sendo o sentido da visão o mais nobre e mais universal (*quorum cùm visus sit nobilissimus et latissimè patens*)” (DESCARTES, 2007, p. 153; 1996a, p. 81). Logo a seguir, o seu desmerecimento é manifesto: no entanto, “não há dúvida de que as invenções que servem para aumentar o seu poder sejam as mais úteis que possam existir” (*non dubium est quin utilissima sint inventa, quæ vim illius augere queunt*). É assim que a luneta, o *perspicillum*, torna-se, para o filósofo, o modelo da visão:

E é difícil encontrar alguma que a aumente mais do que a destas maravilhosas lunetas que, estando em uso apenas há pouco tempo, já nos descobriu novos astros no céu, e outros novos objetos sobre a terra em maior número do que são os que antes tínhamos visto ali: de modo que levam nossa visão muito mais longe do que tinha o costume de ir a imaginação de nossos pais, elas parecem nos ter aberto o caminho para chegar a um conhecimento da Natureza muito maior e mais perfeito do que eles tiveram (DESCARTES, 2007, p. 153; 1996a, p. 81)⁶⁷.

O direcionamento cartesiano à invenção da luneta se justifica, de modo especial, na relação que estabelece Quinet entre existência e visão, ao nos dizer que “por intermédio das descobertas científicas, novos objetos se tornam existentes porque passam a ser visíveis. A capacidade da visão se amplia, sua extensão quase já não conhece mais limites. O olho nu é mais nada em comparação com essas maravilhosas lentes” (QUINET, 2002, p. 29). Deste modo, “[...] o olho não possui mais a ação do ato de ver, porque ‘esses objetos devem ser luminosos ou iluminados para serem vistos, e não precisam de nossos olhos para vê-los’. A ação não é mais do olho e sim da luz” (QUINET, 2002, p. 29). É neste sentido que, a nosso ver, Merleau-Ponty entende o exemplo do cego, principalmente tendo em vista a intenção cartesiana em legitimar a tese da propagação instantânea da luz. Em outros termos, para Merleau-Ponty, invocar a experiência do cego permite simultaneamente a Descartes despachar a visão efetiva e fazer a economia de uma demonstração, pois é no interior que nos convida a fazer a prova. Deste modo, a cor não é outra coisa, “[...] nos corpos que chamamos coloridos, senão os diversos modos com os quais estes corpos a recebem e a remetem contra nossos olhos” (DESCARTES, 2007, p. 154-155; 1996a, p. 83-84). É assim que a cor, ao contrário do que encontramos em Avicena e Bernardino, uma vez ocorrida a identificação entre *lumen* e *lux*, perde o seu *status*, torna-se meramente um reflexo semelhante a que o cego nota por meio de seu bastão, sendo as diferenças entre as cores semelhante aos

⁶⁷ “Et quidem difficile est ullum excogitare quod magis juvet, quàm miranda illa specilla, quæ brevi tempore quo cognita sunt, jam in coelo nova sidera, et in terra nova alia corpora, numerosiora iis quæ antea visa fuerant, detexere. Adeò ut promotæ luminis nostri acie ultra terminos, quibus imaginatio majorum sistebatur, viam simul nobis videantur peruisse, ad majorem et magis absolutam naturæ cognitionem”.

diversos modos como este mesmo bastão pode se mover. A cor se torna, como em Galileu, uma qualidade secundária e, no caso do pensamento cartesiano, enganosa, visto que “[...] no que diz respeito à imaginar a distância pelo tamanho, ou pela forma, ou pela cor, ou pela luz, aí estão os quadros em perspectiva para mostrar como é fácil se enganar” (DESCARTES, 1996a, p. 229), atitude que, conforme veremos mais adiante, será criticada por Merleau-Ponty. Quanto à luz, por sua vez, vale lembrar o modo como Descartes inicia o seu *Traité de la Lumière*:

Propondo-me aqui a tratar da luz, quero adverti-los, em primeiro lugar, que pode existir alguma diferença entre o sentimento que temos dela – quer dizer, a ideia que se forma em nossa imaginação pela mediação de nossos olhos – e o que existe nos objetos que produz em nós este sentimento – quer dizer, o que há na chama ou no sol que se diz com o nome da luz [*lumen*] –. Com efeito, ainda que cada um normalmente se persuade de que as ideias que temos em nosso pensamento sejam inteiramente semelhantes aos objetos de que procedem, não vejo nenhuma razão que nos assegure que seja assim, mas, pelo contrário, observo muitas experiências que devem nos fazer duvidar disto (DESCARTES, 1824b, p. 265; 1824c, p. 14)⁶⁸.

No entanto, teriam tais considerações sido resultado da descoberta das lunetas? Se pensarmos em Merleau-Ponty, especialmente como leitor de Koyré, parece-nos que não. Ao menos é o que nos insinua o filósofo ao tratar da Natureza: “não foram as descobertas científicas que provocaram a mudança da ideia de Natureza. Foi a mudança da ideia de Natureza que permitiu essas descobertas” (M. Merleau-Ponty, 2000a, p. 10). Ora, se pensamos no olhar e no modelo do cego, o que justificaria o procedimento cartesiano? Quanto a isto, parece-nos que Lebrun nos dá algumas pistas. No que diz respeito à figura do cego, ou, conforme Lebrun, o “mito do cego”, podemos compreendê-la melhor quando a contrapomos com

⁶⁸ “Cum in animum induxerim hic de Lumine agere, in antecessum monitum velim, differentiam observari posse inter perceptionem sensus, quæ in nobis datur, hoc est inter ideam, quæ intervenientibus oculis in nostrâ imaginatione formatur, & inter id quod est in objecto, hanc sensus perceptionem in nobis efficiente, five quod in flamma, aut Sole Lumen dici solet. Quamvis enim unusquisque sibi vulgo perfuadeat, quas in mente nostrâ habemus ideas per omnia esse fimles objectis à quibus proveniunt, nullam tamen omnino rationem video, quæ veritatem ejus evincat: sed multa e contrario experimenta occurrunt, quæ nos hac de re dúbios reddunt”.

o modo pelo qual o século XVIII irá entendê-la. Para Lebrun, este mito, assim como visto por este século, poderia se inserir dentre os diversos direcionamentos para o que constitui a figura do “outro”, ou melhor, “a visão pelos olhos do outro” (LEBRUN, 2006b, p. 53)⁶⁹. Deste modo, “[...] a confrontação com o Outro tem o efeito de me fazer duvidar do ponto de vista universal em que me instalara” (LEBRUN, 2006b, p. 54). No que se refere ao cego,

Por conseguinte, não se trata mais da desconfiança em relação aos sentidos, tema favorito dos autores do século XVII. Trata-se, ao contrário, de saber em que medida podemos criticar, em nome da Razão, as ilusões da visão. Sabemos somente até onde elas se estendem, mas será que não nos tornamos seus prisioneiros inconscientes justamente no momento em que as denunciemos? Temos consciência disso, mas será que podemos medir, em sua amplitude, a importância de tal fato? Haveria apenas um meio de responder com certeza a essa pergunta – interromper totalmente nosso comércio com o visível, tornando-nos cegos de nascença. Como essa experiência é impossível, pediremos ao cego de nascença que nos descreva essa noite que para ele não é uma noite; que acima de tudo nos diga como imagina o visível; que nos responda à pergunta: “O que é ver? Como se pode ver?” (LEBRUN, 2006b, p. 55-56).

É assim que, para Lebrun, não haveria na *Lettres sur les aveugles* de Diderot o “anúncio da psicologia científica”, mas “a fenomenologia da percepção”, “aquele método que consiste em recuar o máximo em relação ao ato perceptivo, em atribuir ao mundo cotidiano o máximo de estranheza para, por meio dessa desrealização fictícia, tornar a apreender a essência da coisa percebida, enquanto percebida” (LEBRUN, 2006b, p. 57)⁷⁰. Na *Dioptrique*, encontramos, pois, um anúncio da psicologia

⁶⁹ “Há na literatura francesa e inglesa do século XVIII um tema constante, que se poderia chamar ‘a visão pelos olhos do outro’. Nas *Cartas persas*, Montesquieu nos mostra a sociedade da Regência pelos olhos de um persa e à pergunta frívola dos parisienses: ‘Como se pode ser persa?’, opõe a pergunta: ‘Como se pode ser parisiense?’. Mais tarde, é Voltaire quem leva um iroquês fictício para passear na corte de Versalhes, fazendo-o descrever ingenuamente cerimônias que para ele não têm sentido algum, como, por exemplo, uma missa, que se reduz a gestos mecânicos. É que sob os olhos do ‘bom selvagem’ nossas instituições se transformam em ritos burlescos”.

⁷⁰ Deste modo, para Lebrun, “antes de ser para Hegel o mundo destituído, a filosofia foi para a *Aufklärung* uma maneira de se tornar cego olhando o mundo visível” (2006b, p. 61). Deste modo, “o mito do cego permitiu ao filósofo reduzir nosso mundo a uma tênue aparência, mas dessa aparência ele não conseguiu se afastar tão radicalmente como lhe recomendava o

científica e seus princípios, os mesmos que, no século XVIII, no caso de Diderot, será posto em questão, haja vista que, caso fosse operado, ao se iniciar em um novo campo sensorial, o cego já traria consigo a experiência do tato, bastando-lhe “[...] uma inspeção refletida para fazer com que os testemunhos dos dois sentidos correspondessem um ao outro” (LEBRUN, 2006b, p. 58), pois

A questão, por conseguinte, não é de modo algum a de saber como o cego vai traduzir o mundo visível: tanto para o recém-nascido como para o cego operado, o espaço jamais é o resultado de uma tradução – mesmo na infância da visão, ver é uma coisa muito diferente de consultar um léxico. Não se tem o direito de fazer do cego operado o modelo do aprendiz da visão, de procurar no nível do patológico a verdade da percepção visual; o cego só verá realmente quando deixar de relacionar o espaço a suas coordenadas musculares e táteis, quando, esquecendo que foi cego, puder mover-se com desembaraço e sem espanto no vazio movediço que se cava a sua volta (LEBRUN, 2006b, p. 59-60).

Pensando nestas questões, encontramos em Lebrun a indicação da inversão que procurávamos na mudança que irá se estabelecer na compreensão que o século XVII terá da visão, seja em relação ao mundo medieval, seja em relação ao século XVIII. No que diz respeito ao “cego da *Aufklärung*”, “chegar a ver é, portanto, passar da noite do saber conceptual ao pleno dia da ilusão, refazer em sentido inverso o caminho platônico, da caverna ao Sol inteligível” (LEBRUN, 2006b, p. 62). Se for antes uma mudança de concepção que possibilita o experimento científico, e não o contrário, que mudança ocorrera no século XVII que levaria a fazer da luneta uma referência para a visão? De acordo com Lebrun, no que se refere à visão, encontramos o engendramento de duas questões distintas, pois,

Não é por acaso que o século XVIII indaga: “Como aprendemos a ver? Como deixamos de ser cegos?”, quando o *leitmotiv* das *Meditações* de Descartes era: “Como desaprender a ver? Como deixar de sentir-se ofuscado?” [...] Entre a denúncia pura e simples da ilusão da vista efetuada pelo racionalismo, nesse breve momento em que diante dos olhos entreabertos de um jovem cego se esboça um novo mundo, a

racionalismo do século anterior. O ponto de vista do cego é o despojado olhar do entendimento – ou mesmo o equivalente dessa ascese artificial que os gestatilistas denominarão *visão reduzida* e que consiste, por exemplo, em olhar um objeto sombreado fora de seu contexto lumino, de sorte que ele nos pareça *objetivamente escuro*” (LEBRUN, 2006b, p. 65).

psicologia nasce, e o estudo da visão humana desliga-se da ótica a que a havia relegado a *Dióptrica* de Descartes. Daí em diante a filosofia não mais se contentará em diluir a aparência na subjetividade e na desrazão (LEBRUN, 2006b, p. 62).

Ora, o que gera, pois, o direcionamento ao que o cego e as lunetas podem nos ensinar sobre a visão, no século XVII, é o ensejo de romper com o que se consideraria o ofuscamento do olhar gerado pelos sentidos. É por esta razão que, “com o surgimento do *cogito* cartesiano, o olho da razão adquire a certeza. As ideias, constituídas como *matemas*, são acessíveis ao homem bem-pensante a partir de sua razão” (QUINET, 2002, p. 27). Assim sendo, pelo que podemos notar, não se tem mais, como vimos em Bernardino de Sena, a ideia de um Deus-Sol, de uma *lux* divina que cumpriria a tarefa de iluminar a razão humana, semelhante ao que era, em Platão, o Bem-Sol. Pelo contrário, será a própria razão que cumprirá a tarefa de iluminar as ideias. É assim que ganha sentido a articulação de uma ciência da visão, principalmente quando se tem em vista o caráter enganador dos sentidos. A compreensão do olhar não se dá mais mediante uma vivência do mundo, mas nos limites do saber científico, nos horizontes de uma “fisiologia da visão” e de uma “teoria fisico-matemática”. Sem deixar, contudo, de estar associado ao saber, “o olho será então ligado a *res cogitans* onde o eu do *cogito* cartesiano é doravante instrumentalizado porque possui uma visão instrumentalizada” (QUINET, 2002, p. 28). Porém, o mais curioso é notar que, apesar disso, em razão do *Cogito*, paradoxalmente, o olhar deixa de pertencer ao campo visual:

Por um lado, a percepção visual será dividida em três ordens: física (a partir do ótico), neurológica (a transmissão nervosa da retina para o cérebro) e mental (a representação do objeto que provoca o fenômeno da visão). O espaço apesar de descrito em função da vista, não é visual propriamente dito. Trata-se do espaço geométrico que um cego pode “ver”. Por outro lado, em suas meditações, o homem que seguir as regras da direção do espírito alcançará a certeza das coisas, como Descartes com as suas. E, assim, terá necessidade de ver; pelo contrário, pois a visão engana. A ordem do visível é excluída e, ao mesmo tempo, tudo se torna “visível” pela razão. O pensamento é cego e, no entanto, “vê”. Na nova divisão entre subjetivo e objetivo, do sujeito e do objeto, da *res cogitans* e da *res extensa*, não há lugar para o olhar (QUINET, 2002, p. 28).

Logo, “esclarecer” [*lux*], conforme o século XVII, não é o mesmo que “ser iluminado” [*lumen*], ao menos como se entendia na Idade Média. Por conseguinte, ao identificar *lux* e *lumen*, Descartes parte de uma concepção diferenciada da luz que o permite, ao mesmo tempo, tratá-la mediante a física [*Traité de la Lumière*] – e uma física pautada pelos ditames da geometria –, como também situá-la no centro de sua metafísica [*La Recherche de la vérité par la lumière naturelle...*].

2.2.2. A *intuitus mentis* e o positivismo da visão

Tendo por referência uma cuidadosa leitura das *Regulæ*, Merleau-Ponty irá notar o que seria o modo pelo qual Descartes, a partir de um “positivismo da visão”, irá modificar a concepção que até então se tinha de “intuição”, deixando de ser, como no mundo medieval, uma “visão beatífica”, para se tornar o instrumento da razão, a *intuitus mentis*. A novidade de Descartes, da qual ele era consciente, estaria justamente em fazer essa passagem, daí a sua advertência para que o novo uso da palavra intuição não deixasse ninguém chocado [*Cæterum ne qui moveantur vocis intuitus novo uso...*] (DESCARTES, 1996k, p. 39)⁷¹. Todavia, segundo Merleau-Ponty, tendo por referência a Regula IX, é preciso se ter em conta, portanto, que esta *intuitus mentis*, ou melhor, esta “visão do espírito”, articula-se, no pensamento cartesiano, nos movimentos de uma metamorfose do olhar, da visão dos olhos, pois, de acordo com Descartes,

A maneira pela qual nos servimos de nossos olhos é suficiente para nos ensinar o uso da intuição. O que quer abraçar muitas coisas de uma só vez e com um olhar não vê nada distintamente; do mesmo modo, o que, por um só ato do pensamento, quer atingir vários objetos ao mesmo tempo tem o espírito confuso. Ao contrário, os artesãos que se ocupam de obras delicadas, e que tem o costume de dirigir atentamente o seu olhar sobre cada ponto em particular,

⁷¹ “Cæterum ne qui fortè moveantur vocis *intuitus* novo usu, aliarumque, quas eodem modo in frequentibus cogar a vulgari significatione remove, híc generaliter admoneo, me no plane cogitare, quomodo quæque vocabula his vltimis temporibus fuerint in scholis ufurpada, quia difficillium foret ijfdem nominibus vti, & penitus diversa sentire; sed me tantùm advertere, quid lingula verba Latinè significent, vt, quoties propria defunt, illa transferam ad meum sensum, quæ mihi videntur aptiffima”.

adquirem, pelo uso, a facilidade de ver as coisas mais ínfimas e mais sutis. Do mesmo modo, os que nunca dissipam o seu pensamento entre mil objetos diversos, mas que o ocupam por completo na consideração das coisas mais simples e mais fáceis, adquirem uma grande perspicácia (DESCARTES, 1824d, p. 249).

Como nos assinala Merleau-Ponty (1996, p. 228) sobre esta incursão de Descartes, “deliberadamente, expressamente, ele contrói a *intuitus mentis* sobre a visão dos olhos [...]: é preciso, como os artesãos, dirigir o olhar sobre *singula puncta* [cada ponto]”. É assim que será “[...] clara aquela [percepção] que está presente e manifesta a um espírito atento, de modo que digamos ver claramente os objetos quando, estando presentes, agem muito forte, que nossos olhos estão dispostos a olhá-los” (DESCARTES, 1996i, p. 22)⁷² Mediante a intuição, articula-se, pois, a conversão do mundo visível em um mundo em si, podendo assim lançar sobre ele a luz do olhar, mas uma luz capaz de recortá-lo, de fragmentá-lo. O que isto significa? Não há, em Descartes, no dizer de Merleau-Ponty, uma preocupação pelo fundo que envolve a figura, o invólucro que se encontra ao redor do ponto recortado, o que faz com que seja eliminada uma relação de envolvimento de figura e fundo capaz de trazer consigo, em nossa abertura ao mundo, um “visível *vor aller Thesis*”. O que isto significa?

Partindo da distinção, Descartes se volta para um ser que é “de tal modo preciso e diferente de todos os outros” que faz com que a percepção “apenas compreenda em si o que aparece manifestamente àquele que a considera como é preciso” (DESCARTES, 1996i, p. 22)⁷³. Por conseguinte, não é suficiente que o ser se apresente tal como os *singula puncto*, de modo particularizado, recortado, mas é preciso também que ele seja claro, estando a clareza justamente na distinção que nos leve a não confundi-lo, que nos possibilite distingui-lo de outro ser. Ao ser compreendida na condição de *intuitus mentis*, a luz natural deve seguir o mesmo procedimento da visão dos olhos, pois, “do mesmo modo que na visão, há mais perfeição em

⁷² “Claram voco illum, quæ menti attendenti præsens et aperta est: sicut e aclare a nobis videri dicimus, óculo intuenti præsentia, satis fortiter et aperte illum movent”.

⁷³ “Distinctam autem illum, quæ, cum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et præcisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat”.

distinguir com cuidado, uma por uma, as partes de um objeto, do que vê-los todos juntos, como uma única parte” (1996b, p. 434-435)⁷⁴. A positividade da visão estaria justamente nesta capacidade de ver cada coisa por vez, sendo a “faculdade *positiva* verdadeiramente produtora”, como assinala Merleau-Ponty, a de “conceber duas coisas completamente a parte uma da outra” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 230). A *intuitus mentis* funda-se, pois, em uma exclusão, tornando absoluto aquilo que a visão dos olhos comporta de modo relativo. Qual a razão? De acordo com Merleau-Ponty,

Há uma *acies mentis* [mente aguda] que se volta para as coisas [...], um olhar do espírito, que, como o olhar, vai ser luz recortante, isolante, e vai chegar, sem dúvida, não a elementos que seriam adequadamente conhecidos, mas a “coisas” [elementos] das quais estamos seguros que, mesmo sendo pouco conhecidas, elas o são por completo, portanto, *não* são complexas – dir-se-á que são “conhecidas de si”; não aprendemos a vê-las; nós as vemos ou não as vemos, o trabalho é apenas de “separá-las” e, ao fixar a atenção, ter sua intuição em cada uma isoladamente [*singulis seorsim defixa mentis acie intuendis*] (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 230-231).

Deste modo, opera-se no pensamento cartesiano uma redução do “ser visível” a um “conhecimento do visível”, estando, nesta redução, “a definição da visão do espírito” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 229), haja vista que sempre haverá no ver uma mesma operação e isto porque “a luz que opera aqui é a mesma para todas as naturezas, como a do sol é a mesma para todos os objetos” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 231). Daí que o lugar, o espaço e o movimento, para Descartes, não chegam a constituir problema, pois o olhar, retirando da relação visão-coisa apenas o primado da coisa em si, converte-se tão-somente em uma operação do espírito. Em outros termos, a visão “[...] não pode ser senão desencarnada, pura referência a algo, posição de um ser em tudo ou nada, que é ou não é para mim, sem meio, um grão do ser, a Natureza simples” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 233), uma vez que se retira dela o fundo que a envolve, o seu invólucro, fazendo com que ela se manifeste “nua”, ou antes, “pura”. Em suma, pensando nestas considerações, retomando o que dissemos até aqui sobre a compreensão

⁷⁴ “Ut etiam in visu major perfectio est cum singulas objecti particulas accurate distinguit, quam cum omnes simul instar unius tantum advertit”.

cartesiana da visão, parece-nos haver, nas seguintes palavras de Quinet, uma síntese:

Trata-se da *synopsis*, um único olhar – aquele que domina apenas com um golpe de vista o conjunto das ideias. Para Descartes, com a intuição não se vê o conjunto, mas cada elemento isolado em sua simplicidade, utilizando as duas principais faculdades de nosso espírito: a perspicácia (distinção entre uma coisa e outra) e a sagacidade (dedução de uma coisa a partir da outra). O modelo de apreensão da coisa, que se torna “visível” ao espírito com a operação da intuição, é justamente a vista natural. O olho cartesiano, *perspicax*, é o dos especialistas, como os dos artesãos, acostumados a dirigir atentamente seu olhar para cada ponto. Com Descartes, inaugura-se uma nova relação sujeito-objeto, ver-visto, determinando uma outra concepção do visível, e a partir daí, como nos diz Merleau-Ponty, “nada mais resta do mundo da analogia” (QUINET, 2002, p. 32).

E o que teria levado Descartes a este positivismo da visão, à transfiguração da visão dos olhos na *intuitus mentis*? Terá sido justamente o ensejo de romper com o “ofuscamento da visão”, tal como se justifica também, no século XVII, o direcionamento à experiência do cego. Voltemos à *Dioptrique*. Como se efetivaria, na experiência, esta “inspeção do espírito” da qual falamos? Como se articularia a nossa experiência do mundo quando, para poder vê-lo, não mais bastam os nossos olhos de “carne”? A nosso ver, é tendo em vista estas questões que, como salienta Quinet, “a ‘caverna’ de Descartes é o próprio olho. Ele o compara a uma câmara escura com uma única abertura, diante da qual foi colocada uma lente e, a uma certa distância, foi estendido um lençol branco, sobre o qual são formadas as imagens dos objetos que estão do lado de fora” (QUINET, 2002., p. 30). Por conseguinte, lembrando as palavras da *Dioptrique*, no Quinto Discurso, “essa câmara representa o olho; a abertura, a pupila; esta lente, o cristalino, ou melhor, todas as partes do olho que provocam qualquer refração; e esse lençol, a pele interna, composta pelas extremidades do nervo ótico” (QUINET, 2002, p. 30).

2.2.3. A similitude e o arbítrio cartesiano do signo

Ora, pensando talvez nestas clivagens do pensamento cartesiano, em *L'œil et l'esprit*, Merleau-Ponty nota que, em Descartes, não haveria uma diferença radical entre conceber o conhecimento a partir da

imagem ou, antes, a partir do signo.⁷⁵ Fazendo assim, Descartes pôde identificar, no quadro pintado, a representação, comparando-o ao signo linguístico. Deste modo, poderia caber, ao Espírito, e somente a ele, a responsabilidade de estabelecer a semelhança⁷⁶ necessária, uma vez também que, por exemplo, pensando na pintura, “é para Descartes uma evidência que não se possam pintar senão coisas existentes, que a sua existência consista em serem extensas, e que o desenho torne possível a pintura tornando viável a representação da extensão” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 38). Nas *Meditações*, também encontramos algumas referências ao modelo pictórico. Já na Primeira Meditação, Descartes declarava, primeiramente, que “as coisas que nos são representadas durante o sonho são quadros e pinturas, que não podem ser formados à semelhança de algo real e verdadeiro” (DESCARTES, 1973, p. 168). Para ele, “os pintores, mesmo quando se empenham com o maior artifício em representar sereias e sátiros por formas estranhas e extraordinárias, não lhes podem, todavia, atribuir formas e naturezas inteiramente novas [...]” (DESCARTES, 1973, p. 168). Na Terceira Meditação, encontramos uma referência ao axioma da luz natural, pois ela “me faz conhecer evidentemente que as ideias são em mim como quadros, ou imagens, que podem na verdade facilmente não conservar a perfeição das coisas de onde foram tiradas, mas que jamais podem conter algo de maior ou mais perfeito” (DESCARTES, 1973, p. 187).

Deste modo, é assim que, na *Dioptrique*, seguindo o *Método*, Descartes não concorda com aqueles que recorrem às “espécies intencionais”. Para ele, estas ideias “que trabalham tanto a imaginação dos

⁷⁵ Conforme Descartes, nas palavras de Merleau-Ponty, “vendo que nosso pensamento pode ser facilmente excitado, por um quadro, ao conceber o objeto que ali está pintado, parece que deveria sê-lo, da mesma maneira, ao conceber aqueles que tocam nossos sentidos, por alguns pequenos quadros que formassem em nossa cabeça, lugar que devemos considerar que há muitas outras além das imagens, que podem excitar nosso pensamento; como por exemplo, os signos e as palavras, que não se assemelham em nada às coisas que significam” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 168).

⁷⁶ Considerando que Descartes tenha abandonado a ideia de *semelhança*, poderíamos nos perguntar, a partir da quarta Meditação, acerca da consideração de que fomos feitos à imagem e semelhança de Deus. Parece haver uma certa mudança no pensamento cartesiano, posto que a semelhança apresenta-se, portanto, como a marca do artifice impressa sobre sua obra, sendo a obra o próprio sinal do artifice.

Filósofos” (DESCARTES, 1996a, p. 85), impediriam a existência de um ponto de distinção entre o objeto e sua imagem, dado que o pensamento, entendido como *esse intentionale*, seria apenas uma imagem da coisa, por sua vez, entendida como *esse naturale*. Conforme Lebrun, nisto encontraríamos “[...] um argumento polêmico contra a teoria escolástica, que explicava a visão pela impressão no corpo de imagens emanadas das coisas sensíveis” (LEBRUN, 2006a, p. 63). Em particular, pensamos se tratar aqui da definição de Eustache de Saint-Paul que compreendia, por “espécie intencional”, “um signo formal da coisa oposta (*objectæ*) ao sentido, ou uma qualidade que, remetida pelo objeto e recebida no sentido, tem a potência de representar o próprio objeto, mesmo se ela própria fosse muito pouco perceptível pelo sentido” (GILSON, 1913, p. 98 – Texto 169), recebendo o nome de “intencional” dado que “[...] o sentido tende através dela em direção ao objeto” (GILSON, 1913, p. 98 – Texto 169). O problema desta ideia estaria em seus desdobramentos, quer dizer, na certeza de que os sentidos seriam capazes de abstrair e receber das coisas reais “pequenos quadros”, os mesmos que assumiriam a tarefa de excitar a alma e, assim, tornar possível a percepção. Daí a ideia das “espécies intencionais”, ou mesmo os “simulacros” de Epicuro, ou, como dirá Descartes, “todas essas pequenas imagens que volteiam com o ar” (DESCARTES, 1824a, p. 39-40). Essas imagens que, como nos explica Merleau-Ponty, trariam “[...] para o corpo o aspecto sensível das coisas, [pois] nada mais fazem do que transferir, em termos de explicação causal e de operações reais, a presença ideal da coisa para o sujeito perceptivo que [...]” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 295), por sua vez, “[...] é uma evidência para a consciência ingênua” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 295). Dado não haver uma identidade numérica entre o percebido e o real, encontraríamos, pois, uma espécie de “mitologia explicativa” segundo a qual, alguém de uma identidade específica, haveria um movimento pelo qual o percebido retiraria das próprias coisas “caracteres distintivos”, pelo qual a percepção seria vista tão-somente como um ato de “[...] imitação ou um desdobramento das coisas sensíveis em nós, ou como a atualização na alma de alguma coisa que estava em potência num sensível exterior” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 295). Deste modo, podemos entender o

direcionamento cartesiano ao que nos ensina o cego e sua bengala diante dos objetos, vendo nisto o modo como a luz é capaz de transmitir suas propriedades, pois, como nos assinala Lebrun,

O cego não acredita que haja uma semelhança entre as sensações que experimenta e os estímulos físicos que as provocam. Sabe que sua percepção limita-se a traduzir movimentos em sentimentos, desfazendo dessa maneira, sem dificuldade, a armadilha da imaginação na qual o “clarividente” se deixa apanhar. A *Dióptrica* de Descartes inaugura a psicofisiologia mecanicista, anunciando que a clarividência do entendimento está na razão inversa da clarividência sensível (LEBRUN, 2006b, p. 63).

A nosso ver, tendo em vista estas questões, Merleau-Ponty nota em Descartes um abandono à semelhança e à analogia⁷⁷, uma vez que “estamos dispensados de compreender como é que a pintura das coisas no corpo as poderia fazer sentir a alma, tarefa impossível, pois, tendo por sua vez a semelhança desta pintura com as coisas necessidade de ser vista”, conseqüentemente, “ser-nos-iam necessários ‘outros olhos no cérebro com os quais pudéssemos aperceber’, e o problema da visão mantém-se intacto quando se estabelecem estes simulacros errantes entre as coisas e nós” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 36). Retomando a temática da representação pictórica, Descartes interpreta o deslizamento da semelhança da imagem pelo arbítrio do signo, pois não poderia aceitar a ideia de que a alma receba passivamente as imagens, mas, pelo contrário, a partir das impressões, ela assumiria a tarefa de formá-las e interpretá-las. Não agindo por semelhança,

⁷⁷ Para os clássicos, a ideia de semelhança conteria em si uma fonte de erros e seria incapaz de alcançar as essências das coisas. O conhecimento se dá por meio da compreensão das causas, o que significa afirmar que a razão torna-se capaz de discernir a identidade e a diferença no que concerne à essência invisível das coisas por meio da ordem e da medida. Conhecer é relacionar, estabelecer um nexos causal por meio de um método que aspira a uma universalidade. A medida e a ordem são os alicerces desse método. Enquanto a medida seria suficiente para determinar as identidades e as diferenças, a ordem estabeleceu-se como a responsável em apresentar o encadeamento interno e necessário entre os termos que foram medidos após uma devida divisão em partes. Reconhecendo este procedimento em Descartes, Merleau-Ponty afirma que “a semelhança da coisa e da sua imagem especular não é para ambas mais que uma denominação exterior, pertencente ao pensamento. A relação ambígua de semelhança é nas coisas uma clara relação de projeção. Um cartesiano não se vê ao espelho: ele vê um manequim, um ‘exterior’ sobre o qual tem todas as razões para pensar que é visto pelos outros da mesma maneira, mas que, nem para si nem para os outros é uma carne. A sua ‘imagem’ no espelho é um efeito da mecânica das coisas; se aí se reconhece, se a acha ‘parecida’, é o seu pensamento que tece esta ligação, a imagem especular nada tem dele” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 34).

as gravuras, por exemplo, “excitam o nosso pensamento a conceber, como o fazem os signos e as palavras, que não se parecem de maneira nenhuma com as coisas que significam” (DESCARTES, 1996a, p. 112). A dificuldade estaria, no entanto, em compreender como a coisa sensível é capaz de suscitar, no corpo e depois no pensamento, um “duplo” ou uma “imitação do real” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 294). Deste modo, há na *Dióptrica*, como nota Merleau-Ponty, um abandono deste “realismo do sensível”. Não há uma relação transitiva mediante a qual as coisas sensíveis seriam capazes de imprimir sua imagem no corpo, sendo a alma apenas responsável por encontrar, no final deste processo, duplos sensíveis semelhantes às coisas reais. Não é suficiente inclusive, pensa Descartes, que haja uma semelhança entre os objetos percebidos e os fenômenos corporais, uma vez que, conforme citação da *Dioptrique*, ilustrada também por Merleau-Ponty em *L'œil et l'esprit*,

[...] Ainda que esta pintura, passando assim bem no interior de nossa cabeça, retenha sempre alguma coisa da semelhança com os objetos dos quais procede, não devemos, contudo, nos persuadir [...] que seja por meio dessa semelhança que ela faz que os sintamos, como se houvesse outros olhos em nosso cérebro com os quais pudéssemos percebê-la; mas que são, antes, os movimentos pelos quais ela é composta que, agindo imediatamente em nossa alma à medida que esta é unida ao nosso corpo, são escolhidos pela natureza para lhe fazer ter esses sentimentos. (DESCARTES, 1824a, p. 54 – Sexto Discurso).

Ora, para Merleau-Ponty, Descartes teria razão em sua crítica contra os εἰδῶλα, contra as “pequenas imagens” pelas quais a visão seria a entrada do κοινός κόσμος no ἴδιος κόσμος, e a razão estaria em considerar como “[...] secundária a semelhança da imagem retiniana com a coisa” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 179). Contudo, onde estaria o problema? Dirá o filósofo, o problema estaria em conceber as imagens “[...] como Em Si em relação de causalidade conosco” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 179), uma vez que

a) ainda seriam necessários outros olhos no cérebro para vê-las – Não se avança um passo no problema da visão dando-se duplos objetivos que não são [uma] abertura à coisa; b) a semelhança, aliás, não é realizada no quadro. [A] figuração é um caso muito particular d[a] *Darstellung* do ser. Aqui onde ela existe, não é ela que faz a

abertura do quadro ao Ser. Mas, se não há semelhança exterior quadro-coisa, não há muito menos diferença como redondo e oval, quadrado e losango, quer dizer, [o] quadro não é outra coisa, coisa substituída, *signalmente* da coisa. A diferença é muito mais profunda (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 179).

No entanto, a “fraqueza” de Descartes estaria em considerar o signo como uma ocasião adequada para se *pensar* o significado (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 179). Daí a identidade que se estabelece ao se entender “percepção” e “visão” do quadro como “pensamento”, sendo o signo o que suficientemente é capaz de “discriminar”, logo, “[...] permitindo-nos ‘representar’ [as] coisas” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 179). É o mesmo que parece observar Merleau-Ponty ao dizer que “a magia das espécies intencionais, a velha ideia da semelhança eficaz, imposta pelos espelhos e pelos quadros, perde o seu último argumento se todo o poder do quadro é o de um texto proposto à nossa leitura, sem nenhuma promiscuidade entre o vidente e o visível” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 36). Ora, o que isto significa? A este respeito, vejamos o que nos diz Lebrun:

“Entre meus pensamentos”, escreve Descartes, “alguns são como a imagem das coisas (*tanquam rerum imagines*), e apenas a esses convém propriamente o nome de ideia.” E o próprio Descartes não se poupou de lembrar que essa comparação não deve ser tomada muito ao pé da letra. Contudo, a palavra “imagem” designa uma *semelhança* que deve sempre imiscuir-se entre a ideia e a coisa. Ora, o que entender por *similitude*? O sentido pode ser bastante lato, como indica Descartes a Burman. Por que, perguntava este último, eu deveria assemelhar-me a Deus enquanto meu criador? Resposta: o que é criado por Deus deve ser *ad minimum... ens et substantiam, et sic saltem Deo simile esse et ejus imaginem referre*. Uma pedra, então, será dita imagem de Deus? Resposta: “Não tomo aqui a palavra imagem no sentido vulgar, isto é, como retrato ou pintura de uma coisa (*id... quod effigiam est et depictum*), mas num sentido mais amplo o que possui semelhança com outra coisa (*id quod similitudinem cum alio habet*)” (LEBRUN, 2006a, p. 434-5).

De acordo com Lebrun, o que Descartes pretende é justamente estabelecer uma diferença, ao conceber o pensamento na condição de imagem, entre ideia e “imagem sensível”. Deste modo, assim como no exemplo do cego, o que se espera é esclarecer como se dá a passagem de uma semelhança a um receptor, questão esta que a bengala do cego cumpre bem a tarefa de responder, uma vez que haveria uma proporção entre as

qualidades presentes na superfície que o cego toca com sua bengala e os movimentos desta mesma bengala, ou melhor, as “variedades” presentes neste movimento. Não haveria, pois, na correspondência destas etapas, a transmissão de um ser real. E o que ocorre? De modo diverso, “há somente codificação *dessa* diversidade, enquanto distinta de todas as outras. Em suma, o movimento não transmite nada daquilo que *está* na causa – e é por isso que ele não garante nenhuma *semelhança*; ele apenas permite, a uma diversidade, ser assinalada” (LEBRUN, 2006a, p. 435). Logo, constituindo-se como uma “filtragem diferencial das qualidades do objeto, a sinalização não imprime nenhuma espécie de imagem. Portanto ela não fornece, para falar claramente, nenhum conhecimento” (LEBRUN, 2006a, p. 435).

Sendo assim, no intuito de combater a tendência do senso comum em converter esta codificação em representação, para Descartes, “[...] pode ser útil comparar o *conhecimento* a um quadro, apenas para distingui-lo, de forma mais clara, da *informação* fornecida pelo signo” (LEBRUN, 2006a, p. 435). Em consequência disto, “a ideia, como *imago*, mesmo que carente em relação ao modelo, não deixa de ser ‘a *própria coisa* enquanto está no espírito’: não deixa de ser o contrário de um signo” (LEBRUN, 2006a, p. 436). Daí a importância de não nos equivocarmos com aquilo que pretende Descartes ao fazer uso da “metáfora pictórica”, uma vez que, “enquanto o signo me indica simplesmente a presença de uma diferença e me informa que estou lidando com um conteúdo = X, a ideia, por seu lado, mostra-me positivamente uma natureza; mostra-me que ela é relativa a *este conteúdo*, e não àquele outro” (LEBRUN, 2006a, p. 436). Daí que ela seja, “[...] “quadro”, pois nela posso ver por que ela é ideia desse conteúdo [...]” (LEBRUN, 2006a, p. 436).

Ora, onde estariam os limites desse modo cartesiano de compreender a similitude? Primeiramente, como nos indicará Leibniz, o seu erro estaria na oposição que estabelece entre a “informação psicofisiológica” e a “informação teórica”, entre o “signo” e o “quadro”, haja vista que “[...] o senso comum, ao contrário, tem razão quando atribui uma função teórica à sensação e não reduz as ‘qualidades secundárias’ a sinais que nada nos informariam sobre a natureza do emissor” (LEBRUN, 2006a, p. 437). Logo,

no cartesianismo, o problema estaria em ter subtraído a regra pela qual “[...] só aparentemente as ideias sensíveis ‘diferem’ do movimento que elas exprimem [...]” (LEBRUN, 2006a, p. 442), reduzindo-se à antinomia entre a “ideia-quadro” e a sinalização, fazendo com que se abandone a “similitude” tão-somente por não ter visto a relação presente nesta aparente disjunção. Por conseguinte, o equívoco cartesiano estaria também em ter tomado, como referência, especialmente na *Dioptrique*, a “deformação perceptiva” que nos impossibilitaria de mantermos uma fidelidade à coisa representada, concluindo disto a impossibilidade de que permaneça algo na passagem do inteligível ao sensível. Daí a censura de Merleau-Ponty (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 179-180):

Há o verdadeiro em si (círculo) e o signo para nós (oval) e o pensamento reconstitui o em si a partir do signo para nós. Mas, – como ele explica, aliás, – os signos não nos são dados. Desloca-se a atenção d[a] dimensão do corpo à [das] coisas em seu prolongamento, d[a] percepção da mão à percepção da coisa encerrada nela – A percepção do corpo é percepção do mundo – O espaço do corpo é matriz de todo espaço – Ora este espaço do corpo não é pensamento, a alma não é um piloto pensando seu navio, mas habitante do corpo, portanto, do mundo. A análise em termos de pensamento [é] análise em parte dupla, é *como se* nosso corpo tivesse sido instituído por um tal Pensamento – O que *há* é [a] causalidade, – que produz [uma] aparência mágica de adaptação por fora, porque o corpo foi disposto assim pel[o] Pensamento do Todo – Visão disjunta em Pensamento e Causalidade (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 179-180).

Para Merleau-Ponty, o problema está em dispor o “quadro” diante do pensamento de Deus, ou antes, a transposição para Deus de uma dualidade que existe em nós, a saber, entendimento e vontade⁷⁸. Daí a

⁷⁸ Deste modo, *mutatis mutandis*, a crítica de Merleau-Ponty se aproxima daquela feita por Leibniz: “Não é necessário que aquilo que concebemos das coisas fora de nós seja semelhante a elas, mas que as exprima como uma elipse exprime o círculo visto de trás. O critério da ‘similitude’ é, pois, deslocado: não mais reside na fidelidade a um *original*, mas no retorno de um *invariante*. Trata-se, então, efetivamente do mesmo conceito? A questão se coloca. Comparemos, por exemplo, o círculo a suas projeções: elipse, parábola, hipérbole... Nada parece tão diferente nem tão dessemelhante quanto essas figuras; e, no entanto, há uma relação exata de cada ponto a cada ponto. Mas essa relação não tem mais nada que ver com aquela da cópia ao original: enquanto o original é conteúdo que precede e domina a cópia, o invariante, por sua vez, só aparece no encadeamento das variações e somente através delas. As variações não o repetem, propriamente falando; ele não é uma espécie de modelo primitivo cujo vestígio pode ser sempre encontrado... Falando dessa forma nos

negação, em suma, de não se entender o olhar como uma “abertura ao visível”, ao “ser do visível”, como se expressa na citação que o filósofo faz do *Traité de l’Homme*:

Os objetos exteriores que só por sua presença agem contra os órgãos dos seus sentidos, e que assim determinam a máquina a se mover de diversas maneiras conforme a disposição das partes de seu cérebro, são como estranhos que, entrando em algumas dessas fontes, causam, inconscientemente, os movimentos que nela se fazem em sua presença; pois não podem caminhar aí a não ser sobre alguns canteiros, de tal maneira dispostos que, por exemplo, se eles se aproximam de uma Diana que se banha, eles a farão esconder-se em algum caniço, se passarem mais adiante para persegui-la, farão vir contra si um Netuno que os ameaçará, com seu tridente, ou, se forem para algum outro lado, farão sair um monstro marinho que lhes vomitará água contra o rosto ou coisas semelhantes, conforme o capricho dos engenheiros que a fabricaram (DESCARTES, 1996m, p. 131 – IIa. Obj.).

Figura-se aqui a imagem do autômato cujas respostas de seus sentidos se dão em consonância com uma determinada situação, não sendo esta relação pensada por eles, tarefa que será cumprida por um “engenheiro”. Nisto, Merleau-Ponty encontra uma comparação com a compreensão cartesiana da visão, pois, “do mesmo modo, [as] coisas que agem sobre meus sentidos suscitam [uma] visão na relação dos sentidos com elas” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 182). Não haveria, no entanto, uma relação operante, sendo nosso corpo uma consequência do pensamento de Deus, sendo possível, pois, à “inclinação natural”, perder-se no labirinto das ilusões. Igualmente, ao se considerar uma homogeneidade entre uma “percepção verdadeira” e a “ilusão”, não haveria uma visão do mundo, sendo a “magia natural” da Perpectiva, na verdade, o Grande Enganador, confinando-nos, conseqüentemente, à solidão: “eu estou confinado em minha natureza e, unicamente por Deus, em acordo com o mundo. A magia perceptiva [é] reduzida à identidade, em Deus, de identidade e vontade, corpo, alma ‘finalizada’” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 182).

livramos das metáforas intuitivas. Ora, o invariante designa justamente uma correspondência tão ampla – entre dois conteúdos, entre duas séries – que uma simples inspeção das imagens não poderia deixá-la supor” (LEBRUN, 2006b, p. 440).

Da sua parte, mais próximo da filosofia de Merleau-Ponty, o intento de Leibniz, ao não identificar “imitação” e “semelhança”, diferentemente de Descartes, seria o de “[...] reabilitar a ‘filosofia ordinária que ensina a semelhança de nossas sensações com os traços dos objetos’” (LEBRUN, 2006b, p. 437), demonstrando ter sido um dos “grandes delitos” do pensamento “claro e distinto” a “[...] propensão que ele nos incute a resignarmos-nos prematuramente com a ideia de uma codificação, sem que se averigüe se o representante não seria muito mais do que um signo de reconhecimento cômodo” (LEBRUN, 2006b, p. 442). Como dirá Lebrun a partir da crítica de Leibniz a Descartes:

Se o sensível é da mesma natureza que o inteligível, é porque *nenhum signo, no limite, é signo de instituição*; ou melhor, é porque desaparece a fronteira entre signos naturais e signos de instituição, substitutos que mostram e substitutos que dissimulam a razão de sua relação com a coisa. Onde quer que seja, toda representação é fundada em razão. E vai-se contra essa universalidade do princípio de razão sempre que se considera como um *substituto* da coisa aquilo que é a *própria coisa* sob um outro aspecto – sempre que se imagina tratar-se de um índice aquilo que é, ainda e sempre, somente um dos perfis da coisa. Ora, é esse erro que a percepção, irresistivelmente, nos induz a cometer, escondendo de nós os recursos da fina “semelhança”, da verdadeira “semelhança” (LEBRUN, 2006b, p. 444)⁷⁹.

Assim sendo, não haveria sentido a generalização equivocada segundo a qual “estar representado” seria o mesmo que “estar exposto”, quer seja diante da vista, quer seja diante do entendimento, o que excluiria a compreensão de uma representação que signifique antes um outro modo de estar presente. A nosso ver, estas considerações de Leibniz, *mutatis mutandis*, como já indicamos, se harmonizam com o pensamento de Merleau-Ponty. Deste modo, não é gratuita, em suas *Notes de cours*, a crítica

⁷⁹ Notamos também, em *La Prose du Monde*, ao tratar da linguagem, uma certa aproximação de Merleau-Ponty desta crítica leibniziana, mediante, no entanto, ao que ele irá denominar, na “relação viva dos sujeitos falantes”, os limites e equívocos de uma supremacia do “enunciado” e do “indicativo”: “o que mascara a relação viva dos sujeitos falantes é que se toma sempre por modelo da fala o *enunciado* ou o *indicativo*, e faz-se isso porque se acredita que, fora dos enunciados, não há senão balbucios, desrazão. É esquecer tudo o que há de tácito, de não formulado, de não tematizado nos enunciados da ciência, que contribui para determinar seu sentido e que justamente oferece à ciência de amanhã seu campo de investigação” (MERLEAU-PONTY, 2002a).

a uma compreensão da figuração que se dê como um caso particular da *Darstellung*, pois ao se legitimar o que seria uma espécie de ocasionalismo, presente em Descartes, o que temos é uma representação entendida como uma “classe restritiva” da *exhibitio*, ou seja, da *Darstellung*, o que nos leva forçosamente “[...] a distinguir duas regiões: o que é *apresentação da própria coisa* e o que é *indicação por substituição*. Essa repartição, então, parece impor-se ao naturalismo” (LEBRUN, 2006b, p. 445), pouco nos importando, no caso de Descartes, que esta *exhibitio* “seja confiada à ideia clara e distinta” (LEBRUN, 2006b, p. 445), pois a *imago* acabaria sendo, justamente, a medida do saber. Em contraposição, como nos diz Lebrun, quando não mais reduzimos a “similitude” ao “modelo da semelhança imaginativa”,

[...] a palavra “representação” adquire toda a sua *força*, se, por “quadro”, se decide entender aquilo que Merleau-Ponty entende, na qualidade de neoleibniziano: “Um conjunto organizado que é fechado, mas que, estranhamente, é representativo de todo o resto, possui seus símbolos, seus equivalentes para tudo o que ele não é. A pintura para o espaço, por exemplo”. Nesse ponto, o que ainda pode significar, verdadeiramente, *representação*? [...] Não tanto um *a priori* do conhecimento como a certeza de que estaremos sempre em *terras conhecidas*. Entendamos por isso, ao mesmo tempo, um lugar de onde esteja excluída a expatriação – um lugar onde todo signo exprima, por assim dizer, *a natureza* daquilo que é sinalizado (LEBRUN, 2006b, p. 447, 448-9).

2.2.4. Caminhos de desconstrução: a reabilitação do sensível e o enigma do olhar

2.2.4.1. A descoberta da afetividade das cores

Ao procurar romper com o modo cartesiano de encarar o “sensível”, o que nos diria Merleau-Ponty da relativização da cor, como qualidade secundária, em vista do desenho e da forma dos objetos contida nas gravuras, tal como se faz na *Dioptrique*? O que o filósofo nos diria do gosto cartesiano pelos talhos-doces? Ora, em *L'œil et l'esprit*, encontramos algumas respostas:

Mas o que agrada Descartes nos talhos-doces é conservarem estes a forma dos objetos, ou pelo menos nos oferecerem dela sinais suficientes. Eles nos dão uma apresentação do objeto pelo seu exterior ou envoltório. Se houvesse examinado esta outra e mais profunda abertura às coisas que as qualidades segundas nos

proporcionam, notadamente a cor, como não há relação regulada ou projetiva entre elas e as propriedades verdadeiras das coisas, e como, no entanto, a mensagem delas é compreendida por nós, Descartes ter-se-ia achado diante do problema de uma universalidade e de uma abertura-às-coisas sem conceito, ter-se-ia visto obrigado a indagar como o murmúrio indeciso das cores pode apresentar-nos coisas, florestas, tempestades, enfim o mundo, e talvez a integrar a perspectiva, como caso particular, num poder ontológico mais amplo. Mas, para ele, é fora de dúvida que a cor é ornamento, coloração; que todo o poder da pintura assenta no poder do desenho, e o poder do desenho, na relação regulada que existe entre ele e o espaço em si, tal como o ensina a projeção em perspectiva (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 96).

Destas considerações, notamos que o desmerecimento cartesiano da cor se dá, justamente, pela recusa em compreender a visão como uma abertura ao mundo. Lembremo-nos de que, já na *Phénoménologie de la perception*, ao falar do sentir, Merleau-Ponty inclusive nos salientava dos “valores motrizes” presentes na experiência da cor, levando-nos, deste modo, a pensar, juntamente com este trecho de *L’œil et l’esprit*, naquilo que, segundo Villela-Petit, seria a explicitação, presente no filósofo, de uma “afetividade das cores”, e isto “no momento originário da experiência em que o que se dá nela é, em primeiro lugar, aquilo que, em meio ao afluxo incessante do mundo, vem, assenta em mim e me afeta, tenta responder e lhe corresponder a atividade pictural” (VILLELA-PETIT, 1995, p. 197). No texto de 1945, especialmente a partir dos trabalhos de Goldstein e Rosenthal, o filósofo já demonstrava a busca pelo que, em seu último texto publicado, mediante sua crítica à ontologia cartesiana, teria sido a contribuição da ciência moderna, ao lado dos trabalhos de Kandinsky, a um “alcance ontológico da cor”, ao menos podendo ser ela “[...] tomada como remetendo à solidariedade essencial do *sentir* e do *se mover* [...]” (VILLELA-PETIT, 1995, p. 201). Como nos dizia o filósofo:

Só se compreende a significação motora das cores se elas deixam de ser estados fechados sobre si mesmos ou qualidades indescritíveis oferecidas à constatação de um sujeito pensante, se elas atingem em mim uma certa montagem geral pela qual sou adaptado ao mundo, se elas me convidam a uma nova maneira do avaliar e se, por outro lado, a motricidade deixa de ser a simples consciência de minhas mudanças de lugar presentes ou futuras para tornar-se a função que, a cada momento, estabelece meus padrões de grandeza, a amplitude variável de meu ser no mundo. O azul é aquilo que solicita de mim certa maneira de olhar, aquilo que se deixa apalpar por um

movimento definido de meu olhar. Ele é um certo campo ou uma certa atmosfera oferecida à potência de meus olhos e de todo meu corpo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 284).

Dirigindo-se à ciência, Merleau-Ponty já tinha concluído que, ao contrário de ser um espetáculo objetivo, “[...] a qualidade deixa-se reconhecer por um tipo de comportamento que a visa em sua essência, e é por isso que, a partir do momento em que meu corpo adota a atitude do azul, eu obtenho uma quase presença” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 285). Por conseguinte, “o sujeito da sensação não é nem um pensador que nota uma qualidade, nem um meio inerte que seria afetado ou modificado por ela; é uma potência que co-nasce em um certo meio de existência ou se sincroniza com ele” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 285). Ao falar da cor, na *Phénoménologie de la perception*, o filósofo tem em vista, de modo especial, defender a ideia de que “toda sensação pertence a um certo *campo*” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 292), sendo, pois, a visão “[...] *um pensamento sujeito a um certo campo* e é isso que chamamos de um *sentido*” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 292), haja vista que,

Quando digo que tenho sentidos e que eles me fazem ter acesso ao mundo, não sou vítima de uma confusão, não misturo o pensamento causal e a reflexão, apenas exprimo esta verdade que se impõe a uma reflexão integral: que sou capaz, por conaturalidade, de encontrar um sentido para certos aspectos do ser, sem que eu mesmo o tenha dado a eles por uma operação constituinte (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 292).

A compreensão merleau-pontiana da cor, por sua vez, desde os primeiros trabalhos, encontra-se simetricamente oposta ao modo como Descartes irá encará-la. É assim que, especialmente em *Le Visible et l’Invisible*, torna-se possível entrever, no tratamento da cor, o que seria uma espécie de “topologia do sensível” que, a nosso ver, explicita também uma espécie de “topologia do imaginário” (VILLELA-PETIT, 1995, p. 209), uma vez que “a cor é, aliás, variante em uma outra dimensão de variação, a de suas relações com a vizinhança [...]” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 129). Daí a compreensão do vermelho que é comparado, por Claudel, ao azul do mar, ao dizer que “certo azul do mar é tão azul que somente o sangue é mais

vermelho” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 129). Para o filósofo, “este vermelho é o que se liga, do seu lugar, com outros vermelhos em volta dele, com os quais forma uma constelação, ou com outras cores que domina ou que o dominam, que atrai ou que o atraem, que afasta ou que o afastam” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 129), sendo, em suma “[...] uma espécie de nó na trama do simultâneo e do sucessivo” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 129), ou antes, “uma concreção de visibilidade, não um átomo” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 129). Por conseguinte, segundo Merleau-Ponty,

Com mais razão, a roupa vermelha liga-se com todas as suas fibras ao tecido do visível e, por ele, a um tecido de ser invisível. Pontuação no campo das coisas vermelhas, que compreende as telhas dos tetos, a bandeira dos guardas das estradas de ferro, a bandeira da Revolução, alguns terrenos perto de Aix ou de Madagascar, ela também o é no campo das roupas vermelhas, que compreende, além dos vestidos das mulheres, as becas dos professores e dos advogados-gerais, os mantos dos bispos, como também no dos adornos e dos uniformes. E seu vermelho não é, precisamente, o mesmo, conforme apareça numa constelação ou noutra, conforme nela participa a pura essência da Revolução de 1917, ou a do eterno feminino, ou do promotor público ou das ciganas vestidas à hussarda que, há vinte e cinco anos, reinavam num restaurante dos Campos Elísios. Certo vermelho também é um fóssil retirado do fundo de mundos imaginários (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 129).

Para o filósofo, não é possível perceber uma “cor nua”, tal como se pretende a visão cartesiana, entendida como transmissão de movimento (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 237), vista como “qualidade secundária”, mesmo se a procurássemos tal como se mostra em cada uma de suas exibições, dado ela não ser, assim como todo visível em geral, “[...] um pedaço duro, indivisível, oferecido inteiramente nu a uma visão que só poderia ser total ou nula [...]”. Pelo contrário, o que se dá é uma espécie de estreitamento de horizontes sempre abertos, tanto exteriores como interiores, ou antes,

[...] algo que vem tocar docemente, fazendo ressoar à distância, diversas regiões do mundo colorido ou visível, certa diferenciação, uma modulação efêmera desse mundo, sendo, portanto, menos cor ou coisa do que diferença entre as coisas e as cores, cristalização momentânea do ser colorido ou da visibilidade. Entre as cores e os pretensos visíveis, encontra-se o tecido que os duplica, sustenta, alimenta, e que não é coisa, mas possibilidade, latência e *carne* das coisas (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 129-130).

Pensando nestas questões, Merleau-Ponty procura nos advertir de que “o que há de indefinível no *quale*, na cor, nada mais é que uma maneira breve, peremptória, de produzir, num único tom de ser, visões passadas, visões vindouras, e aos cachos” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 132). Deste modo, a cor é, não só sentida, mas *habitada* pelo olhar, fazendo com que, aquele que a sente e a habita, seja capaz de sentir “[...] tudo o que de fora se assemelha, de sorte que, preso no tecido das coisas, o atrai inteiramente, o incorpora e, pelo mesmo movimento, comunica às coisas sobre as quais se fecha [...]” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 132), portanto, “[...] essa identidade sem superposição, essa diferença sem contradição, essa distância do interior e do exterior, que constituem seu segredo natal” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 132). Não há, pois, uma cor absoluta, tal como já ensinava a *Phénoménologie de la perception* ao falar de um vermelho que “[...] não seria literalmente o mesmo se não fosse o ‘vermelho lanoso’ de um tapete”, posto que a “análise descobre, portanto, em cada ponto, significações que a *habitam*” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 25, o grifo é nosso). O que isto significa? Como irá acentuar *Le visible et l’invisible*, próximo ao texto de 1945, a impossibilidade de se crer que as cores sejam os “relevos táteis” de um outro ser. Talvez tal compreensão se efetue quando partimos do ensejo de obter uma “ideia”, uma “imagem” ou uma “representação”, mas quando o que se tenciona é uma “experiência eminente”, dirá o filósofo, “[...] basta que eu contemple uma paisagem, que fale dela com alguém: então, graças à operação concordante de seu corpo com o meu, o que vejo passa para ele, este verde individual da pradaria sob meus olhos invade-lhe a visão sem abandonar a minha” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 138). Deste modo, “reconheço em meu verde o seu verde como, de repente, o guarda alfandegário reconhece no passageiro o homem cujos sinais lhe foram fornecidos” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 138). Merleau-Ponty nos apresenta a cor, especialmente em seus últimos trabalhos, a partir do que seria uma “dimensionalidade” do Ser. Daí sua crítica a Descartes, pois cada cor, dirá uma de suas *Notes*, seria semelhante a uma nota musical que, embora sendo a mesma, possa ser tocada no “campo de outro *tom*”, ou seja, a “mesma” “[...] tornada aquela no tom da qual está

escrita uma melodia” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 202). Não compreender isso é o mesmo que se esquecer de que, como diria Claudel, (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 202) nas palavras de Merleau-Ponty, “o universal não existe acima, mas abaixo”, logo

Cada “sentido” é um “mundo”, i. e., absolutamente incomunicável para os outros sentidos, e, no entanto, constrói *um algo* que, pela sua estrutura, de imediato se abre para o mundo dos outros sentidos e com eles constitui um único Ser. A sensorialidade: por ex. uma cor, o amarelo; ultrapassa-se a si mesma: desde que se torna uma cor, tem, por conseguinte, de *per si*, uma função ontológica, torna-se apta a representar todas as coisas (como as gravuras de talhe-doce, IV Discurso da *Dioptrique*). Num único movimento, impõe-se como particular e cessa de ser visível como particular. O “Mundo” é este conjunto onde cada “parte”, quando a tomamos por si mesma, abre de repente dimensões ilimitadas, – torna-se *parte total* (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 202).

Ao contrapor-se ao modo pelo qual Descartes se aproxima da cor, como também ao nos insinuar uma “afetividade das cores” e uma “topologia do sensível” entrelaçada a uma espécie de “topologia do imaginário”, o que Merleau-Ponty tem em vista é a desconstrução da pretensão cartesiana em tentar diluir e resolver, de uma vez por todas, o enigma da visão. Para Merleau-Ponty, “o enigma da visão não foi eliminado: ele foi remetido do ‘pensamento de ver’ para a visão em ato” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 45). Ao seguir o modelo do tato, Descartes esquece-se da luz⁸⁰ que, não agindo sobre os nossos olhos segundo leis da física, vemos diante de nós. É o que encontramos, na *Dioptrique*, quando, reduzindo a luz aos seus movimentos, Descartes toma como modelo os movimentos de uma bola que, passando pelo ar, “encontra corpos moles, duros ou líquidos” capazes, conseqüentemente, de pará-la, amortecê-la ou remetê-la para um outro lado (DESCARTES, 1996a, p. 90). Para Descartes, os movimentos da luz

⁸⁰ Para Descartes, o cego, ignorando o fenômeno puramente subjetivo da cor, encontrar-se-ia liberado para receber a verdade da luz. Assim, procurando defender a ideia da identidade da luz que vemos e do bastão do cego, Descartes nos diz que “o que pode levar-nos, no início, a considerar estranho que esta luz pudesse estender seus raios em um instante desde o Sol até nós é o fato de que você sabe que a ação, da qual percebe-se uma finalidade no bastão, passa assim em um instante de um a outro, e que deveria passar do mesmo jeito, mesmo que haja uma distância maior, que há de fato, desde a terra até os céus” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 45).

seguiriam estas mesmas leis, pois, “considere, enfim, que os raios se desviam também, do mesmo modo do que foi dito de uma bola, quando encontram obliquamente a superfície de um corpo transparente, pelo qual eles penetram mais ou menos facilmente do que aquele de onde vieram, e este modo de se desviar se chama neles refração” (DESCARTES, 1996a, p. 92).

Ora, se a luz se reduz à refração de seus raios, é o que parece perguntar Merleau-Ponty, “por que continuar a sonhar a propósito dos reflexos, a propósito dos espelhos? Estes duplos irreais são uma variedade das coisas, são efeitos reais como o ricochete de uma bala” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 43). Assim, “se o reflexo se parece com a coisa mesma, tal acontece porque ele age sobre os olhos aproximadamente como o faria uma coisa. O reflexo engana o olho, engendra uma percepção sem objeto, mas que não afeta a nossa ideia do mundo” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 43), pois, “no mundo, há a coisa mesma, e fora dela há essa outra coisa que é um raio refletido, dando-se o caso de ter com a primeira uma correspondência regrada, dois indivíduos, portanto, ligados pela causalidade” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 43).

2.2.4.2. Os limites da noção clássica de perspectiva

Do mesmo modo, poderíamos encontrar a crítica de Merleau-Ponty ao elogio cartesiano da noção clássica de *perspectiva*⁸¹, como salienta a *Dioptrique*, tal como era entendida pelo mundo renascentista. Na Renascença, as leis da perspectiva eram compreendidas como a vitória da racionalidade humana e da objetividade científica sobre a visão natural, que era vista como primitiva. Sendo originária do latim (*perspicere*, olhar através de, ver bem, ver perfeitamente), a perspectiva dá uma ilusão tridimensional, a imagem de um mundo perfeitamente bem medido e formado por espaços

⁸¹ Na pintura contemporânea, em contrapartida, especialmente com Cézanne, a perspectiva ganha outro perfil, sendo encarada como estranha e paradoxal. Por fim, com uma arte abstrata, a “técnica sagrada” da Renascença cedeu lugar às invenções e às criações próprias de cada artista.

equidistantes. Daí o elogio de Descartes, uma vez que, na *perspectiva*, haveria uma visão mais apurada que romperia com as confusões da percepção natural, constituindo-se, pois, como uma correta interpretação tal como faria uma visão do espírito, uma *intuitus mentis*:

[...] De acordo com as regras da perspectiva, frequentemente, elas representam melhor círculos por ovais que por outros círculos; e quadrados por losangos que por outros quadrados; e assim todas as outras figuras: de modo que, frequentemente, para serem mais perfeitas em qualidade de imagens, e melhor representar um objeto, não devem se lhe assemelhar (DESCARTES, 2007, p. 172; 1996a, p. 114)⁸².

Ora, segundo a teoria clássica, a profundidade apresentava-se como uma largura considerada de perfil, desprovida de qualquer originalidade, pois se aceitava a ideia de que ela se manifestava pela nossa capacidade de decifrar a grandeza aparente dos objetos e, por nossos olhos, seguir uma lei de convergência que se efetivava quando lhes dirigíamos a nossa atenção. Todavia, para que seja possível pensar a profundidade como largura, teríamos que aceitar a ideia de uma certa ubiquidade da visão, o que se tornaria problemático tanto para o pensamento reflexivo como para o empirismo. Neste sentido, segundo Merleau-Ponty, a temática da profundidade nos convida a abandonar os nossos *préjugés* acerca do mundo e a retornar à nossa experiência. É assim que podemos encontrar, na profundidade, uma dimensão existencial. O que isto significa? Para o filósofo, a profundidade apresenta um laço indissolúvel entre o vidente e o visível. Buscando uma profundidade ainda não objetivada, portanto, não fundada na concepção renascentista de *perspectiva*, Merleau-Ponty desejava ultrapassar as relações estabelecidas entre sujeito e objeto. Para ele, a ideia de que o mundo seja um espelho diante do qual o nosso corpo se encontra, fazendo com que a imagem que se forma no corpo-tela seja, como no

⁸² “Atque etiam hanc similitudinem valde esse imperfectam, cùm in superficie plana, corpora diversimodè surgentia aut subsidentia exhibeant; et secundùm regulas scenographiæ , meliùs saepe circulos representent per alios ellipses, quàm per alios circulos; et quadrata per rhombos, quàm per alia quadrata, et ita de caeteris. adeò ut sæpius ad absolutam imaginis perfectionem, et adumbrationem objecti accuratam, dissimilitudo in imagine requiratur”.

espelho, proporcional ao espaço vazio entre o corpo e o objeto, apresentava-se confusa. Pensando no modo como isto se articula na pintura, por exemplo, o filósofo nos diz o seguinte:

O quadro todo está no passado, no modo do remoto e da eternidade; tudo ganha um ar de decência e de discricção; as coisas não me interpelam e não estou comprometido por elas. E se acrescento a esse artifício da perspectiva geométrica a perspectiva aérea, como o fazem particularmente tantos quadros venezianos, sente-se a que ponto aquele que pinta a paisagem e aquele que olha o quadro são superiores ao mundo, como o dominam, como o abarcam pelo olhar. A perspectiva é muito mais do que um segredo técnico para representar uma realidade que se daria dessa maneira a todos os homens: ela é a própria realização e a invenção de um mundo dominado, possuído de ponta a ponta, num sistema instantâneo, do qual o olhar espontâneo nos oferece apenas um esboço quando tenta, em vão, conservar juntas todas as coisas, cada qual existindo por inteiro. A perspectiva geométrica não é mais a única maneira de ver o mundo sensível tanto quanto o retrato clássico não é a única maneira de ver o homem (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 75).

Pelo que notamos, a *perspectiva*, mais do que uma técnica, oculta a celebração de um sonho, um desejo de dominação teórica da Natureza, a busca de uma geometrização do mundo, a “realização” e a “invenção” de um mundo dominado. Ora, ao se pensar em uma “crise da Razão”, não seria este mundo que se vê em ruína? É pensando nisto que o filósofo irá vislumbrar, como contra-senso, a intenção de inserir o nosso corpo e o exterior em um mesmo espaço objetivo. Assim, compreendendo a nossa percepção do mundo como anterior a qualquer visada de consciência e objetivação da Natureza, de que modo buscar sua fundamentação em relações objetivas distantes da própria experiência? O estabelecimento da proporcionalidade inversa entre a distância aparente e o tamanho aparente, pela Renascença, apresenta-se como uma perspectiva artificial que exagera as diferenças de tamanho entre os objetos próximos e distantes. Por outro lado, também reduz os aspectos expressivos e emocionais que a perspectiva natural, vivida, pode nos permitir. Na perspectiva vivida, concluimos que tanto o vertical quanto o horizontal, o próximo como o longínquo são dimensões abstratas que se referem a um único ser, que se encontra em situação, visto que “a profundidade, assim compreendida, é antes a experiência da reversibilidade das dimensões, de uma ‘localidade’ global

onde tudo é ao mesmo tempo, da qual a altura, largura e distância são abstraídas (...)” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 54). Por conseguinte, não se trata de uma visão absoluta, de uma *Wesenschau*⁸³ promovida por um sujeito transcendental, nem muito menos por um *Kosmothéoros*, por um observador universal. A relação não se dá mais por cima, a partir de um ver *nobre e puro*, mas de um olhar encarnado que se aproxima das coisas com uma postura interrogativa. Deste modo, em contrapartida ao sujeito universal e constituinte, encontramos uma subjetividade encarnada, mergulhada no mundo e detentora de um certo *estilo*. Merleau-Ponty sente, pois, a necessidade de uma mudança de enfoque, tal como sua filosofia tentará promover, a passagem de um *Uninteressirter Zuschauer*, de um espectador desinteressado, para o vidente, para um sujeito encarnado. Assim, ocorre o abandono de uma luminosidade ofuscante, aprisionada pelo sujeito e pelas essências, para o direcionamento ao lusco-fusco no qual as palavras e os corpos podem vir à luz.

2.2.4.3. O enigma do olhar e os impasses da representação

Para Merleau-Ponty, a vida representativa da consciência não é primeira, nem única, não pode fundar nem definir o que seja a consciência e o mundo. O subjetivismo, inerente à reflexão filosófica, faz com que as coisas exteriores se convertam em realidades cada vez menos reais, na medida em que não passariam de representações e ideias de uma consciência constituinte. O “pensamento de sobrevôo” na filosofia converte o “mundo” em representação do mundo presente na mente do sujeito cognoscente e o “ver” num pensamento de ver. É assim que, desviando a visão fora de si mesma e ignorando a própria experiência, Descartes recusa o aprofundamento

⁸³ “Seria tempo de rejeitar os mitos da indutividade e da *Wesenschau*, transmitidos como pontos de geração em geração. No entanto, está claro que nem mesmo Husserl obteve uma única *Wesenschau* que não tenha, em seguida, retomado e retrabalhado, não para desmenti-la, mas para obrigá-la a dizer o que ela de início não dissera inteiramente, de sorte que seria ingênuo procurar a solidez num céu de ideias ou num *fundo* de sentido: ela não está nem acima nem abaixo das aparências, mas na sua juntura, sendo o elo que liga secretamente uma experiência às suas variantes. Está claro, também, que a indutividade pura é um mito” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 114).

daquilo que constitui o enigma, o mistério. Obrigado a “clarificar a visão”, a dispersa para tentar, com uma estratégia artificial, explicar “como ela se realiza”. Em uma palavra, renuncia a aprofundar o que constitui o enigma.

Não estou seguro de que ali exista um cinzeiro ou um cachimbo, mas estou seguro de que penso ver um cinzeiro ou um cachimbo. Seria tão fácil quanto se acredita dissociar essas duas afirmações e manter, fora de qualquer juízo concernente à coisa vista, a evidência de meu “pensamento de ver”? Ao contrário, isso é impossível. A percepção é justamente este gênero em que não se poderia tratar de colocar à parte o próprio ato e o termo sobre o qual ele versa. A percepção e o percebido têm necessariamente a mesma modalidade existencial, já que não se poderia separar da percepção a consciência que ela tem, ou, antes, que ela é, de atingir a coisa mesma (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 500).

Ao contrário de uma operação do pensamento, de uma decisão do espírito guiado por representações, o olhar seria, para Merleau-Ponty, um aproximar-se do mundo e o movimento “a sequência natural e a maturação de uma visão” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 20). Não teria sentido, como pretendia o empirismo, a ideia de um duplo enfraquecido, nem muito menos, como o intelectualismo aspirava, uma ideia perfeita. O que nos ensina a corporeidade, o poder vidente do corpo caracteriza-se por ser uma subjetividade que vê, tanto a si quanto os outros seres, por “confusão, narcisismo, inerência daquele que vê em relação aquilo que vê, daquele que toca em relação àquilo que toca, do que sente ao que é sentido” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 21). Como acontece quando olho um quadro, o que vejo não se encontra simplesmente em uma parede ou em meu imaginário, pois “o meu olhar passeia nele como nos nimbos do Ser e, eu vejo, segundo ele ou com ele, mais do que vejo” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 23). É neste sentido que, para Merleau-Ponty,

O imaginário está muito mais próximo e muito mais distante do atual: mais próximo, pois ele é o diagrama da sua vida no meu corpo, a sua polpa, ou o seu reverso carnal expostos aos olhares pela primeira vez, e que, neste sentido, como o diz energicamente Giacometti: “o que me interessa em todas as pinturas é a semelhança: o que me faz descobrir um pouco o mundo exterior”. Muito mais distante, pois o quadro só é um análogo segundo o corpo, ele não oferece ao espírito a ocasião de repensar as relações constitutivas das coisas, mas ao olhar, para que ele os despoje, os traços da visão do interior, à visão, o que a reveste interiormente, a textura imaginária do real (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 24).

A partir destas conclusões, Merleau-Ponty nos fala de uma interioridade que não se reduz à imanência do sujeito pensante e que é refratária a uma explicação baseada em fenômenos físico-fisiológicos. Deste modo, será o que considera ser o “impensado de Husserl”, “[...] marginalia de algumas páginas antigas” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 242), que o filósofo irá invocar. É assim que, a partir de *Le Philosophe et son Ombre*, Merleau-Ponty nos apresenta a “carne” como uma “dimensão” na qual nem o espírito nem a Natureza seriam fundantes, mas estando abaixo deles, seria capaz de constituí-los. Além disto, a nosso ver, a noção de “carne” será um dos últimos recursos de Merleau-Ponty contra os desdobramentos da ciência clássica e do mundo cartesiano. Ora, o que Merleau-Ponty entende por carne?

A carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo “elemento”, no sentido em que era empregado para se falar da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma coisa geral, meio caminho entre o indivíduo espaço-temporal e a ideia, a espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. Neste sentido a carne é um elemento do ser. (...) Pois, se há carne, isto é, se a face escondida do cubo irradia em algum lugar tão bem como a que tenho sob os olhos, e coexiste com ela, e se eu que vejo o cubo também participo do visível, sou visível de alhures; se ele e eu, juntos, estamos presos num mesmo “elemento” – deve-se dizer do vidente ou do visível? – essa coesão, essa visibilidade de princípio prevalece sobre toda discordância momentânea (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 136).

Por conseguinte, encontrando-se na base de um campo fenomenológico, a noção de carne é o ponto de partida para um “campo transcendental” mediante o qual poderíamos chegar ao mundo vivido, um critério pelo qual o ser mesmo se manifesta. Em outras palavras, ela possibilita-nos dar uma fisionomia concreta à “coisa mesma”, uma inerência histórica à subjetividade e um estado nascente à unidade vivente entre nós mesmos e o mundo. Deste modo, não sendo simplesmente um pensamento, a “carne” também não é matéria nem tampouco substância, mas o desdobrar-se do visível em um corpo vidente. Assim, sendo uma textura, uma presença entrelaçada de corpo e coisa em um mesmo tecido

intencional, ela possui por principal estrutura, a sua reversibilidade. Esta estrutura, ao contrário de uma “dialética embalsamada”, não está sujeita à síntese, pois seu λόγος [lógos]⁸⁴ é o próprio mundo da experiência comum, é a adesão total ao Ser e o ponto de partida de toda possível reflexão. Como dirá *Le Visible et L’Invisible*:

Basta-nos apenas constatar que quem vê não pode possuir o visível a não ser que seja por ele possuído, que seja dele, que, por princípio, conforme o que prescreve a articulação do olhar e das coisas, seja um dos visíveis, capaz, graças a uma reviravolta singular, de vê-los, ele que é uno. Compreende-se então por que, ao mesmo tempo, vemos as próprias coisas no lugar em que estão, segundo o ser delas, que é bem mais do que o ser-percebido, e estamos afastados delas por toda a espessura do olhar e do corpo: é que essa distância não é o contrário dessa proximidade, mas está profundamente de acordo com ela, é sinônima dela. É que a espessura da carne entre o vidente e a coisa é constitutiva de sua visibilidade para ela, como de sua corporeidade para ele; não é um obstáculo entre ambos, mas o meio de se comunicarem (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 131-2).

Como notamos, há, segundo Merleau-Ponty, a carne do corpo e a carne do mundo. Observando a flexibilidade do nosso corpo, o filósofo descobre que ele sempre apresentou aquilo que caracteriza a consciência. Porém, observando também a sua visibilidade, percebe que ele contém em si o que sempre foi particularidade do objeto. Portanto, o corpo é o vidente que se vê, o tocado que se toca, um sentido que se sente. Corpo e mundo transformam-se em campos de presença onde emergem todas as relações da vida perceptiva e do mundo sensível. Contudo, mais que o estabelecimento de uma relatividade absoluta, de uma indefinição permanente no interior do corpo próprio, há definitivamente uma unidade e uma reversibilidade entre “sujeito” e “objeto”, conforme ilustra-nos, como já ilustramos no primeiro capítulo, o exemplo já clássico das mãos que se tocam:

⁸⁴ Segundo Merleau-Ponty, em nossa relação com o mundo, encontramos a presença de um *Lógos do mundo estético*, ou seja, do mundo percebido que expressa uma unidade indivisa do corpo e das coisas, uma unidade que não permite as rupturas próprias da reflexão entre sujeito/objeto. Esse *lógos* do mundo estético torna possível a intersubjetividade como intercorporeidade, fazendo com que, através da manifestação corporal, na linguagem, surja o *Logos cultural* – o mundo humano da cultura e da história.

Quando minha mão direita toca a esquerda, sinto-a como uma “coisa física”, mas no mesmo instante, se eu quiser, um acontecimento extraordinário se produz: eis que minha mão esquerda também se põe a sentir a mão direita, *es wird Leib, es empfindet*. A coisa física se anima, ou, mais exatamente, permanece como era, o acontecimento não a enriquece, e, entretanto, uma potência exploradora vem pousar sobre ela ou habitá-la. Assim, porque eu me toco tocando, meu corpo realiza “uma espécie de reflexão”. Nele e por ele não há somente um relacionamento em sentido único daquele que sente com aquilo que ele sente: há uma reviravolta na relação, a mão tocada torna-se tocante, obrigando-me a dizer que o tato está espalhado pelo corpo, que o corpo é “coisa sentiente”, “sujeito-objeto” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 247).

Neste contexto, a “carne” significa entrelaçamento e reversibilidade, coincidindo com a ideia de abertura e pertença a um mesmo mundo. A sua existência implica uma superação das distâncias entre o eu e o outro, entre o interno e o externo. Nesta perspectiva, consolida-se uma relação sem fronteiras entre meu corpo e as coisas, semelhante a uma espécie de desdobramento de ambas as instâncias e ao inverso e reverso de uma folha. Para Merleau-Ponty, não há limites fixos entre o orgânico e o inorgânico, entre o psíquico e o físico, mas uma imbricação tal como a existente entre significante e significado, aderência e reversibilidade de um a outro. Assim sendo, as coisas visíveis são dobras secretas do nosso corpo e há uma mescla de pensamento e matéria, pois,

Ao falarmos de carne do visível, não pretendemos fazer antropologia, descrever um mundo recoberto por todas as nossas projeções, salvo que possa estar sob a máscara humana. Queremos dizer, ao contrário, que o ser carnal, como ser das profundezas, em várias camadas ou de várias faces, ser de latência e apresentação de certa ausência, é um protótipo do Ser, de que nosso corpo, o sensível sentiente, é uma variante extraordinária, cujo paradoxo constitutivo, porém, já está em todo visível [...] (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 133).

A concepção merleau-pontiana de carne apresenta-nos uma realidade submetida a uma espécie de entrelaçamento entre o visível e o invisível, não sendo contraditória a afirmação de que o *visível é invisível*, de que o visível sempre se dá sobre um fundo invisível. Deste modo, invisível é o que, sendo relativo ao visível, não poderia ser visto como coisa, mas talvez como condição de possibilidade de toda presença. O sentido é invisível, mas o invisível não é o oposto, não está numa relação de contradição com o

visível, pois constitui, com o visível, uma textura. O que é visível para mim, pode, às vezes, ser invisível para outro. Contudo, não devemos admitir que o invisível seja outro visível *possível* ou algo que seja simplesmente visível para outro, pois o invisível está além sem ser objeto.

Trata-se, pois, de superar as dicotomias mediante o estabelecimento de uma “fé perceptiva” que nos situe além das condições físicas e filosóficas. Com isto, impede-se a redução da realidade concreta a uma relação orgânica do mundo com as ideias claras e distintas do pensamento. Esta “fé perceptiva” é uma experiência original, sem pressupostos. Ela é adesão à experiência vivida, ao *que é* num sentido primordial. Não se trata meramente de uma relação entre *ego* e *mundus*, mas de uma inserção no mundo. Ao enunciarmos que o mundo é o conjunto das coisas que vemos, estamos proclamando esta “fé perceptiva” que nos mostra a existência incontestável de algo que nos escapa, que se dá, portanto, como uma *figura* sobre um *fundo* inesgotável.

Neste sentido, quando Merleau-Ponty nos diz que a percepção é inacabada, que todo visível traz consigo um invisível, que a consciência tem seu ponto cego, que ver é sempre mais do que um ver, isto implica que é inerente à visibilidade uma certa não visibilidade. O visível enquanto visível é presença e como tal se oferece com caráter primordial. O invisível não é simplesmente o que se encontra oculto, ausente, em estado de silêncio, mas, sobretudo, uma possibilidade verdadeira na medida em que se vincula a uma visibilidade. Se todo visível remete-nos a um invisível, isto indica que a percepção não pode ser concebida em termos pontuais, senão que possui o caráter de uma função privilegiada a partir da qual é possível tentar compreender os fenômenos, ou seja, a presença originária do mundo. Em uma de suas *Notes du Travail*, datada de 1960, afirma que

é através da carne do mundo que se pode, enfim, compreender o próprio corpo – A carne do mundo é Ser-visto, i.e., Ser que é *eminente* *percipi*, e é através dela que se pode compreender o *percipere*: o percebido que se chama meu corpo aplicando-se ao resto do percebido, i.e. encarando-se a si própria como um percebido para si e, portanto, como percebedor, tudo isso só é afinal possível e só quer dizer alguma coisa porque há o Ser, não o Ser em si, idêntico, a si, na noite, mas o Ser que contém também sua negação, o seu *percipi* (...) (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 227).

Por fim, conforme nos diz Merleau-Ponty, “a carne (a do mundo ou a minha) não é contingência, caos, mas textura que regressa a si e convém a si mesma” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 142). Assim, o que ele denomina carne, “essa massa interiormente trabalhada, não tem, portanto, nome em filosofia alguma. Meio formador do objeto e do sujeito, não é o átomo de ser, o em si duro que reside num lugar e num momento único” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 142). É preciso pensá-la “não a partir das substâncias, corpo e espírito, pois seria então a união dos contraditórios, mas, dizíamos, como elemento, emblema concreto de uma reversibilidade do vidente e do visível, do tacto, de uma reversibilidade sempre iminente e nunca realizada de fato” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 143). Diante disto, podemos compreender o direcionamento de Merleau-Ponty a uma ontologia indireta, a um *Ser Bruto e Selvagem*, a um *Lógos do mundo estético*. Não significa um retorno à metafísica, mas a descoberta de um “ser de abismo” que não se permite aprisionar em meros conceitos. Enfim, é a indicação de que “este mundo barroco não é uma concessão do espírito à Natureza, pois se em toda parte o sentido está figurado, é sempre de sentido que se trata” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 260). Logo,

essa renascença do mundo é também renascença do espírito, redescoberta do espírito bruto que não está aprisionado por nenhuma das culturas e ao qual se pede que crie novamente a cultura. O irrelativo, doravante, não é a natureza em si, nem o sistema das apreensões da consciência absoluta, nem, muito menos, o homem, mas essa “teleologia” de que fala Husserl – que se escreve e se pensa entre aspas – juntura e membrana do Ser que se cumpre através do homem (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 260).

Neste momento, encontramos a última tentativa de desconstrução do que seria uma consciência constituinte e seus domínios. Porém, em contrapartida, este estatuto não cabe ao mundo ou às coisas. A experiência sensível é entendida como anterior à clivagem sujeito-objeto ou consciência-mundo. Ela não é o atributo nem de um sujeito, nem de um objeto sem ser, contudo, síntese entre ambos ou até mesmo oriunda de uma entidade fundadora que as precederia. O corpo não é sujeito, mas, nem por isso, é um objeto diluído no mundo. O mundo não é objeto, mas, nem por

isso, transforma-se no constituinte de nossa experiência sensível. Muito pelo contrário, mundo e corpo são simultaneamente sujeito e objeto, sem deixar de ser, entretanto, mundo e corpo. Deste modo, como entender o projeto cartesiano de expatriar o mundo sensível? O que levaria Descartes a romper nossa pertença ao mundo e transformá-la em um “pensamento de sobrevôo”? Para Merleau-Ponty, a “espiritualização cartesiana” que se faz presente, por exemplo, na identificação de espaço e espírito parte, na verdade, de um “postulado ingênuo”. É o que leva a crer que a distância não pertenceria aos próprios objetos, mas *seria* antes a “presença imediata do espírito”. Esta ideia, para Merleau-Ponty, teria sido sugerida pelo próprio mundo, pois a sua “aparente evidência” funda-se no próprio deslocamento do olhar, em sua capacidade de se “reportar” de si mesmo ao que o condiciona. Em outros termos, nasceria da “convicção maciça tirada da experiência exterior, onde tenho, com efeito, a segurança de que as coisas sob meus olhos permanecem as mesmas enquanto delas me aproximo para inspecioná-las melhor [...]” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 45). No entanto, o que permanece esquecido é que isso se dá “[...] porque o funcionamento de meu corpo como possibilidade de mudar de ângulo de visão, “aparelho de ver”, ou ciência sedimentada do “ângulo de visão”, me assegura que me aproximo da própria coisa que há pouco eu via de longe” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 46). Por conseguinte,

[...] Tendo, pois, aprendido pela experiência perceptiva o que é “ver bem” a coisa, e o que é preciso e possível, para o conseguirmos, dela nos aproximarmos, sendo os novos dados assim adquiridos determinações da *própria* coisa, transportamos para o interior essa certeza, recorremos à ficção de um “homenzinho dentro do homem”, e assim chegamos a pensar que refletir sobre a percepção é, *permanecendo a coisa percebida e a percepção o que eram*, desvendar o verdadeiro sujeito que as habita e que sempre as habitou. Na realidade, eu deveria dizer que havia uma coisa percebida e uma abertura para essa coisa que a reflexão neutralizou, transformou em percepção-reflexiva e em coisa-percebida-numa-percepção-reflexiva, e que o funcionamento refletido, como o do corpo explorador, usa de poderes obscuros para mim, transpassa o ciclo de duração que separa a percepção bruta do exame reflexionante e só mantém durante esse tempo a permanência do percebido e da percepção sob o olhar do espírito porque minha inspeção mental e minhas atitudes de espírito prolongam o “eu posso” de minha exploração sensorial e corporal (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 46).

Em contrapartida, constituindo-se como uma quase-presença, a imagem do que foi visto deve ter o seu valor recuperado, pois não é uma mera cópia em nosso bazar privado, nem se reduziria ao modo como Descartes tentara lidar com o problema da similitude no ensejo de romper com a escolástica⁸⁵. Todavia, para Merleau-Ponty, “é necessário tomar à letra o que nos ensina a visão: que através dela atingimos o Sol, as estrelas, estamos ao mesmo tempo em todo lado, tão próximos das distantes como das próximas (...)” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 66). Fazendo uso de uma linguagem poética, o filósofo nos afirma que o mundo, semelhante aos carris de uma estrada de ferro, “é segundo a minha perspectiva para ser independente de mim, que é para mim a fim de ser sem mim, de ser mundo” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 67). Assim, “qualquer coisa visual, por muito indivíduo que seja, funciona também como dimensão, porque se oferece como resultado de uma deiscência do Ser” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 67). Essa realidade indica ao filósofo que “é próprio do visível ter uma dobragem invisível em sentido estrito, que ele torna presente como uma certa ausência” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 67), uma vez que, a imposição de que o “real” e o “imaginário” sejam, como dirá Merleau-Ponty, duas “ordens”, dois “palcos” ou “teatros”, a saber, “o do espaço e o dos fantasmas”, “montados em nós antes dos atos de discriminação, que apenas intervêm nos casos equívocos, e onde o que vivemos vem instalar-se por si, fora de todo controle critereológico” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 47), provém tanto do “[...]simples fato, amiúde observado, que a imaginação mais verossímil, mais conforme ao contexto da expressão não nos faz avançar um passo na direção da “realidade”, sendo imediatamente posta por nós do lado do

⁸⁵ Vale lembrar que se tratava também de se negar a noção de semelhança tal como era entendida pelos renascentistas, negando-se a ideia de que o fundamento do conhecimento encontrava-se, sobretudo, em uma operação descritiva e interpretativa. Como observa Foucault, por meio da noção de Semelhança, encontramos conceitos como, por exemplo, empatia e antipatia serem empregados por ciências tais como a medicina, a astronomia, a teologia nas doenças e nos movimentos dos astros; a utilização de noções tais como a imitação e a emulação sendo empregadas para indicar relações entre os seres humanos, entre as coisas vivas, entre os homens e as coisas. Por fim, na semelhança, encontrava uma espécie de saber e de poder. (FOUCAULT, 1999).

imaginário [...]” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 47), como também, de modo inverso, do simples fato de que “[...] tal barulho absolutamente inesperado e imprevisível é de imediato percebido como real, por fracas que sejam suas ligações com o contexto” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 48). No entanto,

Que algumas vezes os controles se tornem necessários e terminem em juízos de realidade que retificam a experiência ingênua, isso não prova que juízos dessa espécie estejam na ordem dessa distinção ou a constituam, não nos dispensando, por conseguinte, de compreendê-la por si própria. Se o fizermos, não será preciso definir o real por sua coerência e o imaginário por sua incoerência ou suas lacunas: o real é coerente e provável por ser real, e não o real por ser coerente; o imaginário é incoerente ou improvável porque é imaginário, e não imaginário porque é incoerente. A menor parcela do percebido o incorpora de imediato ao “percebido”, o fantasma mais verossímil escorrega na superfície do mundo; é esta presença do mundo inteiro num reflexo, sua ausência irremediável nos delírios mais ricos e mais sistemáticos, que devemos compreender e essa diferença não é do mais ao menos (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 48).

É que nos parece mostrar, por exemplo, a experiência da pintura, pois, mesmo que um cartesiano possa “acreditar que o mundo existente não é visível, que só existe a luz do espírito, que toda visão se faz em Deus” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 65), o pintor, de modo contrário, “não pode consentir que a nossa abertura ao mundo seja ilusória ou indireta, que aquilo que nós vemos não seja o mundo mesmo, que o espírito só tenha algo a ver com os seus pensamentos ou outro espírito” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 65). Aceitando o mito das janelas da alma, ele sabe “que aquilo que é sem lugar esteja adstrito a um corpo” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 66), embora reconheça também que “seja iniciado por ele em todos os outros e na natureza” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 66).⁸⁶ Por isso,

⁸⁶ É neste sentido que, a falar da representação artística, por exemplo, Merleau-Ponty nos diz que a filosofia precisa reconhecer que o que é celebrado pela pintura não é outra coisa senão o fato de “[...] que a mesma coisa está ali, no coração do mundo, e aqui, no coração da visão, a mesma, ou, se fizer questão, uma coisa semelhante, mas segundo uma similitude eficaz, que é analogia, gênese, metamorfose do ser na sua visão (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 65). Em outras palavras, “é a própria montanha que, dali se dá a ver ao pintor, é a ela que ele interroga com o olhar” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 65). Para Merleau-Ponty, pensando no olhar, “a visão é o encontro, como numa encruzilhada, de todos os aspectos do Ser”, (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 109). pois é “o próprio Ser mundo que vem a manifestar seu próprio sentido” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 109).

É preciso compreender o olho como a “janela da alma”. “O olho... pelo qual a beleza do universo é revelada à nossa contemplação, é de uma tal excelência que quem se resignasse à sua perda privar-se-ia de conhecer todas as obras da natureza com as quais a vida faz permanecer a alma contente na prisão do corpo, graças aos olhos que lhe emprestam a infinita variedade da Criação: quem os perde abandona esta alma numa obscura prisão, onde cessa toda esperança de rever o sol, luz do universo.” O olho realiza o prodígio de abrir à alma o que não é alma, o bem aventurado domínio das coisas, e o seu Deus, o Sol (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 65).

Por conseguinte, pensando nestas considerações, no abandono de uma possível “expatriação”, que “relação” encontramos entre o visível e o in-visível? Em uma nota de trabalho, datada de novembro de 1959, Merleau-Ponty nos diz que “o sentido é *invisível*, mas o invisível não é contraditório do visível: o visível possui, ele próprio, uma membrura de invisível e o in-visível é a contraparte secreta do visível, não aparece senão nele (..)” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 200). Deste modo, se todo visível tem uma armação de invisível, é preciso supor que a visibilidade mesma aponta uma não visibilidade. Segundo o filósofo, não há mais essências acima de nós direcionadas a um olho espiritual, mas uma essência sob nós, nervura comum do significante e do significado. Por sua vez, o sujeito cognoscente está no meio da *Lebenswelt* e é incapaz de uma visão direta das essências, visto que fatos e essências são puras abstrações, pois,

no que respeita à essência como ao fato, basta que nos coloquemos no ser de que se trata em vez de olhá-lo de fora, ou, ainda, *o que vem a ser a mesma coisa*, cabe recolocá-lo no tecido de nossa vida, assistir por dentro à deiscência, análoga à de meu corpo, que o abre para si mesmo e nos abre para ele, e que, tratando-se da essência, é a do falar e a do pensar. Como meu corpo, que é um dos visíveis, vê-se também a si mesmo e, por isso, torna-se luz natural abrindo para o visível seu interior, a fim de que venha a ser paisagem minha, realizando, como se diz, a miraculosa promoção do Ser à “consciência”, ou, como dizemos de preferência, a segregação do “interior” e do “exterior” – do mesmo modo, a fala, sustentada pelas mil relações ideais da língua e que, para a ciência, como linguagem constituída, é, pois, certa região no universo das significações, é também órgão amplificador de todas as demais e, por conseguinte, co-extensiva ao pensável (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 115).

Nisto notamos, nos últimos trabalhos de Merleau-Ponty, tanto em sua oposição aos desdobramentos da ontologia cartesiana como em sua aproximação da filosofia leibniziana, o seu direcionamento ao que, segundo

Chauí, seria uma “harmonia na diferenciação”, haja vista que, por meio dela, o filósofo “trabalha, simultaneamente, com a individuação como segregação de campos na massa compacta e diáfana do sensível e com a comunicação ou o parentesco ontológicos desses campos, isto é, carne como ‘conveniência a si mesma’” (CHAUÍ, 1983, p. 248). Esta harmonia da qual fala Merleau-Ponty, diferentemente da proposta cartesiana, é o que o levará a entender, e isto já em seus primeiros trabalhos, “[...] a percepção como *exploração concordante*, essa fé perceptiva que nos faz crer com força inabalável que a sexta face de um cubo, aquela que nunca vimos e jamais veremos, não é um olho maléfico nem um riso perverso, mas, serenamente, a sexta face de um cubo” (CHAUÍ, 1983, p. 248). Do mesmo modo, seria ela que o levaria a compreender “[...] por que a ilusão permite a desilusão menos como passagem do “falso” ao “verdadeiro” e mais como correção da evidência” (CHAUÍ, 1983, p. 248). Ora, esta “harmonia”, muito próxima da “harmonia preestabelecida” de Leibniz, seria o que, em sua linguagem, Merleau-Ponty denomina quiasma, termo que também cumpriria a tarefa de indicar a reflexibilidade e a reversibilidade da carne. É o que nos parece dizer o filósofo, em uma nota de trabalho, datada de 1 de novembro de 1959:

A clivagem não consiste, essencialmente, em *para Si para Outro*, (sujeito-objeto) é mais exatamente a de alguém que se dirige ao mundo e que, do exterior, pareça permanecer no seu ‘sonho’. *Quiasma* através do qual o que se anuncia a mim como o ser parece, aos olhos dos olhos, não ser mais do que ‘estados de consciência’ – Mas, como o quiasma dos olhos, esse é também o que faz com que pertençamos ao mesmo mundo, – um mundo que não é projetivo, mas que realiza a sua unidade através das impossibilidades tais como a de *meu* mundo e do mundo do outro – Essa mediação pela ruína, este quiasma, fazem com que não haja simplesmente antítese para-Si para-Outro, que haja o Ser como contendo tudo isso, de início como Ser sensível e em seguida como Ser sem restrição – O quiasma em lugar do Para Outro: isso quer dizer que não há apenas rivalidade eu-outrem, mas co-funcionamento. Funcionamos como um único corpo (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 199).

Melhor que a expressão leibniziana de “harmonia preestabelecida”, o quiasma parece sugerir ao filósofo uma medida que melhor expressa esta ligação existente entre um avesso e um direito como conjuntos antecipadamente unificados e em vias de diferenciação. Portanto, para Merleau-Ponty, este conceito, como indica Chauí, “[...] não só é o

equivalente para o cálculo dos possíveis do melhor dos mundos⁸⁷, mas ainda é ‘pregnância dos possíveis’, infinito que não é positivo nem negativo, mas simultaneidade da conveniência a si mesma e da transcendência” (CHAUI, *Da Realidade sem Mistério ao Mistério do Mundo: Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*, p. 249). Deste modo, “sobretudo, o quiasma, isto é, a reversibilidade do direito e do avesso, cruzamento do interior e do exterior por dentro, não exige um ‘espectador que esteja dos dois lados” (CHAUI, *Da Realidade sem Mistério ao Mistério do Mundo: Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*, p. 249). Pensando nestas considerações, podemos entender porque, após ter observado a reversibilidade presente no corpo e a reversibilidade existente no mundo, o filósofo chega à conclusão de que a principal questão está na pergunta pelo “onde” do limite existente entre o nosso corpo e o mundo, pois, “cabe-nos rejeitar os preconceitos seculares que colocam o corpo no mundo e o vidente no corpo ou, inversamente, o mundo e o corpo do vidente, como numa caixa” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 134). Afinal, como perguntará Merleau-Ponty,

Onde colocar o limite do corpo e do mundo, já que o mundo é carne? Onde colocar no corpo o vidente, já que evidentemente no corpo há apenas “trevas repletas de órgãos”, isto é, ainda o visível? O mundo visto não está “em” meu corpo e meu corpo não está “no” mundo visível em última instância: carne aplicada a outra carne, o mundo não a envolve nem é por ela envolvido. Participação, aparentemente no visível, a visão não o envolve nem é nele envolvida definitivamente. A película superficial do visível é apenas para minha visão e para meu corpo. Mas a profundidade sob essa superfície

⁸⁷ Neste sentido, “em que a percepção altera o alcance da ideia de expressão posta por Leibniz? Em primeiro lugar, porque a percepção (e, aqui, a *Phénoménologie de la Perception* também é atingida) não é relação expressiva entre esquemas corporais e esquemas espaço-temporais graças a sínteses (corporais, lingüísticas, conscientes), não é preparação ou primeiro momento confuso da *apercepção*, mas trabalho de uma diferenciação inesgotável que efetua a experiência do *mesmo* sem jamais chegar ao *idêntico*. Em segundo lugar, porque não é relação de expressão recíproca entre perspectivas tomadas sobre o mundo, das quais o absoluto seria autor. Não tanto porque haveria um sujeito infinito no centro do mundo, mas sobretudo porque as perspectivas, em Leibniz, emanam dele como *pensamentos*, de modo que não há, ontologicamente, percepção. Por isso a mônada não precisa de portas nem janelas. Nossa alma, diz Merleau-Ponty, não tem janelas porque já está inteiramente aberta. Eis porque o quiasma é a ‘verdade da harmonia preestabelecida, bem mais exata do que ela’. O corpo não é *mens momentanea*, mas guardião do passado indestrutível, e o espírito, como dizia Proust, é volúvel. Em terceiro lugar, porque a comunicação corpo-espírito e espírito-espírito não é transposição da *Weltlichkeit* da natureza, como em Leibniz, onde as pequenas percepções e Deus como geometral vêm restabelecer, do lado do espírito, uma continuidade simétrica à da Natureza. Essa continuidade, escreve Merleau-Ponty, não existe na Natureza e, *a fortiori*, não pode existir na dimensão do espírito” (CHAUI, 1983, p. 250-1).

contém meu corpo e, por conseguinte, contém minha visão. Meu corpo como coisa visível está contido no grande espetáculo. Mas meu corpo vidente subtende esse corpo visível e todos os visíveis com ele. Há recíproca inserção e entrelaçamento de um no outro. Ou melhor, se renunciarmos, como é preciso ainda uma vez, ao pensamento por planos de perspectivas, há dois círculos, dois turbilhões, ou duas esferas concêntricas quando vivo ingenuamente e, desde que me interroguem, levemente descentrados um em relação ao outro... (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 134).

Assim, diferentemente da concepção cartesiana de visão, em Merleau-Ponty, o olhar indaga a partir do visto e além dele, elaborando uma configuração do mundo em que dimensões como tangibilidade e visibilidade se unem, constituem um quiasma, um entrelaçamento entre o tangível e o visível, pois “é preciso que nos habituemos a pensar que todo visível é moldado no sensível, todo ser tátil está votado de alguma maneira à visibilidade, havendo, assim, imbricação e cruzamento, não apenas entre o que é tocado e quem toca, mas também entre o tangível e o visível (...)” (MERLEAU-PONTY, 1992, p.131). Deste modo, “há visão, tato, quando certo visível, certo tangível se volta sobre todo o visível, todo o tangível de que faz parte, ou quando de repente se encontra por ele *envolvido*, ou quando, entre ele e eles, e por seu intercâmbio, se forma uma Visibilidade, uma Tangibilidade em si” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 135), pois não pertenceriam propriamente “nem ao corpo como fato nem ao mundo como fato” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 135)⁸⁸.

Merleau-Ponty observa, portanto, uma reversibilidade existente no corpo, a apalpação das coisas promovida pelo olhar e a visão delas promovidas pelo tato. Da mesma forma, no mundo, encontramos também uma reversibilidade como a de um vermelho nos reenviando a um mundo colorido que também é tátil, pois, “se nos voltarmos para o vidente,

⁸⁸ “É a essa Visibilidade, a essa generalidade do Sensível em si, a esse anonimato inato do Eu-mesmo que há pouco chamávamos carne, e sabemos que não há nome na filosofia tradicional para designá-lo. A carne não é matéria, no sentido de corpúsculos de ser que se adicionariam ou se continuariam para formar os seres. O visível (as coisas e meu corpo) também não é não sei que material ‘psíquico’ que seria, só Deus sabe como, levado ao ser por coisas que existem como fato e agem sobre meu corpo de fato. De modo geral, ele não é fato nem soma de fatos ‘materiais’ ou ‘espirituais’. Não é, tampouco, representação para um espírito: um espírito não poderia ser captado por suas representações, recusaria essa inserção no visível que é essencial para o vidente” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 135).

constataremos que este não é analogia ou vaga comparação, devendo ser aceito ao pé da letra. O olhar, dizíamos, envolve, apalpa, esposa as coisas visíveis” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 130). Assim, “como se estivesse com elas numa relação de harmonia preestabelecida, como se as soubesse antes de sabê-las, move-se à sua maneira, em seu estilo sincopado e imperioso” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 130). Contudo, “as vistas tomadas não são quaisquer, não olho um caos mas coisas de sorte que não se pode dizer, enfim, se é ele ou se são elas quem comanda” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 130). Notamos, deste modo, que, entre o vidente-visível e o visível-invisível não existem delimitações, não existem mais fronteiras. Pensando assim, como se daria a visão do outro? Conforme Merleau-Ponty,

uma vez que vemos outros videntes, não temos apenas diante de nós o olhar sem pupila, espelho sem estanho das coisas, este pálido reflexo, fantasma de nós mesmos, que elas evocam ao designar um lugar entre elas de onde as vemos: doravante somos plenamente visíveis para nós mesmos, graças a outros olhos. Essa lacuna onde se encontram nossos olhos, nosso dorso, é de fato preenchida, mas preenchida por um visível de que não somos titulares; por certo, para acreditarmos numa visão que não é a nossa, para a levarmos em conta, é sempre, inevitável e unicamente, ao tesouro da nossa visão que recorreremos e, portanto, tudo quanto a experiência nos pode ensinar já está, nela, previamente esboçado. Mas é próprio do visível, dizíamos, ser a superfície de uma profundidade inesgotável: é o que torna possível sua abertura a outras visões além da minha (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 139).

Para Merleau-Ponty, no momento em que outras visões, além da nossa, realizam-se, “acusam os limites de nossa visão de fato, salientam a ilusão solipsista que acredita que toda superação é auto-superação. Pela primeira vez, o vidente que sou me é verdadeiramente visível” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 139), pois “outrem não é tanto uma liberdade vista de *fora* como destino e fatalidade, um sujeito rival de outro sujeito, mas um prisioneiro no circuito que o liga ao mundo, como nós próprios, e assim também no circuito que o liga a nós” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 241), sendo, este mundo comum, um verdadeiro intermundo. Portanto, não podemos separar um ἴδιος κόσμος, nosso mundo privado, de um κοινός κόσμος, o mundo comum, pois eles se encontram interligados. Contudo, o “que aconteceria se eu contasse, não somente com minhas visões de mim

mesmo, mas também com as que outrem teria de si e de mim? Meu corpo, como encenador da minha percepção, já destruiu a ilusão de uma coincidência de minha percepção com as próprias coisas” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 20). Assim, “entre mim e elas, há, doravante, poderes ocultos, toda essa vegetação de fantasmas possíveis que ele só consegue dominar no ato frágil de olhar” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 20).

Antes de ser submetido às suas condições de possibilidade e reconstruído à sua imagem, o outro deve apresentar-se como participante de uma única Visão da qual ele também participa. Mesmo, não vivendo a vida dela, sob uma certa ausência e longa distância, o sujeito que percebe torna-se tão próximo “assim que se reencontra o ser do sensível, pois o sensível é precisamente aquilo que, sem sair de seu lugar, pode assediar mais de um corpo” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 15). O olhar toca, manifesta este enigma do nosso corpo vidente-visível que se encontra mergulhado em uma textura de invisibilidade. Quando um dos meus visíveis se faz vidente, assisto ao milagre de uma metamorfose que faz com que “doravante ele deixa de ser uma das coisas, está em circuito com elas ou interpõe-se entre elas. Quando o olho, meu olhar já não se detém, já não termina nele, como se detém e termina nas coisas” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 15). O olhar temporaliza, pre-sentifica, tem o poder de, da mesma forma que a fala autêntica em relação à fala secundária, dar um sentido novo, de mudar de sentido com todas as possibilidades que esta palavra – sentido – possa expressar.

2.2.5. *A transformação da luz natural e a releitura do Cogito*

Nestas considerações, encontramos, pois, a crítica de Merleau-Ponty, especialmente nos últimos trabalhos, ao pensamento cartesiano em seu modo de lidar com a representação, com a similitude, fazendo do mundo uma mero “espetáculo” para o sujeito. No entanto, apesar de tudo isto, mediante seu modo de encarar a história da filosofia, conforme veremos no próximo capítulo, Merleau-Ponty também encontra em Descartes algumas vias de superação ou, ao menos, o reconhecimento dos embaraços para os quais a *intuitus mentis* o havia conduzido. É neste sentido que, para

Merleau-Ponty, haveria também, no pensamento cartesiano, uma retomada da “luz natural” e a transformação da compreensão que se tinha dela, estando o problema justamente no fato de que talvez, *volens nolens*, a *intuitus mentis* não deixaria de ser tributária de uma “visão dos olhos”. Por conseguinte, para Merleau-Ponty, entre as *Méditations* e a *Regulæ*, o que encontraríamos seria antes um descompasso. Conforme dirá em um de seus cursos, “a fórmula das *Méditations* não é *cogito ergo sum* – mas eu sou, eu existo –, o que sou eu?”, pois

A primeira verdade não é senão o reverso da dúvida (texto da *Recherche de la vérité*), ela é um estofo fino, tecido de negação: eu sou presença a si da negação mesma, e indeclinável negação da negação, não como puro e simples restabelecimento de um positivo: o positivo é envolvido pela dúvida, e para sempre. Mas o não que a excluía aparece como uma nova maneira de ser que subentende todos os juízos negativos e através deles todas as verdades da simples visão. Qual é esta maneira de ser: eu sou, mas qual é meu ser? É o ser de aparição, um ser 1) do aparecer-se; 2) do aparecer (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 257-8).

No cartesianismo, apesar de toda evidência da *intuitus mentis*, a verdade passa a ter “fios de não-ser”, a “luz natural” se purifica, e a única certeza que se tem é de não ter certezas (MERLEAU-PONTY, 1996, 257-8), tal como, nas *Regulæ*, acenava Descartes ao falar da dúvida socrática. Logo, na compreensão cartesiana do *Cogito* como *res extensa*, para Merleau-Ponty, não haveria necessariamente um puro substancialismo, uma vez que “a ‘natureza pensante’ que eu apercebo e desenrolo reflexivamente não é ativamente pensante senão porque ela é minha, porque ela é tomada em estado nascente, porque eu sou, ou ela é em mim” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 259). Haveria, pois, um *Cogito* antes do *Cogito*, uma *Cogitatio* entendida como centro de uma abertura a ser preenchida pelo pensamento de algo, dado que, se eu duvido, eu duvido de alguma coisa. Por conseguinte, como irá acentuar Merleau-Ponty, apresentando sua tese a partir de uma ruptura com a “ordem das razões”, “há o *cogito* operante ou eu sou e o *cogito* reflexivo ou enunciado, *cogito* vertical que funda o horizontal e que não é simplicidade de uma natureza pura (todo o resto não é menos ‘inseparável’ de mim)” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 244). Como dirá Descartes:

Você mal me mostrou a fraca certeza que temos da existência de coisas das quais o conhecimento não nos advém senão pelos sentidos, que eu já comecei a duvidar delas e isto foi suficiente para me fazer aparecer, ao mesmo tempo, minha dúvida e a certeza desta dúvida, de tal modo que eu posso afirmar que comecei a me conhecer com certeza no momento mesmo em que comecei a duvidar. Mas minha dúvida e minha certeza não se relacionariam com os mesmos objetos. Com efeito, minha dúvida se aplicava unicamente às coisas que estão fora de mim, ao passo que minha certeza diria respeito à minha dúvida e a mim mesmo. O que diz Eudoxo é, portanto, verdadeiro, que há coisas que não podemos aprender senão as vendo (DESCARTES, 1996j, p. 525)⁸⁹.

Logo, a conclusão de Merleau-Ponty de que “o *ego existo, ego sum*, é um estreitamento de dúvida e de certeza, não é pura constatação positiva, reestabelecimento de um ser-objeto” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 245). Daí que o sentido da visão tenha mudado, passando a ser a visão de minha dúvida, logo, a visão de um invisível. A existência do sujeito não permanece mais um “pedaço de existência comum”, ou mesmo um mero “ser-objeto”, sendo, em contrapartida, “[...] a presença a ‘si’ de toda visão enquanto unicamente minha, de toda negação enquanto modo de ser ou de aparecer também, enquanto nada, negação da negação, mas que não é, como em álgebra, resultado positivo” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 247.). Ora, o que nos indica Merleau-Ponty ao falar neste *Cogito* operante? O filósofo nos diz, em primeiro lugar, que na articulação cartesiana de um “*Cogito* vertical”, o que encontramos é o esboço de uma fenomenologia. Sendo assim, no que Merleau-Ponty denomina uma “mudança de sentido da luz natural”, o que perde o seu sentido é justamente o seu caráter recortante, fragmentador, aprisionado pela tão-somente apreensão das figuras. Ora, o que podemos ganhar com este outro *Cogito*? Para Merleau-Ponty, o fato de se diferenciar das verdades matemáticas, deixando de ser a

⁸⁹ “Vixdum mihi exiguam illam, quam habemus de rerum, quarum cognitio non nisi sensuum auxilio ad nos pervenit, existentia, certitudinem ostenderas, cum de iis dubitare incepit, idque simul ad mihi meam dubitationem ejusdemque certitudinem commonstrandum sufficit: ita ut possim adfirmare, simulac dubitare sum adgressus, etiam cum certitudine me cognoscere occepisse. Sed non ad eadem objecta mea dubitatio, meaue certitudo referebantur. Quippe mea dubitatio circa eas tantum versabatur res, quæ extra me exsistebant; certitudo vero meam dubitationem, meque ipsum spectabat. Verum itaque est, quos Eudoxus dicit, dari quædam, quæ, nisi ea videmus, discere non possumus” (DESCARTES, 1996j, p. 525).

“certeza do que é visto como *distinto*” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 266.), “separável”, “eidético”, “resíduo invariante do fato”, passasando a ser antes

[...] a certeza da apresentação, da aparição a..., do testemunho interior, do “conhecimento interior” não tético, da *não-dissimulação* de mim a mim e de todas as coisas a mim, e esta ação de mostrar *porque ela* renuncia a ser imediatamente verdade (distinção), por que ela acolhe tudo (sono, sonho, sentir, imaginar) sem nada recalcar em nome da distinção, não é mais somente minha natureza como fato contingente, mas minha natureza como testemunho último, [...] após o qual não há nada (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 267.).

Além disso, para Merleau-Ponty, ganhamos também pelo fato de que a luz natural fora purificada, “não é mais somente minha constituição psíquica tal qual, evidência psicológica” (MERLEAU-PONTY, 1996, p.267.). Mas o que possibilitou isto? Para o filósofo, tão-somente graças à mediação de “uma ἐποχή [*epoché*] que renuncia à distinção imediata do verdadeiro e do falso e que, a título de *cogitationes*, aceita tudo” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 267). Por conseguinte, nesta transformação, o que temos é uma certa purificação da luz natural que, ao contrário de fundar um abismo entre o verdadeiro e o falso, torna-se capaz de “esclarecer, ao mesmo tempo, a mistura dela mesma e da obscuridade” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 267). Certamente, podemos notar esta conversão na concepção cartesiana de Natureza, estando, na variação de duas atitudes simetricamente opostas, a razão também do que Merleau-Ponty irá considerar a sua “diplopia”. É o que, a seguir, tentaremos tratar.

2.3. A gênese da Crise nas relações com a Natureza

Em suas *Notes de Cours*, Merleau-Ponty fala de uma “crise da racionalidade nas relações com a Natureza”. Neste contexto, o filósofo faz referência aos perigos de um “ultranaturalismo” que, na verdade, oculta um “ultra-artificialismo”. É uma crítica ao que seria o “caráter técnico da física moderna”: “a técnica não é mais unicamente a aplicação da ciência, mas condição da ciência. O espírito (artificialista) da técnica já estava presente intencionalmente, desde o início da ciência físico-matemática – universo de objetos em princípio transparentes para o sujeito” (MERLEAU-PONTY, 1996,

p. 42). Pelo que notamos, Merleau-Ponty se aproxima aqui da *Krisis*, é assim que irá compreender a ciência moderna no quadro da etiologia husserliana, nos horizontes de um projeto de matematização que nos remete ao mundo clássico. Contudo, se o “espírito artificialista” da ciência já estava presente em seu começo, como o encontramos agora? Teria ele permanecido? Para o filósofo, “[...] agora, [o que encontramos é o] envolvimento visível da ciência na técnica, de onde um novo prometeísmo. O universo é universo de *constructa*. O universo todo humano e todo inumano” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 42). Deste modo, será no ensejo de uma dominação da Natureza mediante uma “reconciliação do homem com o homem” que justamente encontraremos este “novo prometeísmo”.

Constituindo-se como um “verdadeiro complexo do pensamento contemporâneo”, Merleau-Ponty considera este pensamento duplamente falso, “tanto em sua afirmação da Natureza, como em sua negação da Natureza” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 43). Daí os problemas que o filósofo vislumbra no paradoxo, presente já na gênese do saber científico moderno [clássico], que se desenrola a partir da ideia de uma “Natureza em si” e de uma “Natureza construída na história humana”. Por conseguinte, “a estupidez de querer compreender o acontecimento mesmo da ciência, fato atual, como fato da Natureza (em si) no sentido que a ciência dá a esta palavra” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 43). Se no mundo clássico os paradoxos desta oposição não se tornaram problemáticos, conforme nos diz o filósofo, é justamente por terem sido, durante muito tempo, mascarados pela mediação de uma Razão divina. Mas poderia a ciência de hoje fazer uso deste mesmo subterfúgio ou de um subterfúgio similar? Para Merleau-Ponty,

Ao contrário, a ciência de hoje não pode pretender a um tal fundamento, ela é manifestamente humana, e então o círculo homem-natureza é evidente. Mas, isto, que é *a situação de crise para nosso pensamento*, poderia ser ponto de partida de um aprofundamento: as energias que saem do quadro do mundo constituído desvelam a contingência. Mas, esta tomada de consciência de um *Boden*, de uma sedimentação, poderia ser redescoberta da Natureza (com a condição de que não se conceba esta Natureza como a descreve a ciência objetivista e como causa universal em si), redescoberta de uma Natureza-para-nós como *solo* de toda a nossa cultura, e onde se enraíza em particular nossa atividade criadora que não é, portanto, incondicionada, que tem de

manter [a] cultura em contato com o ser bruto, no confronto com ele. É a lógica do mundo da técnica que reduz o ser à alternativa e à antinomia do em si puro objeto e do artefato (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 43-44. O grifo é nosso).

Trata-se, pois, da recusa do que seria, na verdade, o conceito cartesiano de Natureza, vendo nele a gênese dos conflitos presentes na ciência moderna, em seu direcionamento a um artificilismo incapaz de um diálogo com uma concepção da Natureza que não esteja previamente condenada a um objetivismo absoluto. É assim que o filósofo procura elaborar seus cursos sobre o conceito de Natureza, indagando-se sobre os elementos históricos presentes no pensamento moderno, buscando neles uma relação com os “sintomas de uma nova tomada de consciência da Natureza” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 43-44). Todavia, adverte Merleau-Ponty, sua finalidade não consiste em elaborar a “história de um conceito”, daí a sua opção em “[...] tomar como referência uma concepção ‘cartesiana’ que, com razão ou sem ela, ainda hoje domina a nossas ideias sobre a Natureza, mas com a condição de trazer à superfície, ao discuti-la, os temas pré-cartesianos que não deixam de ressurgir depois de Descartes” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 97). Daí a justificativa do filósofo:

Ao dar por tema único aos cursos deste ano – e até aos do próximo ano – o conceito de Natureza, pareceria que insistimos em um tema inatual. Mas o abandono em que caiu a filosofia da Natureza abarca certa concepção do espírito, da história e do homem. Tal é a permissão que nos concedemos de fazê-los aparecer como pura negatividade. De modo inverso, ao retornar à filosofia da Natureza, não nos desviamos senão em aparência destes problemas preponderantes, pois tratamos de preparar uma solução que não seja *imaterialista*. Deixando à parte todo naturalismo, uma ontologia que omite a Natureza se encerra no incorpóreo e dá, justamente por esta razão, uma imagem fantástica do homem, do espírito e da história. Se insistimos no problema da Natureza é com a dupla convicção de que ela não é por si só uma solução do problema ontológico e de que muito menos é um elemento subalterno ou secundário de tal solução (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 91-92).

Esta justificativa, a nosso ver, se harmoniza com o que o filósofo procura refletir em suas *Notes du Travail*, quando tenta responder à pergunta que ele mesmo se formulara: “Por que a Natureza”? Merleau-Ponty reconhece que a tentativa de tratar todos os “gêneros do ser” como variantes

do “ser natural” está fadada ao descrédito, e com a devida razão, principalmente se levarmos em conta existir tão-somente uma experiência humana, e isto de tal modo a fazer com que se torne absurdo o ensejo de empreender uma transcrição dessa experiência, que se expressa por símbolos, em realidades “naturais” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [25], vol. VI). Contudo, o problema ainda persistiria se nos esquecêssemos de que “estes símbolos não existem sem relações com os que fazem o tecido de nossa história. A ‘natureza’ não é, pois, somente o artefato de uma consciência científica [...], ela é um mito no qual as subjetividades históricas projetam e ocultam a cada momento os seus conflitos” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [25], vol. VI). Por conseguinte, “falar dela como de um objeto de reflexão separável do homem ou da história seria, de fato, subordinar, de antemão, o ser do homem a um princípio exterior e desconhecido, seria se tornar cego à negação da natureza que o faz homem e capaz de conceber ou de sonhar uma natureza” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [25], vol. VI).

Diante destas considerações, encontramos os motivos pelos quais se torna necessário fazer uma oposição a uma compreensão da Natureza que se dê como *omnitude realitatis*. No entanto, acentua Merleau-Ponty, não pode haver nisto uma justificativa e um ultimato para se “remeter o conceito de natureza a um capítulo de antropologia” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [25], vol. VI), capaz de não só deixar escapar o problema em questão, mas a própria filosofia, visto que tal humanismo, preso em uma visão moral, ao impedir o próprio exercício da interrogação, acabaria por dissolver, “com os falsos problemas, os verdadeiros” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [25], vol. VI). Esta é a razão pela qual o humanismo não se permite perguntar sobre a Natureza, a recomendação para que não a “tomemos ao pé da letra”, dado que “[...] cada propriedade que ela avança deve ser tida por uma operação do sujeito, traduzida diante do tribunal da filosofia ou da filosofia da história, e finalmente apreciada sob este viés” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [25], vol. VI). Encontraríamos aqui, pois, a negação da relação que se estabelece entre Natureza e História? Pelo contrário, não se trata da negação de que haja entre elas e o conceito de homem uma espécie de “novelo”, o que se recusa é a ideia de que a Natureza seja tratada apenas como um “detalhe da história

humana”. Diante disto, o esforço de Merleau-Ponty passa a ser o de tentar restituí-la, encontrar em meio às ideologias nas quais ela se vê inserida, o que seriam os “traços verdadeiros do ‘ídolo velado’” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [25], vol. VI), tendo-se em conta que “toda posição de uma natureza implica uma subjetividade e mesmo uma intersubjetividade histórica” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [25], vol. VI). Não estaria nisto a recusa do filósofo, mas o que se pretende mostrar é que tal afirmação não faz com que “o sentido do ser natural seja esgotado pelas transcrições simbólicas, com que não haja nada a pensar antes delas” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [25], vol. VI), mas, em contrapartida, “[...] mostra somente que o ser da natureza está por ser buscado aquém de seu ser posto” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [25], vol. VI). Por conseguinte,

Se é permitido a uma filosofia reflexiva tratar toda filosofia da natureza como uma filosofia do espírito ou do homem disfarçada e de julgá-la em nome das condições de todo objeto possível para um espírito ou para um homem, esta suspeita generalizada, que é a reflexão, não poderia se exceptuar da busca, é preciso que se volte contra ela mesma, e que depois de ter mensurado o que se arrisca perder ao começar pela natureza, se faça a conta do que se perdeu seguramente ao começar pela subjetividade: o ser primordial contra o qual toda reflexão se institui e sem o qual não há mais filosofia na ausência de um fora ao qual ela deve ser medida (MERLEAU-PONTY, NBNF, [25-26] (3)).

Para Merleau-Ponty, ao se perguntar sobre o porquê de um direcionamento ao conceito de Natureza, o problema não está em tentar compreendê-la mediante a subjetividade, ou mesmo a partir do problema da liberdade, mas em mostrar que, tomando estas questões, especialmente, como ponto de partida, a consequência será a estagnação e o recalque do que realmente se espera elucidar, visto que alimentariam ainda o equívoco em se entender todo ser na condição de ser-objeto. Daí a legitimidade em se crer que um começo pela Natureza não seja uma restrição. Ao fazer isso, o que espera Merleau-Ponty é que

[...] se leve em consideração não somente o ser que é objeto de nosso olhar e de nossa escolha, mas o que nos precede, circunda-nos, sustenta-nos, que nos traz misturados com os outros homens e é acessível através de mais de uma perspectiva, que já está ali diante delas, precede-as, funda-as, faz a junção de uma a outra e no interior de cada uma, que “mantém” por si mesma, mantém todas as coisas juntas e não se reduz ao que cada um de nos deve ser. Isto

não quer dizer que se faça do ser natural a causa do ser visível nem da filosofia da natureza a filosofia primeira. Na verdade, não há filosofia primeira em si, nem secunda: tudo é primeiro, tudo é segundo em filosofia, cada tema filosófico é um disfarce de todos os outros. Justamente se levarmos a sério esta ideia, não podemos mais reduzir a filosofia da natureza à filosofia da história do que a filosofia da história à filosofia da natureza. É preciso somente seguir uma ordem que é indicada pelo sentido mesmo de nossa experiência. Se a natureza é positividade e o homem, negação, se é preciso dizer, ao menos em primeira aproximação, que o ser é e que o nada não é ou que o nada precisa do ser para vir ao mundo, então há mais razões de ir do ser ao nada do que de ir do nada ao ser, a perspectiva da filosofia não pode ser somente centrífuga, nem a definição do ser reduzida a do ser objeto (MERLEAU-PONTY, NBNF, [27], (6)).

O que o filósofo pretende dizer com estas palavras é justamente que não podemos nos esquecer de compreender o homem como um “acontecimento”, que não podemos nos olvidar de seu nascimento, do que constitui a vivência de sua *passividade* e de sua *existência*. Logo, o que se espera de uma “ontologia da natureza” é que nos ensine os “modos de conexão”, um “sentido dos sentidos”, que está presente na origem de “toda história humana”, daí que o direcionamento às premissas do subjetivismo ou de uma filosofia da liberdade não seja suficiente. Por conseguinte,

A natureza não nos interessa, pois, nem por si mesma, nem como princípio universal de objetividade, mas como índice do que, nas coisas, resiste à operação da subjetividade livre e como acesso concreto ao problema ontológico. Se recusássemos todo sentido filosófico à ideia de natureza e se refletíssemos diretamente sobre o ser, correríamos o risco de nos situar, de imediato, no nível da correlação sujeito-objeto, que é elaborada e segunda, e de deixar escapar um componente essencial do ser: o ser bruto ou selvagem, que não foi convertido ainda em objeto de visão ou de escolha (MERLEAU-PONTY, NBNF, [28] (7)).

Tendo em vista estas considerações, compreendemos o que levará Merleau-Ponty a se concentrar no conceito cartesiano de Natureza, principalmente por haver ali a pretensão de reduzir o ser da Natureza tanto à extensão como também à exterioridade. Mas o que justificaria a centralidade do pensamento cartesiano? Em que sentido estaria ele na gênese do naturalismo cientificista? Primeiramente, vale lembrar a mudança que sofre, em relação aos antigos, a concepção de Natureza no mundo clássico. Em Aristóteles, por exemplo, o *Cosmos* é, em primeiro lugar,

qualitativo. É neste sentido que o *De Cælo* não ousa ultrapassar, no movimento dos corpos, o vínculo que se estabelecia entre o “leve” e o “pesado”. E qual a razão? A Natureza ainda permanecia estreita, ela ainda seguia a “medida do homem”. Pensando nisso, pois, entendemos o interesse de Merleau-Ponty por Descartes, é que, a partir dele, notamos a formulação de uma nova ideia de Natureza. É assim que Descartes encontra um conceito que nasce tanto da recepção da compreensão galileana dos fenômenos físicos, como da tradição judaico-cristã mediante sua sublimação, em Deus, da finalidade aristotélica, estando nisto, justamente, na ideia de “infinito”, o elemento novo da nova concepção de natureza que viria a ser delineada. Por conseguinte, a Natureza não será mais vista mediante sua divisão em “regiões qualitativamente distintas”, mas a partir de sua simultânea cisão em uma natureza naturante (*natura naturans*) e uma natureza naturada (*natura naturata*), ou seja, entre uma natureza capaz de subsistir por si mesma e uma natureza criada e produzida, sendo, portanto, a natureza naturada um produto da natureza naturante. Todavia, mais do que assimilar a tradição judaico-cristã, Descartes opera uma mudança. Enquanto Tomás de Aquino mantinha o termo Natureza no intuito de estabelecer um vínculo com a noção grega, em Descartes o que temos é uma radical cisão. Do mesmo modo, enquanto na tradição judaico-cristã se falava que a razão de haver duas naturezas estava sempre na distinção entre um “estado de natureza” anterior ao pecado e outro posterior, no pensamento cartesiano, o que encontramos é a oscilação entre uma natureza que nos conduz a uma “ontologia do objeto” e outra natureza que nos leva a uma “ontologia do existente”. Ora quais as razões desta oscilação?

A primeira oscilação, centrada em uma “ontologia do objeto” funda-se, principalmente, no modo como Descartes irá entender o conceito de “finalidade” ao vinculá-lo a um Deus pensado como “infinito”. Uma vez que, na infinitude divina, os efeitos e as causas são dados de modo simultâneo, não havendo uma dissociação entre os fins e os meios (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 11), mas manifestamente um acordo, o mundo criado por Deus não poderia lhe ser imprevisível. Não haveria, pois, uma anterioridade do todo em relação às partes. Por conseguinte, o que temos é

uma Natureza despojada de sua interioridade. Se ela é feita à imagem de Deus, logo será, “se não infinita, ao menos indefinida”, visto ser “[...] a realização exterior de uma racionalidade que está em Deus. Finalidade e causalidade já não se distinguem e essa indistinção exprime-se na imagem da ‘máquina’, a qual mistura um mecanismo e um artificialismo. É preciso um artesão; nesse sentido, tal ideia é antropomórfica” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 12). Não possuindo interioridade, a Natureza passa a ser um em si, existindo como uma máquina regida por leis, seguindo um “funcionamento automático”. Sendo criada por um Deus infinito, não haveria razão em compreender a finalidade do ser natural como a luta de uma força que, pondo-se contrariamente à “contingência das coisas”, tentaria reconduzi-las à ordem (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 12), o que justifica a ideia de que, havendo as mesmas leituras, mesmo Deus tendo criado um outro mundo, o resultado não seria diferente. Como, então, compreender, nessa primeira concepção de Natureza, a “finalidade”? Ao compreender a ordem como uma noção *de iure*, a finalidade não é outra coisa senão o próprio “exercício do pensamento infinito de Deus”, daí que

A Natureza é como Deus, um ser que é tudo aquilo que pode ser, possibilidade absoluta, ela é mesmo essência, senão não teria podido ser. A experiência só tem um papel auxiliar em física, ela nos ajuda a não nos perdermos pelo caminho, mas jamais serve de prova. Quando se opõem a Descartes argumentos experimentais, ele responde que é como se quiséssemos mostrar com um esquadro defeituoso que os ângulos de um triângulo não são iguais a dois retos; sua física é deduzida, tal como sua geometria. A natureza exterior seria, por conseguinte, sinônimo da natureza simples de que falam as *Regulæ*, e da qual elas parecem apresentar todas as características [...]. A realidade possui um certo *quid*, a partir do qual tudo o que lhe pertence pode ser extraído (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 17).

Por conseguinte, para Descartes, segundo Merleau-Ponty, “seja qual for a ruptura entre a existência de Deus e a do mundo, é preciso dizer que este mundo, tal como é, é uma consequência desse aparecimento ilimitado que é Deus” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 206). Esta ontologia se apresenta, pois, como “retrospectiva”, haja vista que, como salientará Merleau-Ponty, “o nervo desse pensamento é a ideia segundo a qual, de uma certa maneira, tudo está dado, que atrás de nós há a plenitude que contém

tudo aquilo que pode aparecer” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 206). O que isto significa? Que relação haveria com a concepção de um Deus “infinito”? Como dissera Descartes em uma carta endereçada a Clerselier,

Digo que a noção que tenho do infinito está em mim antes que a do finito, porque, disto unicamente que concebo o ser ou o que é, sem pensar se é finito ou infinito, é o ser infinito que eu concebo; mas, a fim de que eu possa conceber um ser finito, é preciso que eu subtraia algo desta noção geral do ser, a qual por conseguinte deve preceder (DESCARTES, 1996c, p. 356).

Para Merleau-Ponty, ao conceber assim o infinito, o que se atesta é que “[...] a intuição do ser é, de imediato, a do ser diante de uma liberdade ou para uma liberdade” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [28] (7)). Em outros termos, “[...] nós tiramos de nossa ideia de liberdade a ideia do infinito e a ‘transferimos’ daí à natureza” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [28] (7)). Tal procedimento é o mesmo que encontramos também na tradição judaico-cristã. O que o “infinito” nos diz, pois, desta “primeira concepção de natureza”? Em sua nota, dirá Merleau-Ponty:

A absoluta plenitude e densidade do ser que Descartes exprime, de modo ingênuo, ao dizer que é de si infinito e que, quando falamos sem outra precisão do ser, visamos espontaneamente um ser sem restrições, é o impacto sobre os fenômenos de uma liberdade indiferente em relação a eles, que ela os contempla ou os assume, é o correlato de uma pura visão distante ou de um fazer, em última análise, imotivado. Que o ser deva ser assim definido no halo de uma liberdade que o encontra como ser absoluto porque ela mesma não é nada, isto não é evidente, mas esquecemos que esta maneira de interrogá-lo tem sua data histórica e não se impõe a toda filosofia possível. [...] A concepção cartesiana de natureza é solidária de todo um complexo ontológico no qual as noções de infinito, de possível e de atual, de corpo em particular, estão implicadas, e que nós precisamos desfazer se queremos recolocar o problema do ser (MERLEAU-PONTY, NBNF, [28] (7)).

Frente a isto é que o filósofo nota a necessidade de encontrar uma “filosofia mais satisfatória”, de nos desfazer, portanto, desta ontologia. Mas de que modo se, para isto, seria preciso não participar dela? É aqui que Merleau-Ponty situa a concepção cartesiana de Natureza e de infinito no seio de uma mesma história da qual fazemos parte, logo, a dificuldade em nos desfazer dessa ontologia, segundo o filósofo, está no fato de que, em nós, ela já se tornou uma instituição. Daí que, para ele, a história da filosofia,

conforme veremos no quarto capítulo, não deve se construir sem um diálogo que situe um pensamento em confronto com a tradição nascida de seus próprios desdobramentos, logo, a constatação do vínculo que une o complexo ontológico, no qual nos encontramos, ao pensamento cartesiano, não sendo, pois, um *non-sens* lê-lo fora das “ordens da razão”, mas a partir de uma história viva e vertical. Qual o caminho?

Nós seremos verdadeiramente conscientes disso apenas se fingirmos nada saber das noções das quais falamos tão frequentemente que perdemos de vista a instituição ontológica que elas pressupõem e se nós considerarmos os pensamentos de Descartes como o etnólogo encontra os costumes sobre a terra. Nossa primeira tarefa é aqui, sendo bem entendido que a história da filosofia apenas intervém aqui para explicitar e elucidar uma [história] do pensamento, conexões habituais e prontas que estão em obra em nós como o meio de uma crítica de nós mesmos. Pode-se tanto menos se dispensar deste exame que a ontologia de Descartes foi apenas, em filosofia, decadência e regressão. Pode ser que a identificação do ser com o infinito e a concepção que resulta disso tenha feito esquecer certos elementos da filosofia antiga que precisamos reencontrar: mas isto não é um impasse, é um caminho pelo qual seria preciso passar para reencontrá-los em movimento em seu sentido futuro (MERLEAU-PONTY, NBNF, [28] (7), [29] (9)).

Merleau-Ponty se aproxima do pensamento cartesiano, diferentemente do modo como a tradição procurou fazer, assumindo a tarefa de um etnólogo. O que isto significa? Como entender, a partir disto, a noção de infinito? Certamente, o direcionamento aos antigos, como encontramos em Heidegger, é uma tarefa importante, porém, para Merleau-Ponty, não compreenderemos melhor o infinito cartesiano apenas retrocedendo ao que se pensava antes dele, e isto mesmo se partíssemos do pressuposto de que a Natureza, pensada em si mesma, tal como fora compreendida em sua gênese, não se deixasse deduzir da noção de infinito. Do mesmo modo, mesmo que a “a finitude a qual se pode voltar hoje não é aquela de onde a filosofia partiu”, caso queiramos compreender bem “o gênero de ser que pertence à natureza”, “seria preciso o desenvolvimento intrépido da ideia de infinito”, pois, “uma concepção moderna e diferente da natureza não se encontra senão no fim desta experiência” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [28] (7), [29] (9)). É por isso que, como nos acentua o filósofo,

[...] o movimento cartesiano em direção ao infinito tem um duplo sentido: por um lado, nós vamos vê-lo, ele encerra o conceito da natureza, ele a faz aparecer em sua existência e no ser tal como o que é evidente, sem alternativa, a consequência inevitável de um ser infinito que ele mesmo não poderia ser. Neste sentido aqui ele [forja] e mascara a natureza. Mas, além disso, e sempre porque ela é pensada no fundo do infinito, ela é uma concreção muito particular do ser sem restrição da qual ela não esgota as possibilidades, ele a sustenta com toda sua potência, mas a potência pela qual ele a faz existir não é solicitada por ela como por um destino, ele a cria, então, e não precisa dela para ser ele mesmo. Neste horizonte, ela é ela mesma ao menos indefinida (MERLEAU-PONTY, NBNF, [29] (9), (10)).

Mediante isto, em consequência da noção de infinito, o que significa dizer que a natureza seria “ao menos indefinida”? Ao se tornar um mero produto, a natureza deixa de ser, conseqüentemente, o nosso meio natal, deixa de ser a “ganga da vida humana”. Merleau-Ponty utiliza aqui o termo ganga comparando a natureza ao invólucro que envolve um minério, ou mesmo o meio no qual um elemento anatômico ou um órgão se encontra mergulhado. É justamente por se oferecer a um interminável esforço de objetivação, o mesmo que congrega o infinito e o finito, que a natureza deixa de ser nossa pátria ou, como diria Husserl, a Terra se torna tão-somente um objeto de investigação. Aqui, a nosso ver, o filósofo se aproxima da concepção husserliana de Natureza em sua crítica ao mundo clássico, ao menos tal como se esboça no texto que versa sobre o mundo pré-copernicano. É o que notamos nas seguintes considerações de Merleau-Ponty:

Dado que, na raiz da natureza existente, há um surgimento de ser ilimitado, todas as suas partes, envolvidas nele, são homogêneas e comparáveis, os astros não são mais divinos, o sol tem tarefas, um campo infinito de objetos se abre à investigação [não contemplamos mais uma hierarquia dada, gostaríamos de seguir as ações e as reações que as suas divisórias e a gênese que tirou da produtividade infinita a variedade concreta dos seres e a figura deste mundo (MERLEAU-PONTY, NBNF, (10)).

Conforme já dissemos, antes do mundo clássico, o que encontramos é apenas o estabelecimento de relações qualitativas, imperando ainda o *Cosmos* aristotélico, logo, um *Cosmos* qualitativo. É por isso que, como nota Merleau-Ponty, recordando-se certamente de Koyré, há em Kepler a impossibilidade de articular a lei da gravitação universal. Qual a razão?

Dirá o filósofo, em uma nota muito similar a um de seus cursos sobre *La Nature*, “[...] a fim de que e antes que esta lei tenha podido ser formulada, foi preciso que uma concepção fosse substituída por uma outra, segundo a qual o ser material é, por toda parte, perfeitamente e absolutamente homogêneo” (MERLEAU-PONTY, NBNF, (10)), posto que “encontramos, vemos os fatos porque uma nova ontologia preparou o mundo para ser conhecido” (MERLEAU-PONTY, NBNF, (10)). Mas seria válido este argumento? Não deveria a filosofia antes se preocupar com uma compreensão do ser do que partir do “desenvolvimento de consequências empíricas”? Segundo Merleau-Ponty, “as operações realizadas pela ciência do século XVII têm sua verdade, ao menos relativa e parcial e cabe à ontologia mostrar de que modo elas foram possíveis” (MERLEAU-PONTY, NBNF [30], (11)), haja vista que, para instituir uma ontologia, não seriam suficientes o que é descoberto pela ciência, mas, tendo em vista que tais descobertas foram motivadas pela ontologia, a tarefa que se assume é encontrar, entre a ontologia e as descobertas científicas, uma unidade. Daí a conclusão do filósofo:

A teoria [ciência] faz parte do homem, não é, depois de tudo, senão uma série de operações humanas, e não vemos de que modo a filosofia poderia compreender, entre outras coisas, como uma das possibilidades do homem, mesmo se isto não é a única, nem a mais profunda. A ontologia do infinito que, de um lado, encerrava a Natureza, abria, além disso, os seus horizontes, ela era dispensável para que pudesse ser reconhecida a facticidade da Natureza e os horizontes que ela desvelava. Ela tinha somente o erro de povoar de objetos em si e de um infinito objetivo. Há neste empreendimento uma verdade a guardar. A nós de dissipar o equívoco e desfazer o complexo. Não se trata para a filosofia de ignorá-lo: faz parte de sua própria história e ainda está no coração da nossa (MERLEAU-PONTY, NBNF [30], (11)).

Ora, segundo Merleau-Ponty, este modo de conceber a natureza seria aquele conduzido pela “luz natural” em sua configuração de *intuitus mentis*, de entendimento puro, logo, a partir de uma “ontologia do objeto”. No entanto, lembremo-nos de que, segundo Merleau-Ponty, também encontramos, no pensamento cartesiano, uma outra concepção de natureza, aquela nascida no horizonte de uma “ontologia do existente”, tal como procuramos esboçar a partir do que o filósofo considera ser, especialmente nas *Méditations*, uma transformação da “luz natural”. O que mudaria com

isso? A passagem de uma natura *lato sensu*, entendida em seu sentido amplo, e uma *natura stricto sensu*, entendida em seu sentido estrito. Assim como vimos ao falar em um *Cogito vertical*, há nesta concepção de natureza uma certa resistência a um mundo totalmente idealizado, algo que resista ao “entendimento puro”. Deste modo, como era de se esperar, conseqüentemente, há um modo diferenciado de encontrar a separação que se estabeleceu entre *res cogitans* e *res extensa*, uma vez que o sensível como privação, considerado negativo para a inteligência, converte-se em uma negação da negação, ou seja, torna-se “positivo” quando confrontado com a vida. É, neste contexto e de acordo com esta clivagem, que se dá, no pensamento cartesiano, a compreensão da natureza humana, postulando-se, por um lado, no entendimento puro e seus objetos, uma *natura lato sensu* e, por outro lado, no composto corpo-alma, uma *natura stricto sensu*.

Para Merleau-Ponty, podemos ver melhor esta clivagem nas *Méditations*, uma vez que, “nas *Meditações* I a III, Descartes toma a luz natural como termo de referência; nas *Meditações* III a VI, é a inclinação natural que nos impele a crer na existência do mundo exterior, de meu corpo” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 22). Ora, seria o caso de reconhecer, no pensamento cartesiano, uma cisão capaz de dividir sua filosofia em partes antagônicas, pois, “como, em nome da evidência, conferir um valor ao que é obscuro, sem cair numa contradição?” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 23) Para Guérault, não haveria nisto nenhuma dificuldade, pois, vendo uma “ordem das razões” que atravessa todo o sistema cartesiano, bastava que considerássemos o que fugisse ao entendimento puro como seu simples excedente, tomando como base, para isto, a carta de Descartes a Chanut:

Para dizer que uma coisa é infinita, deve-se ter alguma razão que a faça conhecer como tal, o que podemos ter somente de Deus; mas para dizer que ela é indefinida, basta não ter razão nenhuma pela qual se possa provar que ela tem limites... Não tendo, portanto, nenhuma razão para provar, e mesmo não podendo conceber que o mundo tenha limites, eu o denomino *indefinido*. Mas isso não me permite negar que talvez existam alguns limites que são conhecidos de Deus, embora me sejam incompreensíveis: é por isso que não digo absolutamente que ele é *infinito* (DESCARTES apud MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 23).

Ao invés de notar em Descartes uma ambiguidade latente pela qual surgiriam os frutos de um *Cogito* vertical, operante, o que se passa antes nas *Méditations*, para Guérault, é uma mudança de ordem, haja vista que haveria no mundo a mesma evidência presente em Deus, mesmo que o conhecimento da substância extensa só se desse mediante a substância divina. O mundo, por sua vez, não poderia ser visto fora da mesma cadeia de razões na qual o infinito se encontrava, fazendo com que a verdade se dispusesse, em razão disto, tanto na zona do “verdadeiro absoluto”, como na zona do que, por não ser falso, poderia ser afirmado como verdadeiro, pois, de acordo com Guérault, “ao positivismo sucede uma negação da negação. Mas, graças à garantia divina, Descartes obedece à ordem das razões” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 24). É, neste horizonte que deveríamos entender a ideia cartesiana de infinito, haja vista que,

O resultado desta posição do infinito e do perfeito como princípio último, tanto de meu conhecimento (*Cogito*), quanto de meu ser finito (eu pensante que tem a ideia de Deus), é de conferir ao *Cogito* na 3ª. *Meditação* uma característica oposta à que apresentava na segunda: o de uma posição inacabada, insuficiente por ela mesma, pois não se pode conceber nem subsistir, caso o destaque do infinito, único concreto, completo ou subsistente, capaz de se conceber ou de se explicar inteiramente por si. O eu finito não podendo ser destacado dele senão por uma abstração a qual torne confusa minha ideia, o *Cogito* pode ser claramente e distintamente conhecido apenas pela intuição da ideia de perfeito. Por isto, esboça-se a distinção entre duas ordens de substancialidade: uma absoluta e positiva, a outra relativa e negativa (GUÉROULT, 1968, p. 231-2, v.1).

Em contrapartida, rompendo com a ordem das razões, Merleau-Ponty não vê sentido na justificativa gueraultiana de que o postulado cartesiano de “duas zonas da verdade” se efetivasse tão-somente em razão de sua busca pela clareza. A partir de uma outra concepção da história da filosofia, segundo Merleau-Ponty, haveria na “luz natural” ora mediada pela *intuitus mentis*, ora manifesta como “atitude natural”, em primeiro lugar, uma transformação, uma passagem, o que nos impediria de considerar estes dois momentos da obra cartesiano em um mesmo domínio. Por conseguinte, o direcionamento de Descartes a uma “ontologia do existente” nos revela, sobretudo, uma mudança na noção de infinito, mudança esta que não fora explicitada por Guérault. O que teria mudado? Não será mais da ideia de

Deus que se origina o infinito, mas antes da liberdade humana, do próprio homem. E o que faria a diferença? Para Merleau-Ponty, o simples fato de que, partindo do homem, o infinito não se fundamenta mais em nossa submissão a um Ser que nos é antecedente, logo, não nos remete mais a uma liberdade que fosse tributária da divindade, cujo “sim” fosse tão somente o “sim absoluto de Deus” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 207), pois, “essa ideia da liberdade é apreendida com a ajuda de um método muito diferente da elucidação essencialista. O ‘que eu sou’ é enunciado antes de ‘o que é que eu sou’” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 207). O que isto nos diz?

Ao contrário de uma “ordem das razões”, o que temos é uma mudança de método, daí que, no lugar da finalidade, a partir da ideia de que a alma foi feita para o corpo, o que encontramos é uma ideia que, até então, encontrava-se inoperante, a saber, a ideia de “causa”⁹⁰. É assim que, mediante uma “ontologia do existente”, torna-se possível falar em Descartes de uma extensão como “indefinida”, de um “juízo natural” que não se assemelha mais ao que, sob o ditame da *intuitus mentis*, era tido como “juízo”. O mundo, tal como se encontra no presente, é produzido por Deus tão-somente mediante as leis da natureza, uma vez que “a nossa extensão não é uma essência, ela tem uma certa existência de direito, deve estar ancorada em cada instante: daí a criação continuada” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 209). Daí também que, pensando em um mundo “(...) que se caminha para a totalidade e corresponde a uma visão de Deus sobre as coisas” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 209), não seja contraditório pensar em sua “pré-ordenação”. Pelo que notamos, a partir desta “mudança de método”, não será o essencialismo que norteará a nossa compreensão da Natureza, o que nos leva a encontrar em Descartes, por um lado, uma concepção fundada em uma “ontologia do objeto”, retrospectiva e essencialista e, por outro lado, mas ao mesmo tempo, uma “ontologia do

⁹⁰ Disto talvez se segue, segundo Guérault, que o racionalismo de Descartes, embora rigoroso, não é absoluto, “não enquanto absoluto, ou seja, enquanto reduziria os elementos irracionais ao racional, os quais, então, não seriam mais que sua aparência, mas na medida em que ele determina inteiramente, pela razão, os elementos irracionais que se crê poder descobrir na obra de Deus (erro, sentimento) e no próprio Deus (incompreensibilidade)”. (GUÉROULT, 1968, v 2, p. 299).

existente”, projetiva e presa na obscuridade do mundo. Ora, não haveria nisto uma contradição? Como pensar uma natureza que se fundamenta na exterioridade e, ao mesmo tempo, uma natureza que traz uma extensão que, obscura e aberta, esquiva-se ao olhar do espírito?

Afastando-se de Guérault, Merleau-Ponty percebe nas considerações de Laporte um modo de tentar compreender estas questões. Por conseguinte, a presença de duas naturezas, em Descartes, que nos levaria, ao mesmo tempo, tanto a um mundo mecânico como a um mundo preordenado por Deus, pois, “(...) mais além de uma filosofia finalista e de uma filosofia do entendimento” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 209), na qual se engendraria uma contradição, revela-nos antes a apresentação de um pensamento que se encontra em função de categorias humanas, uma vez que o equívoco, na verdade, manifesta-se segundo a ordem do homem. No nível de Deus, tanto uma “ontologia retrospectiva” como uma “ontologia projetiva” seriam superadas por Descartes. O problema justamente surge, segundo Laporte, no momento em que o pensamento cartesiano busca a solução de seus impasses a partir da tradição judaico-cristã. Estaria, inclusive, em Tomás de Aquino a ideia de que, em Deus, finalidade e causalidade perdem a sua operabilidade. Neste retorno de Descartes ao pensamento monoteísta, a dificuldade se potencializa, principalmente, porque não se tem mais a ideia aristotélica de que a divindade seja apenas atributo de uma classe de seres. O que isto quer dizer? De acordo com a tradição judaico-cristã, Deus é verdadeiramente o Ser que, não pertencendo mais a uma classe de seres, exclui todo predicado tendo-se em vista a sua infinitude. Incompreensível por estar além de todo predicado, este conceito de Deus possui um excesso de positividade que, paradoxalmente, conduz-nos a um perigo de negação do próprio mundo, uma vez que, como salienta Gilson, “a partir do momento em que se diz que Deus é o Ser, é claro que, num certo sentido, só Deus existe” (GILSON, 1932, p. 48). É por isso que, impossibilitado de negar quer seja o ontologismo, quer seja o essencialismo, por exemplo, Tomás de Aquino encontra-se em um “vaivém” entre essências e existências, com o qual Descartes compartilha. É o que nos confirma Merleau-Ponty:

Para Descartes, Deus é *causa sui*, daí sua infinidade e daí o fato de que, em essência, ele é tudo aquilo que o mundo poderá ser. Mas há, não obstante, uma distinção entre dois planos de realização. Em face do mundo existente, é necessário um ato absolutamente novo, que não deva nada à substância de Deus; em face do mundo existente tudo está por recomeçar. Além disso, em Descartes, Deus só é apresentado como *causa sui* com reservas, sem o que se corre o risco de panteísmo. Descartes utiliza um subterfúgio. A esse propósito, só podemos exprimir-nos negativamente. Deus não pode ter causa exterior a si mesmo, donde se segue que é preciso admitir algo entre a *causa sui* e a causa exterior, mas não sabemos exatamente o quê (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 217).

Ora, é justamente nesta alternância existente entre um “essencialismo condicional” e um “existencialismo subordinado”, originada pela tradição judaico-cristã e herdada por Descartes, que se estabelece, no dizer de Blondel, tal como nos assinala Merleau-Ponty, uma espécie de “diplopia ontológica”, presente na contradição de um mundo criado por Deus, o único Ser, no qual “não há mais ser no plural, mas tampouco há ser no singular” (BLONDEL Apud MERLEAU-PONTY, 2000a, p 218). O impasse do cartesianismo estaria, deste modo, no fato de comungar desta ideia, daí a sua constante oscilação entre uma “ontologia do objeto” e uma “ontologia do existente”, fazendo da ideia de um Ser infinito e naturante o centro de sua filosofia. Mais do que isto, segundo Merleau-Ponty, seria esta uma ideia fundamental para o século XVII, pois, “sejam quais forem as diferenças, os cartesianos serão unânimes neste ponto” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 229). Quais as consequências disto? Por um lado, a Natureza decorreria das propriedades da *res infinita*, do Deus infinito, e, por outro, viria a ser inoperante a rejeição da teleologia, haja vista que, no final, o próprio homem seria uma finalidade. Por conseguinte, o objeto científico seria apenas um dos graus do ser e não o seu cânone, pois, na relação entre filosofia e ciência, seria esta compreensão do infinito e da natureza, apesar da tensão constante que se estabelecia entre interioridade e exterioridade, que garantiria a possibilidade de um acordo. Deste modo,

o Ser não está inteiramente vergado ou achatado sobre o plano do Ser exterior. Há também o ser do sujeito ou da alma, e o ser de suas ideias, e o das relações recíprocas entre elas, a relação interna de verdade; e este universo é tão vasto quanto o outro, ou melhor, engloba-o, visto que, por mais estreito que seja o vínculo dos fatos

exteriores, nenhum deles dá a razão última do outro – juntos participam de um “interior”, manifestado por suas ligações (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 228).

Por fim, pelo que pudemos notar, a partir da ideia de “infinito” ou “infinitamente infinito”, o Grande Racionalismo procurou estabelecer, especialmente em Descartes, ao menos em um certo Descartes, a sua ideia de verdade. Por meio dela, os sentidos teriam a sua confusão dissipada. Daí que esta noção tenha marcado uma época na qual, como dirá Merleau-Ponty, o “universo mental” não se achava dilacerado, pois encontrava uma unidade que permeava as suas investigações. Todavia, a ruptura com essa unidade não indica uma mera “decadência”, mas marca antes uma mudança do próprio olhar. É assim que o Pequeno Racionalismo, na passagem do simples ao complexo, não encontrará mais o suporte e a garantia que o Grande Racionalismo dava à ideia de infinito. Daí que, mediante o medo de um retorno à escolástica, o que encontramos é a negação de um saber que tem sua origem no interior da experiência, cuja medida teria por referência o ser do sujeito. A inspeção do mundo se dará radicalmente do exterior, o pensamento de sobrevôo se potencializa, passa a fazer uso de “procedimentos oblíquos”, se desloca, de uma vez por todas, para o experimento. No Pequeno Racionalismo, a tensão e a ambiguidade do século XVII se perde, pois nada mais há a nutrir e tentar superar os descompassos da interioridade e da exterioridade. É por isso que, de modo paradoxal, apesar de seus limites, o Grande Racionalismo acaba se tornando uma espécie de “intermediário obrigatório” para todo pensamento que deseja recusá-lo.

Negada a possibilidade de uma representação formal do infinito, o que nos resta é o cientificismo, ou seja, o mundo da extensão e a capacidade formal da consciência. É por isso que, de acordo com Merleau-Ponty, em meio aos restos arqueológicos do século XVII, no Pequeno Racionalismo, o que temos é radicalização do império da exterioridade, a experiência de um ser constituído *partes extra partes*, logo, achatado e vergado pela razão cientificista. Daí que o que irá mover a ciência clássica não será o *Cogito vertical*, mas a *intuitus mentis* que, operacionalizada, acaba

legitimando o que de mais equívoco poderíamos herdar do cartesianismo. Daí a ideia de que, no Pequeno Racionalismo e em seus desdobramentos, o que encontramos seja antes um pseudocartesianismo, aquele que faria da causalidade, ainda considerada um problema não resolvido para o próprio Descartes, uma consequência suficiente e necessária para todo saber cientificamente legitimado. O que isto significa? Como daria a repecursão do cartesianismo no pensamento científico emergente dos escombros do Grande Racionalismo? A seguir, no próximo capítulo, pensemos nestas questões.

CAPÍTULO III

O PSEUDOCARTESIANISMO E O REALISMO CIENTIFICISTA

O PARADOXO DO MENON

Celui qui voudra limiter la lumière spirituelle à l'actualité représentée se heurtera toujours au problème socratique : « De quelle manière t'y prendras-tu pour chercher ce dont tu ignores que tu ne connais pas, celle que tu te proposeras de chercher ? Et si tu la rencontres justement par hasard, comment sauras-tu que c'est bien elle, alors que tu ne la connais pas » (Ménon, 80, D) (LACHËZE-REY, 1950, p. 17-18).

3.1. Apresentação do problema: Descartes e o cientificismo

Na *Phénoménologie de la perception*, já encontrávamos, em uma crítica não só dirigida a Descartes, mas também ao intelectualismo de um modo geral, especialmente o de Brunshvicg – conforme veremos mais adiante –, a tentativa de elucidar a experiência que fazemos do mundo. A questão é muito simples: o filósofo encontra-se diante de sua escrivaninha e se pergunta pelo *Cogito*. Juntamente com suas indagações, encontra-se assediado pelo mundo. Ao mesmo tempo, vê-se enveredado por um mundo de coisas e um mundo de ideias e, de repente, o problema está posto. Acompanhemos o que ele nos diz:

Penso no *Cogito* cartesiano, quero terminar este trabalho, sinto em minha mão o frescor do papel, através da janela percebo as árvores da avenida. A cada momento, minha vida precipita-se em coisas transcendentais, ela se passa inteira no exterior. Ou o *Cogito* é esse pensamento que se formou a três séculos no espírito de Descartes, ou é o sentido dos textos que ele nos deixou, de qualquer maneira ele é um ser cultural para o qual meu pensamento antes se dirige do que o abarca, assim como meu corpo em um ambiente familiar se orienta e caminha entre os objetos sem que eu precise representá-los expressamente. Este livro inicial não é uma certa reunião de ideias, para mim ele constitui uma situação aberta da qual eu não saberia dar a fórmula complexa, e em que eu me debato cegamente até que, como que por milagre, os pensamentos e as palavras se organizem por si mesmos. Com mais razão ainda os seres sensíveis que me circundam, o papel sob minha mão, as árvores sob meus olhos, não me entregam seu segredo, minha consciência se esvai e se ignora neles (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 423).

Ora, haveria nestas linhas uma definição dedutiva do *Cogito*? Não haveria ali antes uma metamorfose do intelectualismo – quer seja o cartesiano, quer sejam as suas variantes – do que uma ruptura? Já teria Merleau-Ponty indicado, de antemão, a sua posição filosófica antes mesmo de apresentar o problema? Caso a resposta seja afirmativa, não correríamos o risco de sermos injustos com quem sempre procurou antes configurar as paisagens nas quais teriam espaço os embates de seus argumentos? Em contraposição, não bastaria então pensar que, em particular, as páginas precedentes deste livro já não seriam todas elas uma preparação para este momento especial da obra, daí a mudança de ritmo e a inserção imediata de suas ideias? Ora, olhando mais de perto, não há dúvida da densidade enigmática destas palavras, desta simples descrição, como tantas outras ao longo da *Phénoménologie de la perception*.

Embora já diversas vezes estudado e discutido por vários intérpretes, a pergunta pelo *Cogito* na obra de Merleau-Ponty – especialmente neste texto de 1945 –, não deixa de ser, nem por isso, menos fecunda. Poderíamos então considerar as disjunções impostas pelo filósofo como a apresentação de posturas que ele tratará de desconstruir tais como o sensualismo ou realismo empírico, o positivismo lógico da Escola de Viena e o idealismo transcendental, – seja qual for a sua confissão, e isto ao tratar do *Cogito* cartesiano? Frente aos impasses gerados por estas abordagens filosóficas – apenas insinuadas pelo filósofo –, a proposta seria, pois, o exercício da redução e, mediante isto, o resgate da experiência. Todavia, aqui percebemos a sutileza de Merleau-Ponty: trata-se apenas de uma descrição e, já em meio a este processo, encontramos indicações do caminho que será percorrido por sua crítica, inclusive, sua crítica ao realismo cientificista, o que nos faz encontrar um eco destas linhas também em *La Structure du comportement*:

A escrivaninha que vejo diante de mim e na qual escrevo, o cômodo em que estou e cujas paredes para além do campo sensível se fecham à minha volta, o jardim, a rua, a cidade, enfim, todo meu horizonte espacial, não me aparecem, se me ateno ao que diz a consciência imediata, como causa da percepção que tenho deles, os quais imprimiriam em mim sua marca ou produziriam uma imagem

deles mesmos por uma ação transitiva. Parece-me, antes, que minha percepção é como um feixe de luz que revela os objetos no lugar em que estão e que manifesta a presença deles, até então latente. Que eu mesmo perceba ou que considere outro sujeito perceptivo, parece-me que o olhar “pousa” nos objetos e os atinge à distância, como bem exprime o uso latino de *lumina* para designar o olhar (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 281-2).

É certo que, neste texto, o filósofo tem o ensejo de criticar o realismo a partir do perspectivismo da percepção. Mas no texto sobre o *Cogito*, além de Descartes, o alvo não era também realismo? Vejamos. Nos dois textos, ao menos, o que encontramos é o filósofo e seu meio, o filósofo diante do mundo e é, neste horizonte, que a pergunta que atravessa estes dois momentos parece se configurar: o que seriam estes entes que se encontram à sua volta e como se dá a sua relação com eles? É neste momento que, a nosso ver, vem à tona, especialmente na *Phénoménologie de la perception*, o mesmo problema que encontrávamos presente dentre as indagações dos antigos: “como buscar o que não se conhece, e caso encontremos, como saber se encontramos o que justamente não conhecíamos antes?”.⁹¹ A nosso ver, o “paradoxo de Menon”⁹² está no coração das indagações de Merleau-Ponty, e é justamente esta aporia que o filósofo – tal como acreditamos ter sido também, mesmo que por outras vias e com outras conclusões, o intento do Bergson do *Ensaio* – tentará elucidar,

⁹¹ καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκρατες, τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν; ποῖον γὰρ ὧν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις; ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῶ, πῶς εἴη ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ἤδησθα;

⁹² (80d) (Μένων) καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκρατες, τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν; ποῖον γὰρ ὧν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις; ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῶ, πῶς εἴη ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ἤδησθα; (80e) (Σωκράτης) μανθάνω οἷον βούλει λέγειν, ὦ Μένων. ὁρᾷς τοῦτον ὡς ἐριστικὸν λόγον κατάγεις, ὡς οὐκ ἄρα ἔστιν ζητεῖν ἀνθρώπῳ οὔτε ὃ οἶδε οὔτε ὃ μὴ οἶδε; οὔτε γὰρ ἂν ὃ γε οἶδεν ζητοῖ - οἶδεν γὰρ, καὶ οὐδὲν δεῖ τῶ γε τοιούτῳ ζητήσεως - οὔτε ὃ μὴ οἶδεν - οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὅτι ζητήσει. (Sócrates, *Menon* 80d-e) – Trad. MEN. – E de que maneira investigarás, Sócrates, aquilo que ignoras totalmente o que é? Qual das coisas que não sabes vais propor como objeto de tua investigação? Ou ainda no caso favorável de que o descubras, como vais saber que é precisamente o que tu não sabias?

SÓC. – Compreendo, Menon, o que queres dizer. Dás-te conta do argumento polêmico que nos traz, a saber, que não é possível para o homem investigar nem o que sabe nem o que não sabe? Não seria, pois, capaz de investigar o que sabe, visto que o sabe, – e nenhuma necessidade tem um homem assim de investigação –, nem o que não sabe, visto que nem sequer sabe o que é que vai investigar (PLATÃO, 2001).

uma vez que, como dirá Lachièze-Rey, citado por Merleau-Ponty, “aquele que deseja limitar a luz espiritual à atualidade representada sempre se encontrará com o problema socrático” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 429). Se isto é verdade, contudo, o que explicaria, no texto de 1945, um retorno ao que, na tradição, serve de fundamento aos intelectualismos, em outros termos, por que o retorno ao *Cogito* cartesiano?⁹³

No que diz respeito a esta questão, pelo que vimos anteriormente, uma das grandes dificuldades do cartesianismo estava justamente no fato de que, no final das contas, o “universo de consciência” que o *Cogito* revela limita-se, apenas, a um “universo de pensamento”. Daí também uma espécie de intelectualismo, ou mesmo, de criticismo presente em Descartes. Por conseguinte, é certo que, se procurássemos, no próprio criticismo, ao menos tal como ele se esboçava em Brunschvicg, uma tentativa de solução ao “paradoxo do Menon”, isto se daria a partir da distinção entre “uma forma geral da consciência que não pode ser derivada de nenhum acontecimento corporal e psíquico” e “conteúdos empíricos cuja existência atual poderia se ligar a certos acontecimentos exteriores ou a certas particularidades de nossa constituição psicofísica” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 309-10). Os limites de tal tentativa, para Merleau-Ponty, estariam na desconsideração do que viria a ser, para o sujeito, tanto a experiência de sua passividade, como a sua “consciência sensível”, presente no hiato entre a Estética e a Analítica, como a matéria em sua condição de componente cognoscitivo, assim como também a perda da fenomenalidade do próprio fenômeno, o que converteria a percepção tão-somente em uma “variedade de intelecção” na qual lhe ficaria de positivo apenas o juízo. Frente aos problemas levantados pelas relações entre a forma e a matéria, o

⁹³ Para o leitor apressado, de imediato, há uma contradição grave em Merleau-Ponty ao tomar a noção cartesiana de razão como ponto de partida de seu projeto filosófico, assim como, em suas primeiras obras, parecera partidário da noção clássica de Natureza. Parece haver quase que uma relação mal resolvida entre o filósofo e o cartesianismo, para não dizer, apesar de suas críticas, com o próprio Descartes. Se os conceitos dos quais se serve encontram-se corrompidos, não estaria a sua filosofia ameaçada, a qualquer momento, por algum abalo sísmico? Onde estaria a razão desse impasse? Encontramos algumas possibilidades quando discutirmos o que o filósofo entendera como “impensado” de Descartes, a sensibilidade, o corpo-sujeito, o corpo próprio.

dado e o sensível, a solução proposta pelo criticismo seria, pois, “uma teoria intelectualista” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 310-11). Por conseguinte,

O problema das relações entre a alma e o corpo se colocaria apenas no nível de um pensamento confuso que se atém aos produtos da consciência em vez de ver neles a atividade intelectual que os faz ser. Recolocada no contexto intelectual que lhe confere um sentido, a “consciência sensível” se suprime como problema. O corpo reencontraria a extensão da qual sofre a ação e da qual é apenas uma parte; a percepção reencontra o juízo que a baseia. Toda forma de consciência pressupõe sua forma acabada – a dialética do sujeito epistemológico e do objeto científico (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 311).

É neste sentido que, ao contrário da tradição cartesiana, ao contrário de uma “consciência intelectual” que faz com que o fato da visão e o seu “conjunto de conhecimentos existenciais” lhe sejam exterior, o que Merleau-Ponty propõe é uma percepção que seja uma experiência incipiente, ou seja, a consideração de uma “consciência sensível” e a explicitação de uma “consciência naturada” que vive mergulhada em um comércio com o mundo, nascendo juntamente com ele. Daí a conclusão do filósofo:

A intelecção que o *Cogito* havia encontrado no coração da percepção não esgota seu conteúdo; na medida em que a percepção se abre para um “outro”, na medida em que é a experiência de uma existência, ela provém de uma noção primitiva que “só pode se entendida por ela mesma” de uma ordem da “vida” na qual as distinções do entendimento são pura e simplesmente anuladas. Assim Descartes não procurou integrar o conhecimento da verdade e a prova da realidade, a intelecção e a sensação. Não é na alma, é em Deus que elas unem-se uma à outra. Mas depois dele essa integração devia aparecer como a solução dos problemas postos pelo realismo filosófico. Ela permitiria, com efeito, renunciar à ação do corpo ou das coisas sobre o espírito, defini-los como os objetos de uma consciência e superar a alternativa do realismo e do ceticismo associando, segundo os termos de Kant, um idealismo transcendental e um realismo empírico (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 305-6).

No entanto, se o cartesianismo apresenta problemas, o que justificaria a centralidade que o filósofo dá ao *Cogito*? Conforme vimos, Descartes identificara, em seu enfrentamento do problema da similitude, o que constituía a questão das “espécies intencionais” ao aproximar-se da

problematicidade da explicação causal em sua aplicação ao processo perceptivo. Apesar disto, como irá acentuar *La Structure du comportement*, ele ainda permaneceria preso a esta mitologia explicativa ao tentar superar esta questão por meio de uma espécie de ocasionalismo, ou seja, a ideia de que “as impressões cerebrais são apenas as *causas ocasionais* da percepção” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 296, o grifo é nosso), haja vista que ainda permanece a necessidade de uma correspondência existente entre “certas impressões cerebrais” e “certas percepções” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 296). Daí a permanência da causalidade como fundamento da representação⁹⁴, fazendo com que haja apenas, no final das contas, uma “substituição das causas exemplares pelas causas ocasionais”. Neste ponto, porém, encontramos, mais uma vez, a *démarche* merleau-pontiana em não se contentar com uma compreensão historicista de Descartes, mas procurar também, no movimento que mantinha vivo o seu pensamento, a experiência da ambiguidade. É por esta razão que, para Merleau-Ponty, em Descartes, encontraríamos, pois, uma negação dessa atitude e, ao mesmo tempo, a possibilidade de um fundamento capaz de propiciar o seu engendramento, ou seja, tal como acontecerá nas ciências do Pequeno Racionalismo, a necessidade de encontrar, no corpo, as condições determinantes e adequadas da percepção. No caso de Descartes, em meio à ambiguidade de

⁹⁴ De certo modo, podemos encontrar aqui uma aproximação com o *Holzwege*. Conforme Heidegger, a ideia de uma “imagem do mundo” traz em si o que é próprio do mundo clássico não por fazer do mundo um decalque, uma simples pintura, mas por torná-lo um sistema, logo, uma “imagem do mundo, compreendida essencialmente, não quer, por isso, dizer uma imagem que se faz do mundo, mas o mundo concebido como imagem” (HEIDEGGER, 1998, p. 112)”. Só é possível ao ente ser, ou seja, existir, na medida em que se dispõe diante do sujeito cognoscente. É o próprio ser de todo ente que é determinado, procurado e encontrado no estar-representado [*Vorgestelltheit*] (HEIDEGGER, 1998, p. 113). A ruptura com os simulacros indica, nesta perspectiva, o engendramento de um primado da representação. Embora se nega a existência de imagens ou duplos reais transportados materialmente ao cérebro, o que se sucede é a constituição do próprio mundo como imagem. Há um mesmo processo pelo que, simultaneamente, o homem se faz sujeito [*sub-jectum*] e o mundo, objeto [*ob-jectum*]. Em outros termos, embora a representação não seja um processo mimético, em contrapartida, ela se torna um mecanismo pelo qual se traz para diante de si “o que-está-perante enquanto algo contraposto”, fazendo com que ele seja remetido ao que representa. Logo, percebemos neste processo, a saber, a conquista do mundo como imagem, “o processo fundamental da modernidade”, no qual “o homem combate pela posição na qual pode ser aquele ente que dá a medida e estende a bitola a todo o ente” (HEIDEGGER, 1998, p. 117).

seu pensamento, compreendemos a razão de sua incursão à glândula pineal que, na ciência clássica, seria substituída por uma “zona de associação”.

Deste modo, é possível encontrar, no próprio cartesianismo, o que seria uma possível superação dos impasses nos quais ele mesmo se colocara, uma vez que, mesmo que tenha possibilitado o realismo cientificista segundo o qual a visão só se faz possível por intermédio do cérebro, ainda na tentativa de romper com as “pequenas imagens que volteiam pelo ar”, Descartes chegara à conclusão de que, ao contrário do que se pensava, não é o olho que vê, mas a alma (DESCARTES, 1824a, p. 64). O que isto significa? Dirá Merleau-Ponty, “é a alma que vê e não o cérebro, é pelo mundo percebido e suas estruturas próprias que podemos explicar o valor espacial atribuído em cada caso particular a um ponto do campo visual” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 298). É assim que, conforme o filósofo, “no que diz respeito à percepção, a originalidade radical do cartesianismo consiste em se colocar no próprio interior dessa percepção, em não analisar a visão e o tato como funções de nosso corpo, mas ‘apenas o pensamento de ver e de tocar’” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 301). Conforme veremos a seguir, de certa forma, esta ideia estaria presente na psicologia da *Gestalt*, fazendo com que Descartes houvesse, de certo modo, já entrevisto a noção moderna de consciência, servindo também de inspiração ao que irá possibilitar a superação kantiana do ceticismo e do realismo. Nisto estaria talvez, além do que já explicitamos ao tratar da imagem, uma das justificativas do retorno de Merleau-Ponty ao *Cogito*, pensando ainda haver nele, apesar de suas dificuldades, uma espécie de ambiguidade que, por sua vez, seria dissipada e silenciada no radicalismo do realismo cientificista, e isso no intuito de revisar a noção clássica de representação mediante os impasses que procuramos ilustrar com a questão socrática. Mas como ficaria, em contrapartida, o embate com o realismo? Como o realismo se posicionaria frente às questões levantadas por Merleau-Ponty em sua descrição do *Cogito*? Para o realismo, *grosso modo*, trata-se de seres efetivamente transcendentais e dotados de uma existência em si. Teria o realismo conseguido, então, resolver o problema? Ora, o retorno ao *Cogito* nos deixa clara a insatisfação de Merleau-Ponty com esta postura, daí a

nossa pergunta: se lhe é certo, contudo, como indicamos anteriormente, certos infortúnios do intelectualismo, então, por que não uma incursão ao realismo?

Antes de tudo, o realismo não se dá conta do que constitui, de fato, a questão que tenta enfrentar, nem se apercebe de que o que está em jogo em suas formulações e encontra-se nelas não resolvido. Deste modo, também não encontraríamos nele a superação da aporia socrática. Quais as razões? Ora, se, por um lado, partimos do pressuposto de que o realismo traga consigo a solução do paradoxo levantado e, por outro lado, se o que está no fundamento deste último é a afirmação de que as coisas são transcendentais, isto implica também que não as possuímos nem as percorremos, pois não sabemos o que elas são e afirmamos apenas a sua “existência nua” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 423). Para Merleau-Ponty, o realismo seria, na verdade, compartilhando de seus mesmos prejuízos, a outra face do intelectualismo, ou melhor, estaríamos diante, por um lado, de intelectualismo racionalista e, de outro, de um intelectualismo realista ou cientificista, tratando-se sempre, no final, de um intelectualismo. Sendo assim, “que sentido haveria em afirmar a existência de não se sabe o que?” (*Ibidem*, p. 494). O embaraço do realismo teria suas raízes, por conseguinte, no reducionismo da “luz natural” à “atualidade representada”, atitude esta que, conforme Lachièze-Rey, não poderia acarretar outra consequência que os impasses gerados pela aporia socrática. Não seriam estes impasses que o filósofo tentou nos apontar cuidadosamente nas duras páginas de *La Structure du comportement* ao tratar dos problemas gerados pelo realismo das ciências? Neste caso, qual seria o parentesco deste realismo com o pensamento cartesiano?

Para Merleau-Ponty, tanto na *Dioptrique* como no *Traité des passions*, Descartes partiria de um “mundo já pronto”, apenas em seguida seriam inseridos o corpo e a alma, havendo nisso um claro abandono da existência de “coisas extramentais” tais como foram inseridas pelo realismo, logo, a presença de um direcionamento para uma descrição da experiência humana a partir de uma explicação do que lhe é inerente e não do que lhe é exterior, ou melhor, nesta perspectiva, não haveria uma exterioridade a ditar

suas relações. Por conseguinte, a percepção não seria um “efeito” da Natureza, mas passaria a ser compreendida a partir de sua estrutura interna, a partir dos “[...] motivos que asseguram à consciência ingênua que ela tem acesso a ‘coisas’ e que lhe permitem apreender num pedaço de cera um ser sólido, para além das aparências transitórias” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 302). A partir disto, Merleau-Ponty acentua as diferenças entre a “dúvida cética” e a “dúvida metódica”. Enquanto a primeira torna-se um estado de incerteza insolúvel por centrar-se na existência de coisas extramentais, a segunda, por encontrar em si mesma aquilo que faz cessar esta mesma dúvida, “[...] revela ao pensamento o domínio indubitável das significações” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 302). A questão não está se a árvore que vejo existe ou não, mas qual é o sentido desta operação, dado que é certa minha existência, ou seja, é a operação de meu pensamento que faz com que eu seja capaz de vê-la. Logo,

Desse ponto de vista, a percepção não podia mais aparecer como o efeito em nós da ação de uma coisa exterior, nem o corpo como o intermediário dessa ação causal; a coisa exterior e o corpo, definidos pelo “pensamento” da coisa e pelo “pensamento” do corpo – pelo significado coisa e pelo significado corpo –, tornavam-se indubitáveis tais como se apresentam para nós numa experiência lúcida, ao mesmo tempo que perdiam os poderes ocultos que o realismo filosófico lhes confere (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 303).

Em contrapartida, é abandonando o recurso a construções meramente teóricas ou a simples epifenômenos que o próprio fenômeno da corporeidade é suscetível de ser compreendido, quer dizer, que a experiência de uma totalidade, acima de tudo, significativa torna-se manifesta. Mas não é este o procedimento da ciência clássica. Pelo contrário, tantos cientistas quanto psicólogos “[...] consideram a percepção e seus objetos próprios como ‘fenômenos psíquicos’ ou ‘interiores’, funções de certas variáveis fisiológicas e psíquicas” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 297). Deste modo, deparamo-nos novamente com o realismo, uma vez que “se entendemos por natureza um conjunto de acontecimentos ligados por leis, a percepção seria uma parte da natureza, o mundo percebido, uma função do mundo real das qualidades

primeiras” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 297). Seguindo este critério, entendemos a conclusão de Merleau-Ponty: “a partir do momento em que admitimos, como quer o realismo, que a alma ‘só vê imediatamente por intermédio do cérebro’, mesmo que esta mediação não seja uma ação transitiva, ela obriga a procurar no corpo um equivalente fisiológico do percebido” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 297). O corpo entendido como mera extensão, coisa entre as coisas: não estaria nas consequências deste princípio algumas das referências nas quais a psicologia clássica iria erguer o arcabouço teórico de sua análise do corpo e do comportamento? Mas a questão não é tão simples. Como esta afirmação poderia ser verdadeira se pensamos estar Descartes justamente na antípoda do realismo?

A nosso ver, aqui encontramos o elo que une *La Structure du Comportement* e *L’Œil et l’esprit*, a começar pelo título deste último. Para Merleau-Ponty, sobretudo, está em jogo os desdobramentos que essa relação irá adquirir no intelectualismo da ciência clássica e em nossa concepção de homem. Pensar as relações entre o olho e o espírito, significa pensar as relações entre alma e cérebro, entre pensamento e cérebro – certamente, não é gratuita a semelhança com o título e as questões discutidas em uma das referências de *La Structure du Comportement*, *Le Cerveau et la pensée*, de H. Piéron –, entre filosofia e ciência. É assim que ele notará a proximidade entre esta concepção cartesiana de alma e os trabalhos dos gestaltistas, assim como, por não seguir as consequências deste argumento, a ciência clássica irá se afastar do que seria a intuição originária do cartesianismo e se perderá nas encruzilhadas, especialmente na fisiologia clássica e suas zonas de associação, de um pseudocartesianismo. Aqui, certamente, somos levados reconhecer que, em *L’Œil et l’Esprit*, além dos horizontes de uma discussão acerca da arte, deparamo-nos com o projeto de uma “nova ontologia”, aquela mesma que ambicionava romper com o que se considerava ser os limites da metafísica clássica. Logo, não é sem sentido que vários trechos de *L’œil et l’esprit* já se encontravam nos cursos de Merleau-Ponty sobre a ontologia cartesiana.

Daí a importância de reconhecer que a presença da pintura, neste texto, manifesta-se por haver ali a proposta de uma ontologia oposta à

metafísica cartesiana. Mais do que um simples elogio à arte, ou o esboço de um tratado de estética, o que encontramos é a recusa de uma metafísica que se fundamenta no divórcio entre o olho, a visão dos olhos, nossa corporeidade, e o espírito, a *intuitus mentis*, valendo o mesmo, a nosso ver, para a visão cientificista tanto em sua oposição de cérebro e pensamento, como também na redução da relação existente entre eles às leis da causalidade. É assim que encontramos, nos últimos trabalhos de Merleau-Ponty, a retomada de algumas das questões que animaram *La Structure du comportement*, porém, neste horizonte, vinculada a uma “fé perceptiva” e, na nervura do imaginário, a uma “fenomenologia da ausência”:

Pois é certo que vejo minha mesa, que minha visão termina nela, que ela fixa e detém meu olhar com sua densidade insuperável, como também é certo que eu, sentado diante de minha mesa, ao pensar na ponte da Concórdia, não estou mais em meus pensamentos, mas na ponte da Concórdia; e que, finalmente, no horizonte de todas estas visões está o próprio mundo que habito, o mundo natural e o mundo histórico, com todos os vestígios humanos de que é feito [...]. O que nos importa é precisamente saber o sentido do ser do mundo; a esse propósito nada devemos pressupor, nem a ideia ingênua do ser em si, nem a ideia correlata de um ser de representação, de um ser para a consciência, de um ser para o homem: todas essas são noções que devemos repensar a respeito de nossa experiência do mundo, ao mesmo tempo que pensamos o ser do mundo (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 17, 18).

Pensando nestas palavras, notamos, portanto, também em *L'œil et l'esprit*, a crítica merleau-pontiana à psicofisiologia que, como nos acentuava Lebrun, nascia também com a *Dioptrique*. No entanto, mesmo que Lebrun tenha visto, no cego do século XVIII, o nascimento da psicologia, a compreensão do humano desligada da ótica, pensamos que, seguindo as trilhas de Merleau-Ponty, a ciência do Pequeno Racionalismo ainda permanecia tributária dos horizontes abertos pelo cego cartesiano. Daí que uma crítica inspirada em uma “ontologia da pintura”, na encarnação do olhar, a nosso ver, também implique uma crítica ao primado das relações causais explicitadas pela ciência clássica. Cabe-nos, todavia, precisar o que, na leitura do filósofo, faz parte do pensamento cartesiano e aquilo que pertence ao “pseudocartesianismo” dos cientistas ou, antes, as dubiedades que permeiam o próprio cartesianismo, propiciando à ciência clássica retirar

dele o que melhor lhe convinha. Tentemos entender, primeiramente, o que seria este “pseudocartesianismo” que serve de inspiração para o realismo das ciências. O “pseudocartesianismo” dos cientistas, para Merleau-Ponty, tem, por fundamento, o modo como é encarada uma espécie de “ocasionalismo” presente em algumas páginas da *Dioptrique*. O problema discutido por Descartes parece ser o mesmo que acompanha as *Réponses aux Cinquièmes Objections* ou o seu *Traité de l’homme*, além do conhecido recurso à “glândula pineal” também presente no *Traité des passions de l’âme*. Trata-se, pois, conforme já indicamos, da pergunta pelo modo mediante o qual os objetos, na consciência, podem ser considerados realidades, ou seja, o que se procura são os argumentos que nos possibilitam falar da existência de uma correspondência entre as ideias que se encontram no sujeito e as coisas que estão fora dele. Em outros termos, se a percepção é o resultado da ação de uma coisa sobre o corpo e, conseqüentemente, do corpo sobre a alma – dada a compreensão do homem como um composto de corpo e alma (DESCARTES, 1996m, p. 139 – IIa. Obj.) –, resta saber como “[...] um duplo ou uma imitação do real é suscitado no corpo, depois no pensamento” (MERLEAU-PONTY, *A Estrutura do comportamento*, p. 294), já que “é inicialmente o sensível, o próprio percebido que instalamos nas funções de coisa extramental [...]” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 294).

A nosso ver, é ali inclusive, neste pseudocartesianismo dos cientistas que se efetiva e se encarna a diplopia cartesiana que elucidamos ao tratar da natureza. Daí a ideia de uma separação existente entre o “*quale*” e o sensível, a ideia de um “*quale*” capaz de trazer consigo, ao mesmo tempo, uma pura impressão e sua função correspondente. Logo, “conhecer é, pois, sempre apreender um dado em certa função, sob certo aspecto, ‘enquanto’ ele me significa alguma estrutura” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 306). Deste modo, é justamente por não ter radicalizado a crítica cartesiana às “espécies intencionais”, aos εἶδωλα, que encontramos na ciência clássica os caminhos pelos quais, na verdade, ele acabara se tornando, mediante uma vivência empírica, um desdobramento do que há de equívoco na compreensão do

Cogito, entendido agora tão-somente como fundamento de uma “consciência intelectual”, logo, novamente, possibilitando o que viria a ser o “operacionalismo das ciências” e seu esquecimento do mundo-da-vida. Consequentemente, na encruzilhada que configura Descartes, a ciência clássica se perde nos labirintos abertos pela noção cartesiana de causalidade e suas “causas ocasionais”, encontrando o seu assento na necessidade de se “[...] colocar no cérebro alguma representação fisiológica do objeto percebido” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 297), sendo tal necessidade “[...] inerente à atitude realista em geral” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 297). Por conseguinte, nesta incursão, que sentido irá adquirir o realismo?

Se há uma tese central que permeia as diversas modalidades de realismo, como já salientamos, será provavelmente a crença de que existam objetos reais independentes de nossa consciência. O mundo existe em si e por si mesmo sem o nosso consentimento, quer pensemos nele ou não, quer o percebamos ou não. Assim sendo, mesmo quando, em um realismo ingênuo, não distingo os conteúdos de minha consciência e o objeto percebido, ou estabeleça, partindo da diferença, uma correspondência entre eles em um realismo naturalista, mesmo quando separo, em um realismo crítico, percepção e representação, tomando o cuidado para não confundir as determinações quantitativas do mundo verdadeiro com as subjetivas qualidades que dele apreendemos mediante os nossos sentidos, uma certeza permanece: há um mundo que me é absolutamente exterior. No entanto, se pensamos nas contribuições das ciências clássicas, o realismo crítico cada vez se distanciará, mesmo mantendo os mesmos fundamentos, do realismo ingênuo, e quem nos adverte isto será o próprio psicólogo: “há séculos várias ciências, em particular a Física e a Biologia, começaram a solapar a confiança singela dos seres humanos no sentido de considerar este mundo como a *realidade*” (KÖHLER, 1968, p. 10). O mundo deixa de ser aquilo que vejo quando abro os meus olhos, assim, se estou em uma sala escura e um foco luminoso atrai o meu olhar, não será uma luz real que vejo, mas uma “luz fenomênica”, aquela que só existe em mim, pois a “luz real” não passaria de um “movimento vibratório” (MERLEAU-PONTY, 2006, cap. I). O que nos fez a ciência? Continua o psicólogo, “[...] a ciência teve de construir

um mundo objetivo e independente, de coisas físicas, espaço físico, tempo físico e movimento físico, e de afirmar que tal mundo não aparece, de modo algum, na experiência direta” (KÖHLER, 1968, p. 11). Quais as razões? É que nem tudo o que percebemos pertence à coisa percebida, logo, há elementos que devem ser postos na conta do sujeito. Como se daria esta distinção entre o que cabe ao sujeito e o que cabe ao objeto percebido? Vejamos.

3.2. A psicologia clássica: o objetivismo cientificista

Retomando uma tradição galileana,⁹⁵ na experiência do mundo, e seguindo a separação intelectualista entre o “*quale*” e a “coisa sensível”, é possível fazer uma distinção entre aquilo que é absoluto e matematicamente imutável e aquilo que é relativo por estar condicionado por uma flutuante subjetividade presa à mediação dos sentidos, ou seja, entre qualidades primárias e secundárias. Assim, “os elementos confusos e inconfiáveis na figuração sensorial da natureza são, de algum modo, efeitos dos próprios sentidos” (BURTT, 1991, p. 67), pois, “é porque o quadro mental resultante passou pelos sentidos que ele possui todas essas características confusas e enganosas” (BURTT, 1991, p. 67). Por conseguinte (KÖHLER, 1968, Cap. I), enquanto as qualidades secundárias não passam de meros efeitos dos nossos sentidos, as primárias seriam as que, na Natureza, são de fato reais e quantificáveis.⁹⁶ Esta dualidade da experiência, cujas raízes – caso

⁹⁵ Lembremo-nos do que nos diz o próprio Galileu: “(...) não acredito que os corpos externos, para provocar em nós esses gostos, esses cheiros e esses sons, requeiram mais que o tamanho, a figura, o número e o movimento vagaroso ou rápido; e julgo que, se os ouvidos, a língua e as narinas fossem suprimidas, a figura, os números e os movimentos certamente permaneceriam, mas não os odores, nem os gostos, nem os sons, os quais, sem o animal vivo, não creio que constituam mais que nomes, assim como as cegas não são nada mais que um nome se a axila ou a membrana nasal fossem suprimidas” (GALILEU, 1942, vol. IV, p. 333).

⁹⁶ Como nos adverte o Koyré, “só assim é que as limitações do empirismo aristotélico puderam ser superadas e que o verdadeiro método *experimental* pôde ser elaborado. Um método no qual a teoria matemática determina a própria estrutura da pesquisa experimental, ou, para retomar os próprios termos de Galileu, um método que utiliza a linguagem matemática (geométrica) para formular suas indagações à natureza e para interpretar as respostas que ela dá. Um método que, substituindo o mundo do mais ou

tivéssemos um interesse etiológico – encontraríamos já no pensamento grego (Demócrito e Platão), constituirá o realismo das ciências clássicas cujos experimentos, ao mesmo tempo, servirão de base para o próprio realismo. O fundamento do que, desde então, será considerado real, especialmente para as nascentes ciências preocupadas em serem verdadeiramente ciências – e, como tais, dotadas de um saber rigoroso –, não será outro que aqueles tomados de empréstimo da física clássica e de sua cientificidade, ou melhor, do que constitui filosoficamente os princípios de uma “física matemática” (HEIDEGGER, 1998). Se acompanhamos atentamente as reflexões de *La Structure du comportement*, não teriam sido a Fisiologia e Psicologia clássicas quem melhor aprenderam esta lição? Caso se duvide do filósofo, basta ouvir, mais uma vez, a confissão do próprio psicólogo:

De fato, se os cientistas verificaram ser o mundo simples impermeável ao seu método, que melhor esperança de êxito podemos acalentar como psicólogos? E, uma vez que já foi executada pelos físicos a extraordinária façanha de passar do mundo da experiência direta, mas confusa, para um mundo de clara e rude realidade, pareceria aconselhável para o psicólogo tirar partido desse grande acontecimento na história da ciência e tratar de estudar a Psicologia, partindo da mesma base mais sólida (KÖHLER, 1968, p. 10).

Do mesmo modo, como nos acentua Kofka, “a moderna psicologia científica foi iniciada pela quantificação” (KOFKA, 1980, p. 25), e as razões já sabemos: não é apenas o método, mas também o próprio conceito de realidade que é importado da física clássica. A psicologia inspirava-se nos procedimentos da química e da física, fazendo o seu ofício pousar no isolamento de elementos e na descoberta tanto de suas leis quanto de suas combinações. A psicologia do século XIX, para dizermos com Guillaume, por conseguinte, “[...] tinha tomado por tarefa a *análise* dos fatos de consciência ou das condutas” (GUILLAUME, 1979, p. 1). Por sua vez, a fisiologia, cumprindo bem o seu papel, projetava no córtex cerebral as mesmas relações causais que marcam o mundo físico, fazendo do substrato

menos conhecido empiricamente pelo Universo racional da precisão, adota a mensuração como princípio experimental e fundamental” (KOYRÉ, 1991, p. 74).

fisiológico de nossa relação com o mundo um “depósito de vestígios cerebrais”, um “centro de imagens” ou de “percepções” tal como expressa o famoso exemplo da central telefônica. Nesta perspectiva, o organismo é considerado a partir de um pretenso substrato mecânico que norteia as relações orgânicas com o meio, ele é o objeto que serve de cenário para uma “experiência sensorial particular” que tem sua origem em “acontecimentos físicos”. Em meio a este processo, o corpo é o único objeto que nos é imediato. Neste jogo, ora o corpo é compreendido como uma coisa, dentre outras, ora é compreendido como um encadeamento fenomênico regido por princípios de causalidade, assim “só temos conhecimento do organismo, como de todas as outras coisas físicas, através de um processo de inferência ou construção” (KÖHLER, 1968, p. 11). Como salienta Köhler, “meu organismo reage ante a influência de outros objetos físicos, mediante processos que mantêm o mundo sensorial em torno de mim. Outros processos no organismo fazem surgir a coisa sensorial que chamo de meu corpo” (KÖHLER, 1968, p. 11). O corpo é uma realidade em si, uma mera *sub-stância* e, ao mesmo tempo, frente ao entendimento, uma *ob-stância*. Considerando o corpo como uma mera circunstância do mundo, a ciência clássica não somente não se deu conta de sua dignidade ontológica, como deixou escapar também o próprio fenômeno corporal e suas consequências metafísicas. É por considerar o corpo uma simples extensão, que a psicologia clássica se crê poder *de iure* classificar os comportamentos em superiores e inferiores, e poder constituir, via a fisiologia clássica, o comportamento reflexo como a entidade atômica a partir da qual seria possível entender inclusive os comportamentos ditos superiores. Perde-se, pois, a potencialidade de se entender a relação autêntica que se estabelece na experiência perceptiva entre o corpo e seu objeto, haja vista que uma conduta, um movimento vital, não se explica mediante a superposição de reflexos elementares ou de uma força vital.

Deste modo, a psicologia clássica iria cair nas armadilhas do pensamento cartesiano, assim como as ciências do Pequeno Racionalismo, no justo momento em que, tentando romper com a abstração filosófica, pensava tê-la superado. É contra isto que a ciência moderna se levanta, e o

faz tendo por referência o que, de certa forma, já nos assinalava Merleau-Ponty, apesar de entrevistado por Descartes, não fora radicalizado: é a alma que vê, e não o olho. O que isto significa? A compreensão de que a visão não é simplesmente uma operação fisiológica, mas estruturada, ao passo que, em Descartes, a negação da visão dos olhos se dava no intuito de legitimar uma visão do espírito. O curioso é que, deste modo, esta ruptura da ciência moderna se torna possível justamente no momento em que o pseudocartesianismo dos cientistas – logo, uma questão cartesiana – perde a sua cidadania em prol da estrutura, da experiência de uma percepção que não desconsidera o seu fundo, que é, na verdade, a percepção de uma figura sobre um fundo. É assim que, “o interesse da Teoria da Forma”, diz Paul Guillaume, “será o de estabelecer uma união inteligível entre os termos estímulo-resposta, distantes entre si, e mostrar como a constelação objetiva dos estímulos condiciona a organização perceptiva e como esta se reflete na organização da reação” (GUILLAUME, 1979, p. 2).

Nestas considerações, vemos aparecer as duas características fundamentais sob as quais se nos apresenta a noção de forma no horizonte da psicologia contemporânea: a totalidade e a organização. A noção de forma, tal como aborda Köhler e Koffka, apresenta as mesmas características que já Wertheimer anunciara na hora de defini-la como “o conjunto cuja conduta não se determina pela conduta de seus elementos individuais, mas pela natureza interna do conjunto” (WERTHEIMER, 1938, p. 13)⁹⁷. O caráter de organização inerente à “forma” é fundamental na tentativa de encontrar uma solução ao problema do comportamento explicado sob os auspícios da fisiologia clássica⁹⁸. A adoção da noção de

⁹⁷ “But there is a third kind of aggregate which has been but cursorily investigated. These are the aggregates in which a manifold is not compounded from adjacently situated pieces but rather such that a term at its place in that aggregate is determined by the whole-laws of the aggregate itself.”

⁹⁸ A compreensão e a explicitação do comportamento como totalidade e organização se tornara inclusive a tarefa que Kurt Goldstein, autor muito caro a Merleau-Ponty, assumira em suas pesquisas. A metodologia goldsteiniana, ao evidenciar o caráter dogmático e infundado do programa behaviorista, intenta a desconstrução de uma psicologia atomista que não entenda a natureza humana senão como um soma de fragmentos. Como nos diz Goldstein: “Se um estudioso da natureza humana embasa seus estudos sobre resultados de uma ciência determinada, conta apenas com um ponto de partida; nunca terá de alcançar

forma para a teoria do comportamento adquire uma importância radical, ela possibilita acentuar o dinamismo interno e a orientação para a ação que lhe é inerente. Em contrapartida, a referência à *Gestalt*, no estudo do sistema nervoso, terá dado um passo além daquele da atitude geométrica, atitude própria da psicologia clássica. Superando no organismo um reducionismo a relações causais, torna-se possível o estabelecimento da noção de “ordem” como categoria descritiva e, portanto, capaz de uma compreensão integral do comportamento. A razão disso é que, na forma, cada momento se encontrará determinado pelo conjunto dos outros e seu valor respectivo depende de um estado de equilíbrio total cuja fórmula é um caráter que lhe é intrínseco (MERLEAU-PONTY, 1942, p. 101; 2006, p. 97). Todavia, embora aponte caminhos para uma superação dos entraves outorgados pela análise atomista de Pavlov, a Psicologia da Forma apresentava, para Merleau-Ponty, alguns problemas que também precisam ser revistos. O fato de que a forma possa ser definida como um processo de “figura-fundo” não nos permite, caso sejamos consequentes à superação filosófica que nos traz, integrá-la ao mundo fenomênico. Para Merleau-Ponty, é preciso levar até as últimas consequências a noção de forma apontada pelos trabalhos da *Gestalt*. O que isto significa?

A teoria da *Gestalt* tem por objetivo, acima de tudo, superar as antinomias clássicas que foram produzidas pela psicologia ao fazer uso da noção de causalidade. Caso se queira de fato, assim como é o interesse de Merleau-Ponty, estabelecer uma relação entre consciência e natureza, especialmente nos primeiros trabalhos, é preciso superar tanto a distinção, feita pela psicologia clássica, dos campos “exterior”, “interior” e “mental”, quanto a redução deles aos ditames da causalidade física. Como integrá-los?

uma resposta correta para seus problemas a partir do material de um só campo da ciência... se o organismo fosse uma soma de partes às quais fossem possíveis de estudar em separado, não teria nenhuma dificuldade em combinar o conhecimento sobre as partes para constituir a ciência sobre a totalidade. Mas todas as tentativas feitas para compreender o organismo como um todo, diretamente a partir desses fenômenos, tiveram muito pouco êxito. É lícito concluir que essas tentativas não foram frutuosas porque o organismo não é uma soma de partes” (GOLDSTEIN, 1961, p. 18). Essa atitude metodológica de Goldstein não passara despercebida nas pesquisas de Merleau-Ponty. Várias são as referências que o filósofo lhe faz, especialmente, nos primeiros trabalhos.

Nesse sentido, a Psicologia da Forma apresenta a possibilidade de que a noção de forma seja aplicável aos três campos, integrando-os como três tipos de estruturas e, assim, apontando uma superação das antinomias do materialismo *versus* espiritualismo, materialismo *versus* vitalismo. Por conseguinte, “matéria”, “vida” e “espírito” participariam de uma maneira desigual na natureza da forma, chegando a inserir diferentes graus de integração e, ao mesmo tempo, uma hierarquia na qual a individualidade se realizava frente ao todo. Como Merleau-Ponty se posicionara diante disto? Para ele, encontra-se aí justamente o fracasso da Psicologia da Forma, ou seja, ao dirigir-se a um caminho que não aquele prometido por seus primeiros passos. O problema está em que ela não se pergunta pelo ser que pode ter a forma, e erra ao colocá-la no número dos acontecimentos da natureza. Por fim, seu fracasso está por não pensar segundo a forma (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 147). Será preciso, conforme Merleau-Ponty, encontrar uma filosofia da forma. Logo não se pode considerar o que frequentemente se chama “matéria”, “vida”, “espírito” como classes de ser, mas como “ordens de significação” da mesma estrutura (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 147). Entendemos melhor esta postura do filósofo se nos fizermos as seguintes questões: Há um objetivismo da estrutura, ou seja, ela é uma realidade independente? Caso seja uma coisa, seria dada e verificável pela lei da causalidade?

Efetivamente, a estrutura não é nem uma ideia, nem um objeto de pensamento, pois carece da determinação precisa para sê-lo. É mister assinalar que o termo estrutura é um simples indicativo da organização interna e da orientação para o exterior do objeto concreto, não sendo independente deste objeto, assim como não é, por exemplo, a sua cor. A estrutura está, pois, longe de ser um elemento accidental do objeto, assim como também uma substância. Logo é compreensível a afirmação de que “a matéria é pregnante de uma forma”, na qual estrutura e organização expressam tão só o que fora realizado, tanto na forma quanto na matéria, pela pregnância. A estrutura, pois, não é um εἶδος [*eidos*], mas a expressão de uma ordem imanente aos objetos. Só a título de “ordem”, a estrutura é

objeto de uma consciência, mas de uma “consciência perceptiva” e não constituinte que o capta por intermédio da unidade harmônica de seus elementos, assim como captamos uma melodia.

Ora, se por um lado, a forma não é uma instância *a priori*, mas contemporânea ao objeto, ela também não é algo a existir “em si” na Natureza, especialmente quando nos referimos à física. Ao falar de formas em física, postula-se, pelo contrário, a existência de uma ordem e organização natural na qual as noções de estrutura e de lei se integram como momentos dialéticos. Se é certo que o objeto da física, pois, é a ordem dos fenômenos ou a organização da natureza ao invés da postulação de uma $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ [*physis*]” que fosse o “lugar” das estruturas, é certo também que esta “certa transcendência” da forma, não se constituindo como um elemento do mundo, é o “limite” para o qual tende o conhecimento físico (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 152), aquele mesmo que faz aparecer a forma como um objeto da percepção (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 155). Desde o momento em que a forma deixa de ser compreendida como um ser da natureza e se apresenta como unidade de significação, põe em primeiro plano esta originalidade que comportam as formas vitais frente os sistemas físicos. Efetivamente, esta originalidade se molda no fato de que as estruturas orgânicas são aquelas nas quais “o equilíbrio não se obtém em relação a condições presentes e reais, mas em relação a condições só virtuais que o sistema mesmo traz à existência, enquanto que o equilíbrio obtido na forma física é em relação a condições exteriores dadas” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 157).

Em seus últimos trabalhos, no entanto, mais do que a “estrutura” ou a ideia de um “consciência perceptiva”, tida em *La Structure du Comportement* como fundante em relação à consciência representativa por se originar no mundo percebido, mais do que a ideia de que a consciência perceptiva seja solidária com o corpo-próprio ou vivido, na tentativa de minimizar o papel constituinte da consciência e outorgar à relação “corpo sensível” e “mundo sensível” o poder de doar sentido que Husserl atribuía à

consciência transcendental, tal como fora esboçado na *Phénoménologie de la perception*, será a noção de “carne” e seu “quiasma”, como pudemos notar ao tratar da representação, que receberá a atenção de Merleau-Ponty. Assim, neste capítulo, pensando no pensamento cartesiano, pudemos fazer um itinerário que nos colocou no intervalo de *La structure du comportement* e de *Le Visible et l’Invisible*. No próximo tópico, faremos um percurso semelhante, e retomaremos este mesmo itinerário, ao tratar da pergunta pelo homem. Antes, porém, cabe-nos nos indagar sobre o modo a partir do qual, no horizonte de uma “crise”, Merleau-Ponty irá compreender a tarefa da filosofia, assim como pudemos notar na elaboração do conceito de “carne” e na maneira como o filósofo se aproximara de Descartes, no fundo, buscando sempre elucidar a experiência de um “impensado”. É assim que, conforme veremos, o filósofo irá utilizar este termo heideggeriano em sintonia com a sua concepção de linguagem e expressão, segundo a ideia de que, na linguagem, o que encontramos é sempre a experiência de um desequilíbrio, uma superação do *significante* pelo *significado*. Deste modo, segundo o filósofo, o sentido surgirá sempre do excesso do significado em relação ao significante, havendo sempre uma espécie de *devoir* na vivência da linguagem. Daí este modo de traçar, a partir de Descartes, o que poderia vir a ser uma certa etiologia da crise, pois, jamais conseguiremos esgotar o sentido de uma obra filosófica, ela sempre será indecifrável, cabendo-nos o exercício de sempre retomá-la em busca de um novo sentido, pelo simples fato de que “[...] o irrefletido ao qual nos voltamos não é o que antecede a filosofia ou que antecede a reflexão; é o irrefletido compreendido e conquistado pela reflexão” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 53).

3.3. A tradição intelectualista e seus cenários

A princípio, é inegável que a Crise possua um caráter negativo, conforme vimos no primeiro capítulo, no horizonte de uma crítica husserliana a um naturalismo das ciências (HUSSERL, 1993). O próprio Merleau-Ponty chega a falar de um “estado de não-filosofia”; confessa, inclusive, que “a crise nunca foi tão radical” (MERLEAU-PONTY, 1996, p.19),

chegando à afirmação extrema de que “em todo caso, na França hoje, filosoficamente, não sabemos o que pensamos” (MERLEAU-PONTY, 1996, p.165). Mas o diagnóstico não é novo, lembra-nos a abertura de *La Structure du comportement*, quando se tentava traçar um retrato do cenário filosófico e científico de sua época, e a constatação não podia ser outra: “assim acham-se justapostas entre os contemporâneos, na França, uma filosofia que faz de toda natureza uma unidade objetiva constituída face à consciência, e ciências que tratam o organismo e a consciência como duas ordens de realidade, e, em sua relação recíproca, como ‘efeitos’ e como ‘causas” (MERLEAU-PONTY, 1942, p. 2). É muito esclarecedora a indagação que o filósofo faz logo a seguir: “uma volta pura e simples ao criticismo será a solução? E uma vez feita a crítica da análise real e do pensamento causal, não há aí nada de fundado no naturalismo da ciência, nada que, ‘compreendido’ e transposto, deva encontrar lugar em uma filosofia transcendental?” (MERLEAU-PONTY, 1942, p. 2). Se este estado de crise e de ruínas explicitam uma espécie de “doença da razão”, e se, conforme Kant, “a crítica da razão pura é um profilático contra uma doença da razão que tem o seu germe em nossa natureza” (KANT, 2005, p. 209 – Reflexão 5073, de 1776-78, Ak 18:79) e, sendo assim, “é o oposto da inclinação que nos aprisiona a nossa terra natal (nostalgia): a aspiração de deixar o nosso círculo e nos relacionarmos com outros mundos” (KANT, 2005, p. 209 – Reflexão 5073, de 1776-78, Ak 18:79), qual seria a recusa de um “retorno ao criticismo”?

Uma redução pura e simples ao “criticismo”, para Merleau-Ponty, não resolveria aquela redução pura e simples, operada pelo cientificismo, a um universo de entidades mensuráveis e calculáveis. Do mesmo modo, a defesa de uma “filosofia pura”, aquela que entenderia a atividade do espírito como a única capaz de nos dar as coisas tais como são em si mesmas não seria menos problemática. Pelo contrário, em Merleau-Ponty, como salienta Slatman, “a filosofia não deveria se separar da experiência, mas acompanhá-la” (SLATMAN, 2001, p.14), daí que, na ruptura com uma “tradição intelectualista”, o “retorno às coisas mesmas” realizado pelo filósofo se fundamenta “[...] em termos de uma transformação

da transcendentalidade pura em uma transcendentalidade impura ou ‘contaminada’” (SLATMAN, 2001, p. 12)⁹⁹. Se o intento de resolução desses impasses a partir de uma “transcendentalidade impura” já está presente nos primeiros trabalhos de Merleau-Ponty, cada vez mais se faz manifesto nos últimos, o que nos pode levar a compreender a elucidação da Crise, entendida na condição de uma “tensão crítica” dessas questões, como basilar na gênese de seus projetos. Para isto, basta ouvir o próprio filósofo ao propor-se, conforme podemos ver em seus projetos de curso, um movimento semelhante àquele realizado pela *Krisis* (HUSSERL, 1954), pensando elaborar assim a primeira parte de *Le Visible et l’Invisible* (MERLEAU-PONTY, 1964a): “toda primeira parte deve ser concebida de maneira muito direta, atual, como a *Krisis* de Husserl: mostrar nossa não-filosofia, depois buscar a sua origem em uma *Selbstbesinnung* histórica e em uma *Selbstbesinnung* sobre nossa cultura que é ciência: buscaremos nelas os *Winkes*” (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 237). Mas o que há na *Krisis* de Husserl que tanto encanta Merleau-Ponty? Haveria ali, conforme procuramos indicar anteriormente, a confirmação que o filósofo buscava para a sua suspeita de que, no que diz respeito às ciências, o problema radica-se no fato de que ali encontramos mais “metafísica do que se desejaria explicitar”? (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 25), não seria a ruptura com o kantismo a partir da convicção de que, como nos ensina a *Krisis*, “o caminho que conduz à filosofia transcendental parte de uma questão-em-retorno (*Rückfrage*)” na qual se poderia pensar os conceitos de *Lebenswelt*, de *Zusammenleben*, de *Leiblichkeit*, assim como a distinção, conforme veremos no próximo tópico, entre *Leib* e *Körper*? (HUSSERL, 1954, p. 123) Não seria a abertura de uma “questão retroativa” (*Rückfrage*) na qual seria possível um retorno filosófico ao mundo da percepção nos movimentos de uma genealogia do objetivismo cientificista?

Antes de tudo, a nosso ver, vale salientar que, quando se trata do criticismo, antes de ser uma recusa direta de Kant, o que se nega é a

⁹⁹ “Notre analyse ici est conduite par la conviction que toute la philosophie de Merleau-Ponty cherche à déterminer une voie pour retourner aux choses mêmes mais, contrairement à la conception de Husserl, cette philosophie n’aboutit pas ni à une philosophie transcendental pure ni à une philosophie éidétique” (SLATMAN, 2001, p. 12).

versão apresentada por Brunschvicg, aquela mesma que, de forma elogiosa, Politzer apresentava como “[...] talvez a mais bela tentativa de síntese e de crítica integrais que a interpretação de Kant veio a conhecer” (POLITZER, 1978, p. 11), uma vez que:

O kantismo surge como o evangelho da consciência moderna, como expressão da chegada do reino da civilização verdadeiramente moderna, como a afirmação da autonomia, da soberania teórica e prática da consciência, única fonte de normas, como a primeira expressão consciente e enérgica deste fato essencialmente moderno: a repartição dos valores da *lei* e dos valores da *fé* (POLITZER, 1978, p. 11).

Talvez nesta recusa esteja a confirmação daquele paradoxo que o próprio Politzer sente estar presente entre os leitores de Kant, o paradoxo segundo o qual não compreenderá bem o pensamento kantiano quem propriamente não tenha se exercitado em um método racional, o método racional empregado pelo próprio Kant. Logo, a incompreensão estaria na incapacidade de percorrer o caminho que o próprio pensamento kantiano teria trilhado, daí o descrédito frente ao kantismo. Para Politzer, Brunschvicg teria tido o sucesso em “formular a teoria crítica em sua pureza e em sua generalidade” ao reconhecer a descoberta de um “poder constituinte”, “[...] de uma capacidade de invenção intelectual, de criação científica que... brota da consciência, segundo a ordem humana, e não da razão segundo a ordem divina...” (POLITZER, 1978, p. 12). É o que dirá o próprio Brunschvicg ao entender o “poder constituinte” da consciência como

uma noção de alcance capital, a de que o conhecimento científico é algo original, consistente por si só, que não se poderia compreender tomando como referência um modelo exterior ou anterior, um dado imediato da percepção ou a intuição de uma realidade transcendente; que por consequência a inteligência humana, em relação contínua e indefinida com o que atrai e o que repugna na experiência, deve ser constitutiva de uma realidade positiva (BRUNSCHVICG Apud POLITZER, 1978, p. 56) [Neste sentido, salientará também Politzer ao citar Brunschvicg, como Fênix, das cinzas do sistema caduco levanta-se] “a verdade do método transcendental que, sobre a ideia crítica, permite-nos fundar *Prolegômenos*, não mais em um sentido único exclusivo, para a metafísica kantiana da natureza, mas seguindo uma interpretação muito mais ampla e mais rica, para a ciência dos matemáticos e físicos da atualidade” (BRUNSCHVICG Apud POLITZER, 1978, p. 12).

Ora, se o idealismo crítico pintado por Brunschvicg é tudo isto que nos diz Politzer, por que a Fênix do “método transcendental” não despertará encanto algum em Merleau-Ponty? A razão talvez não esteja no mérito pelo qual se procurava “julgar Kant segundo aquilo que fez pela humanização ou pela autonomia espiritual da consciência” (POLITZER, 1978, p. 13), mas justamente na ideia de “humanização” ou de possibilidade de uma “autonomia espiritual”, assim como a necessidade de uma escolha radical que se deveria fazer entre o *homo credulus*, preso aos valores da fé, e o *homo sapiens*, liberto pelos valores da lei. É neste sentido que não podemos desconsiderar uma rápida nota de *La Structure du comportement* na qual o filósofo parece querer se justificar ao usar o termo “criticismo” e negá-lo: “Pensamos aqui em uma filosofia como a de L. Brunschvicg e não na filosofia kantiana que, em particular na *Crítica do juízo* [*Kritik der Urteilskraft*], contém indicações essenciais no tocante aos problemas que estão aqui em discussão” (MERLEAU-PONTY, 1942, p. 223). O que está em questão, pois, é uma filosofia de “inspiração criticista”, a mesma que já o incomodava em seu *Projet de travail sur la nature de la perception*, de 1933:

Uma doutrina de inspiração criticista trata a percepção como uma operação intelectual pela qual os dados inextensos (as “sensações”) são postos em relação e explicados, de tal sorte que acabam por constituir um universo objetivo. A percepção assim considerada é uma ciência incompleta, é uma operação mediata (MERLEAU-PONTY apud SAINT-AUBERT, 2005).

Quanto a Brunschvicg, não vale lembrar que Kant entrara em cena, na França, no momento em que, decepcionados tanto com o materialismo e o racionalismo, quanto com o cientificismo, muitos ali se lamentavam por terem se esquecido do *Absoluto*? Não estaria nisto o desconforto da “geração existencialista” em ter tido uma formação que não ousava ultrapassar as leituras de Kant? (DE BEAUVOIR, 1972) Ora, não é sem sentido que Merleau-Ponty afirme que, juntamente com Bergson¹⁰⁰,

¹⁰⁰ Vale salientar que, para Merleau-Ponty, a filosofia bergsoniana conduzia a outros caminhos, embora o pensamento de Bergson não fosse tão conhecido por volta de 1930. Nos

Brunschvicg ocupa um papel central na formação de sua geração. Qual a razão? Conforme Merleau-Ponty, era o fato de ser um “pensador extraordinariamente cultivado”, um intelectual não preso apenas ao discurso filosófico, mas capaz de dialogar com a ciência ou com a literatura, era isto, pois, o que tanto seduzia em seu ensino. Nisto, poder-se-ia dizer, encontrava-se o seu “valor pessoal extraordinário”. No entanto, Brunschvicg era um idealista. A filosofia que ensinava era sempre a de um retorno para si, a de uma reflexão na qual o fundamento encontrava-se, sobretudo, na atividade criadora do “espírito”, uma vez que “o universo da experiência imediata contém, não mais do que é requerido pela ciência, mas menos, pois é um mundo superficial e mutilado, é, como diz Espinosa, o mundo das consequências sem premissas” (BRUNSCHVICG, 1922, § 35, p. 70). Assim, o motivo pelo qual se aproximava da ciência ou da literatura acabava por comprometer o seu pensamento, pois se centrava sempre na necessidade de se descobrir como todos participam do “uno”, como as ações do homem se apresentam como uma atividade criadora do espírito, uma vez que o “uno” indicava justamente o espírito, a razão universal que estava presente em todos. Como acentua Merleau-Ponty, neste pensamento, “não há o seu espírito e o meu e o dos outros homens. Não, há um valor de pensamento ao qual participamos todos e a filosofia começava e terminava, em suma, com o

principais centros acadêmicos franceses, embebidos pelo racionalismo, havia inclusive uma certa hostilidade ao bergsonismo. Mas, nem por isso, sua filosofia deixaria de adquirir notoriedade. Apresentando-se como uma opção em relação ao cartesianismo ou ao kantismo, não representando absolutamente um idealismo, Bergson optou em não começar pelo *cogito*, mas pelo que denominou de “dados imediatos da consciência”: “quer dizer que eu me apreendo a mim mesmo, para começar, a título de primeira verdade em filosofia, sim, mas eu me apreendo não como puro pensamento, eu me apreendo como duração, como tempo. Ora, a análise a qual Bergson se dedicou em *Matière et Mémoire*, por exemplo, mostra que se nós consideramos o tempo, é preciso considerar, no tempo em particular, a dimensão do presente. E esta dimensão do presente em Bergson desenvolve a consideração do corpo e a consideração do mundo exterior. Ele definiu o presente como aquele sobre o qual nós agimos, e agimos evidentemente por nosso corpo. De modo que você vê, de imediato, que esta duração sobre a qual Bergson chama a atenção, a princípio, implicava uma relação ao nosso corpo e uma relação de algum modo inteiramente carnal com o mundo através do corpo” (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 252-3). Para Merleau-Ponty, Henri Bergson estabelece algumas das bases que viriam a constituir, futuramente, o existencialismo francês. Porém, como não chegara a ser lido suficientemente como deveria naquele período, o meio acadêmico não percebera que o que chegava de novo na França já havia sido, de certo modo, entrevisto.

retorno a esse princípio único de todos os nossos pensamentos” (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 251). Há nestas palavras um acordo inegável com as seguintes palavras da *Phénoménologie de perception*:

Enquanto eu sou consciência, ou seja, enquanto alguma coisa tem sentido para mim, eu não estou nem aqui nem ali, não sou nem Pedro nem Paulo, não me distingo em nada de uma “outra” consciência, visto que todos nós somos presenças imediatas no mundo e dado que esse mundo é por definição único, sendo o sistema das verdades. Um idealismo transcendental consequente despoja o mundo de sua opacidade e de sua transcendência. O mundo é isso mesmo que nós nos representamos, não como homens ou como sujeitos empíricos, mas enquanto somos todos uma única luz e participamos do Uno sem dividi-lo. A análise reflexiva ignora o problema do outro como o problema do mundo porque faz aparecer em mim, com o primeiro lampejo da consciência, o poder de ir a uma verdade universal de direito, e porque o outro, sendo também sem ecceidade, sem lugar e sem corpo, o Alter e o Ego são um só no mundo verdadeiro, elo de espíritos (MERLEAU-PONTY, 1945, p. VI).

Para Merleau-Ponty, a filosofia de Brunschvicg torna-se a expressão das diversas nuances do racionalismo e do idealismo que sua “fenomenologia da percepção” passará a criticar e denominar como “intelectualismos”¹⁰¹, levando-se em conta a observação de Saint-Aubert de que, na obra *Les étapes de la philosophie mathématique*, Brunschvicg teria batizado a sua própria doutrina como um “intelectualismo” (SAINT-AUBERT, 2005, p. 61). A crítica ao intelectualismo e às doutrinas de “inspiração criticista” que não consideram a percepção senão uma “operação intelectual” torna-se, inclusive, um modo indireto de afrontamento desta filosofia que se fundamentava em uma definição estreita de razão, em uma “filosofia magra” na qual se efetivava uma redução de toda “metafísica” a uma “teoria do conhecimento” (SAINT-AUBERT, 2005, p. 64). O que Merleau-Ponty não podia aceitar, como nos lembra Saint-Aubert, era justamente o que se constituiria como aquilo que seu projeto filosófico assumiria o compromisso de desconstruir: “a concepção do espírito como uma espécie de ‘projeter’ cuja atividade se resume por completo em ‘construir’” (SAINT-AUBERT, 2005, p. 64). Em contrapartida, o que procurará Merleau-Ponty, ao negar uma

¹⁰¹ Em outros termos, a crítica a Brunschvicg indica, sobretudo, uma desaprovação do criticismo, um distanciamento de Kant. Nos cursos sobre a Natureza esta questão retorna...

“representação estática do universo percebido” tal como é fornecido pela ciência pautada pelo intelectualismo, será a iniciativa de “[...] projetar sobre o processo inconsciente da percepção a luz que fornece a análise clara e distinta do desenvolvimento da ciência” (MERLEAU-PONTY apud SAINT-AUBERT, 2005, p. 66).

O intelectualismo, ou como dirá *La Structure du Comportement*, uma “filosofia de inspiração criticista”, assumindo as consequências do cartesianismo, seguiria em outra direção. Não haveria no conhecimento esse “*co-noscere*” [co-nascer] que é vivido pelo olhar, uma vez que, para tal, seria necessário que fosse transformado o modo como a própria filosofia lida consigo mesma e com o que constitui o foco de sua interrogação, ou melhor, o modo como irá encarar o que seria uma “experiência da verdade”.

3.4. As “ruínas do pensamento” e o “conflito dos pontos de vista”: a crise na compreensão do humano

Wir leben in einer Ruinenlandschaft verfallener Ideale (FINK, 1974, p. 212)¹⁰².

Ruína é, ruína deve ficar. É que as ruínas sempre foram mais eloquentes do que a obra remendada (SARAMAGO)¹⁰³.

Dans le monde, l'homme est entré sans bruit (DE CHARDIN, 1956).

3.4.1. O conflito dos pontos-de-vista na compreensão do homem: a compreensão do intervalo do saber científico e do saber filosófico

Ao falar em um de seus cursos sobre uma crise da racionalidade que se estabelece nas “relações entre os homens” (MERLEAU-PONTY, 1996,

¹⁰² A nosso ver, esta frase constantemente lembrada por Merleau-Ponty [*Nous vivons dans des ruines de pensées*] refere-se ao seguinte trecho: “Wir leben in einer Ruinenlandschaft verfallener Ideale; lange Abendschatten des Zweifels, des Mißtrauens, des Skepsis und der Müdigkeit dunkeln über dem ‘Abendland’. Vielleicht war der Mensch noch nie sich so fragwürdig, obwohl noch kein Zeitalter den riesigen Wissensstoff besaß wie das unsrige; in zahllosen speziellen Wissenschaften haben wir den Menschen ausgeforscht, in Soziologie, Ethnologie, vergleichender Kulturkunde; eine raffinierte Psychologie hat die Masken abgenommen, mit denen das Menschenleben sich verlarnte, hat die geheimen Hintergründe und Abgründe der Seele ausgeleuchtet. Aber wissen denn damit, wer wir sind, was unser Ziel Bestimmung ist?” (FINK, 1989, p. 212).

¹⁰³ SARAMAGO, J. *Viagem a Portugal, Lisboa*: Editorial Caminho, 1984

p. 40), para Merleau-Ponty, a questão certamente se trata antes de se perguntar pela “compossibilidade dos homens”, pela “possibilidade de uma sociedade orgânica”. Embora se trate de um conceito leibniziano, a compossibilidade é pensada, neste curso, a partir de Marx. Neste capítulo, contudo, o nosso objetivo central não será o de tratar sobre o que levará o filósofo a negar a filosofia “social clássica” a partir de uma reflexão da história, mas refletir, pensando em uma frase de Teilhard de Chardin que detivera a atenção de Merleau-Ponty nos cursos sobre *La Nature*, o modo como o homem se torna uma questão filosófica, tendo-se em vista que, no mundo, “o homem entrou sem ruído” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 334). É certo que, no contexto em que surgira, a preocupação do filósofo era de investigar as possibilidades do conceito de evolução. No entanto, encontramos nessa frase uma imagem que nos apresenta o modo mediante o qual emergira, no cenário contemporâneo, uma reflexão acerca do homem, da noção de subjetividade e, por conseguinte, da noção fenomenológica de corpo-sujeito. Não é sem sentido que, em seu estudo acerca do problema antropológico em Merleau-Ponty, Bimbenet começara justamente com esta frase (BIMBENET, *Nature et humanite: Le probleme anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*, p. 9). Nesta perspectiva, cabe-nos aqui nos perguntar tanto pelo sentido que adquire, em Merleau-Ponty, a indagação acerca daquele que, sem ruído, adentrara o cenário do Mundo Moderno, como também pelo caminho que é aberto por esta reflexão, pelas sendas de pensamento que nos são agora permitidas percorrer¹⁰⁴.

Em contrapartida, a nossa intenção não será a de elucidar a presença, em Merleau-Ponty, da proposta e defesa de uma antropologia. Permanecendo no horizonte filosófico, o que esperamos explicitar é o modo pelo qual, a partir de uma crítica à metafísica clássica e seus desdobramentos em uma visão cientificista de mundo – conforme vimos nos

¹⁰⁴ Ora, desde Foucault, sabe-se que a pergunta acerca do homem tivera um de seus primeiros clarões em Kant. Para alguns, o problema antropológico, poderíamos dizer, não é novo na história da filosofia. Já poderíamos encontrá-lo nos antigos. A este respeito, é suficiente fazer referência às Comédias de Terêncio e a importância que tiveram as suas peças, em especial o *Heautontimoroumenos*, na gênese do humanismo renascentista. Contudo, a possibilidade de tal etiologia não constitui, no momento, o nosso interesse.

rebentos do que seria o Pequeno Racionalismo –, Merleau-Ponty nos aponta caminhos de compreensão das relações do homem consigo mesmo e com o mundo, de tal modo que não nos deixe escapar, na aproximação daquilo que é o foco de nossa pesquisa, este mesmo foco, o próprio fenômeno humano. Trata-se, pois, de uma descrição, mas de uma descrição que, nem por isso, limita-se a se dar unicamente nos contornos da tradição filosófica. Neste sentido, compreendemos a razão pela qual Merleau-Ponty não hesita em tornar parte de suas investigações aquilo que, de autêntico, a ciência pode nos ensinar, aquilo que, independente de sua *ἐπιστήμη* [*epistémē*], dá mostras de ser mais condizente com a compreensão de nossas experiências. Qual a razão? No ponto de partida do filósofo, não cabe a concisa separação entre fatos e ideias ou essências. O fato se dá impregnado por sua essência, esta não se encontra oculta, vedada pelo denso véu do sensível, no próprio sensível manifesta-se o inteligível, logo, a matéria já é grávida, já traz em si a sua forma.

Ora, seguindo a proposta deste trabalho, vale salientar que estas perspectivas emergem na tentativa de lidar com as questões que acompanham o sentimento de crise que procuramos elucidar nos capítulos anteriores, em meio a uma experiência de *non-sens*, mediante o enfrentamento dos domínios da técnica, da perda do próprio homem assombrado pelas investidas do cientificismo. Vários são os contemporâneos de Merleau-Ponty que falam constantemente que, apesar de suas conquistas, o homem perdera a si mesmo, perdera o sentido de sua existência; que apesar de seus avanços nos desvendamentos dos enigmas do universo, perdera a chave que lhe possibilita decifrar o maior e mais importante dos enigmas: o de si mesmo.¹⁰⁵ E tal constatação torna-se quase unânime, nomeadamente o fato de ser tal situação a consequência de um projeto frustrado de humanidade, o qual encontra o seu solo, o seu

¹⁰⁵ É o que parece nos dizer Koyré: “É nisto que consiste a tragédia do espírito moderno que ‘resolveu o enigma do Universo’, mas tão-somente para substituí-lo por um outro: ‘o enigma de si mesmo’” (KOYRÉ, 1968, p. 42-3.). Contemporâneo de Merleau-Ponty, colega de Bachelard na Sorbonne, lembremo-nos do sentido dessa frase de Koyré em sua leitura de Husserl.

fundamento (*Grund*) nas desventuras da metafísica, este “deus” do ocidente que, – conforme a leitura heideggeriana de Nietzsche –, revelava estar perdendo as suas forças, ensaiava seus últimos suspiros. Daí a sensação de não se saber o que se pensa, a vivência de uma época determinada por ruínas, ruínas de pensamentos. Conforme procuraremos mostrar, é neste contexto que surge a pergunta pelo homem, ou melhor, tal pergunta torna-se filosoficamente suscetível de ser engendrada acompanhada de todas as suas consequências filosóficas.

Pensando nestas questões, o nosso intuito, neste capítulo, é mostrar como elas repercutem, seguindo as pegadas husserlianas que nascem e se articulam nos horizontes de uma “crise”, em nosso modo de compreender o que é próprio do homem, elucidando o modo pelo qual o filósofo irá enfrentar a ideia de uma “crise da Razão” presente na compreensão do homem, em outros termos, procurando mostrar como esta tarefa se harmoniza com o breve itinerário etiológico da noção de crise, tal como já procuramos mostrar. Caminharemos, pois, – tendo em vista o itinerário e *background* que justificam nossas escolhas –, no intuito de refletir como, de uma “crise do espírito”, passando por uma “crise da Razão”, vislumbrando essa vivência nas relações com a Natureza, deparamo-nos, neste capítulo, em Merleau-Ponty, com uma espécie de ressignificação da ideia de crise, a saber, com uma crise ou mal-estar da Razão que se origina no conflito existente entre as visões ou os pontos de vista antinômicos que se tem acerca do homem, dito de outro modo, com uma crise do olhar na compreensão do homem.

Quando pensamos no mundo clássico, será a noção de sujeito que melhor expressa os seus fundamentos. Isto explica talvez por que esta questão acabara por ocupar tanto a atenção do pensamento moderno, mesmo que, diferentemente de outras épocas, a sua intenção fosse desconstruí-lo ou, quiçá, reduzi-lo a cinzas sob a égide quer seja da estrutura, dos determinismos sociais ou biológicos, quer seja inclusive do *Dasein* ou do inconsciente. É assim que, em outros termos, o *Cogito* cartesiano se tornou uma das páginas mais visitadas pela filosofia do século

XX, e esta *démarche*, tal como tentamos explicitar no segundo capítulo, não fora diferente com Merleau-Ponty. Conforme o filósofo, a maior dificuldade seria, pois, encontrar uma concepção de homem que não fosse cúmplice de um simples humanismo naturalista, ainda embaraçado com as categorias clássicas, e isto dado o ensejo de promover um retorno coerente a uma experiência concreta e autêntica do mundo. Neste sentido, a fenomenologia apontara para o filósofo um método eficaz que pudesse viabilizar seu projeto de encontrar uma compreensão do humano aquém do cientificismo e do racionalismo, aquém, portanto, da noção clássica de sujeito. É assim que encontramos os diversos movimentos e nuances das primeiras obras do filósofo, o seu enamoramento com o pensamento moderno, especialmente a ciência e a arte, a sua desaprovação da ciência clássica, a sua rejeição do realismo e do intelectualismo que norteavam as reflexões da tradição filosófica. A subjetividade se torna uma questão revisitada, em um primeiro momento, na tentativa de reformulação do *Cogito* cartesiano que nos levasse à elucidação de um *Cogito* tácito, de um “sujeito encarnado”. Dirá Merleau-Ponty, em uma entrevista dada em maio de 1946: “A *Phénoménologie de la perception* tenta responder a uma questão que eu me coloquei dez anos antes e que, eu acredito, todos os filósofos de minha geração se colocaram: como sair do idealismo sem cair novamente na ingenuidade do realismo?” (MERLEAU-PONTY, 1997b, p. 66). Para Merleau-Ponty, a filosofia precisava se voltar para um mundo vivido e concreto que a cumplicidade não declarada de antinomias como a do realismo e do idealismo, por exemplo, colocara às margens do pensamento. Um retorno à existência, neste contexto, significava uma possibilidade de superação, uma vez que, transpostas para o homem, “contradições fundamentais” como as do “ser” e do “nada”, do “sujeito” e do “objeto”, entre outras, alcançavam uma possibilidade de síntese a partir de sua própria antítese.

A pergunta pela “existência”, a reação contra o idealismo a partir de temas como o da “encarnação”, do “mundo sensível” e da “história” não representavam, para a geração de Merleau-Ponty, apenas um dos itens de um manual filosófico, um conjunto de temas a mais para ser discutido em aporias intermináveis ou no engessamento de um método preestabelecido,

mas, acima de tudo, o arcabouço de um novo modo de filosofar, daí, como mostramos, a sua resistência a modelos de leitura filosófica como os de Guérault. Este novo “olhar” nascia da experiência da ambiguidade e dos equívocos presentes em um árduo e sofrido confronto da vida com o pensamento, sendo o contrário também verdadeiro. O palco da história não se permitia ser contemplado como um espelho das especulações filosóficas tal como se esperava. As noções idealistas de “natureza humana” não conseguiam expressar os paradoxos vividos nas relações pessoais, na política, na história. A experiência da guerra, em contrapartida, corroboraria este desejo, desnudaria e tornaria ilegítima uma filosofia que se colocava apenas em busca daquilo que seja capaz de revelar, em tudo e em todos, o “uno”, o “espírito”. É o que expressa Merleau-Ponty em *La guerre a eu lieu*:

Convidavam-nos a colocar em dúvida a história já feita, a reencontrar o momento em que a Guerra de Tróia poderia ainda não acontecer e no qual a liberdade, num só gesto, esfacelaria as fatalidades externas. Essa filosofia otimista, que reduziu a sociedade humana a uma soma de consciências sempre prontas para a paz e para a felicidade, era a filosofia de uma nação dificilmente vitoriosa, uma compensação imaginária, recordações de 1914. Sabíamos dos campos de concentração, que os judeus eram perseguidos, mas essas certezas pertenciam ao campo do pensamento. Não vivíamos em presença da alternativa de sofrê-las ou enfrentá-las (...). Ao mesmo tempo em que o objeto de horror, o anti-semitismo nos aparecia como mistério e, formados pela filosofia que nos formara, todo dia, durante quatro anos, perguntávamos: como o anti-semitismo é possível? Havia um único meio de evadir-se da questão: podia-se negar que o anti-semitismo fosse verdadeiramente vivido por alguém. (MERLEAU-PONTY, 1966, p. 246; 251).

Frente a esta confissão, uma conclusão possível é a de que a *Weltanschauung* de uma intelectualidade francesa, confessadamente pautada pelo idealismo, não conseguia dialogar com os fatos suscitados por uma guerra, não conseguia compreender, por exemplo, a resistência nem orientar um posicionamento colaboracionista ou não-colaboracionista. Faltava um retorno ao “concreto” que servisse de auxílio às tentativas de superação do idealismo pelos jovens franceses da década de 30. É por isso que, neste cenário, ao propor um retorno ao próprio mundo, à experiência vivida, a fenomenologia parecia expressar que, de repente, para se sair da caverna, bastava apenas abrir os olhos. É assim que houvera uma certa simpatia por autores como Husserl e Heidegger em suas tentativas de desconstrução de

uma consciência substancializada ou, como diria Sartre, de um “espírito-aranha” condenado a deglutir o mundo, a torná-lo um ser de sua própria substância para, somente assim, poder conhecê-lo (SARTRE, Uma ideia fundamental de Husserl: a intencionalidade, in SARTRE, *Situações I*). Pelo contrário, é preciso reconhecer que “o homem *existente* não pode ser assimilado por um sistema de ideias; por mais que se possa dizer e pensar sobre o sofrimento, ele escapa ao saber, na medida em que é sofrido em si mesmo, onde o saber permanece incapaz de transformá-lo” (SARTRE, 1972, p. 122). É neste sentido que Merleau-Ponty, como nos testemunha Sartre,

(...) virava as costas para as pompas da filosofia e dizia que as verdades são prostitutas que jamais ultrapassam – a não ser na Grécia antiga – o umbral dos filósofos. Não sei se ele ficou tão entusiasmado quanto eu quando aprendi, pela primeira vez, aquilo que nossos mestres nos haviam escondido: que se pudesse refletir sobre um lampião a gás. Mais humanista, ele fez com que se abandonasse o lampião para deslocar a reflexão para o homem que o acende. Enquanto as luzes e as avenidas de Paris me fascinavam, ele se fascinava com “a verdadeira vida”, com os sofrimentos e o cotidiano dos homens. O que eles fazem, desejam e vêem? (SARTRE, 1972, p. 152).

A compreensão do homem a partir de seu fazer, desejar e ver, assim como podemos vislumbrar nos trabalhos de Merleau-Ponty e de autores considerados “existencialistas”, indica-nos paisagens de uma época sequiosa pelo “concreto”, pela “existência”, pela “vida”. Voltar para o homem que acende o lampião significa romper com toda uma tradição filosófica que preferira os “espectros” e os “fantasmas” do mundo das ideias, de um “Céu imaginário”, ao invés dos homens concretos no cotidiano de suas vidas. Compreender, como ensinava a fenomenologia husserliana, a consciência como intencionalidade significava, naquele momento, regressar a uma experiência anterior ao pensamento, a uma unidade primordial e indissolúvel entre o homem e seu mundo, o homem e seus companheiros de “carne e osso” ou, como indicaria Levinas, o anúncio do que seria a “ruína da representação”, uma “superação da intenção na própria intenção”, a recusa da ilusão de que o objeto estaria condenado a ser “a todo instante tal como o sujeito pensa atualmente” (LEVINAS, 1997). Como acentua Sartre, o que se negava era um “idealismo oficial” em nome do “trágico da vida”, logo o

que deveria chamar a atenção filosófica deveriam ser os “homens reais com seus trabalhos e suas penas”.

Todavia, ao contrário de um humanismo romântico, a pergunta pelo homem que acende o lampião revelava, em consequência, uma pergunta pela história e suas ambiguidades, suas sombras e suas luzes, uma vez que “o movimento das ideias só consegue descobrir verdades respondendo a alguma pulsação da vida interindividual, e toda mudança no conhecimento do homem tem relação com uma nova maneira, pessoal dele, de exercer sua existência” (SARTRE, 1972, p. 152). Assim,

Se o homem é o ser que não se contenta em coincidir consigo, como uma coisa, mas que se representa a si mesmo, se vê, se imagina, oferece a si mesmo símbolos, rigorosos ou fantásticos, fica bem claro que, em contrapartida, qualquer mudança na representação do homem traduz uma mudança do próprio homem (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 254).

Das cinzas de uma “crise do espírito”, parece emergir uma verdadeira “crise do homem”. O que é o homem? Se é verdade o que nos diz Merleau-Ponty que, para melhor compreendermos o homem enquanto questão filosófica precisaríamos evocar “[...] toda a história deste meio século, com seus projetos, suas decepções, suas guerras, suas revoluções, suas audácias, seus pânicos, suas invenções, suas fraquezas [...]” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 254), é verdade também que todas essas questões, por sua vez, apenas adquirem sentido se remetidas a investigação de como ali o humano fora compreendido, o modo como, “sem ruído” o homem adentrara o pensamento moderno. Porém, vale salientar, não se trata da constatação ou rememoração de um humanismo como império do humano. Não há aqui a legitimação daquela “substituição do teocentrismo medieval pelo ponto de vista *humano*” do qual nos alerta Koyré (KOYRÉ, 1991, p. 18) ao falar da presença deste processo no discurso religioso em meio às fronteiras do pensamento moderno, já nas margens de um esgotamento do espírito da Idade Média. Não se trata da emergência de um nova tese, mas do reconhecimento de uma época na qual tanto as teses como as antíteses acerca do homem acabam se mesclando em uma associação inteiramente nova, por exemplo, do materialismo e do

espiritualismo. Seria, pois, o reconhecimento de uma ordem originária do humano? Ao menos por volta de 1900, o que poderíamos encontrar, no dizer de Merleau-Ponty, ainda seria apenas a sua reivindicação, ora presente na compreensão da humanidade como o momento ou o episódio de um processo evolutivo, de uma vida decomposta em processos físicos ou químicos, ora presente na instauração de uma condição humana perpassada até mesmo por forças “sobrenaturais”, forças que transcendiam a sua própria natureza.

O retorno a existência, frente a essa história que mais indicava, por fim, uma das faces de uma autêntica crise, tratava-se justamente da dissociação radical entre uma real compreensão do homem e a ideia de uma “humanidade de pleno direito”, assim como as consequências que uma tal dissociação traria consigo. Neste sentido, se o sentimento de uma crise, pelo que parece apontar as linhas acima, indica para a geração de Merleau-Ponty um retorno ao “homem concreto”, ao conflito existente na compreensão da relação do homem consigo mesmo, com o mundo e com a história,¹⁰⁶ parece-nos que, dificilmente, haveria uma adesão a uma solução de cunho exclusivamente espiritualista ou às reflexões, apontadas no primeiro capítulo, do Hamlet valeriano e seus crânios ilustres, dado que o próprio Hamlet ainda seria, sobretudo, um belo retrato do sujeito clássico. Ora, nesta perspectiva, a *Phénoménologie de la perception* não pode ser simplesmente localizada no quadro de uma ontologia regional, aquela dos reinos ontológicos na qual “[...] Husserl era, senão o Josué, pelo menos o Moisés” (BEAUFRET, 1976, p. 127). É claro que, na França, apesar das sutis diferenças,¹⁰⁷ Sartre e Merleau-Ponty fazem eco à obra husserliana ainda marcada pelo valor dado à ideia de Constituição. Neste sentido, segundo

¹⁰⁶ O artigo de Merleau-Ponty “O homem e a adversidade” é um exemplo disso.

¹⁰⁷ Quanto a isso, apontando as diferenças que tivera a recepção de Husserl em Merleau-Ponty daquele ecoada em Sartre, Beaufret nos diz que “[...] o livro de Sartre tem por eixo o primeiro Husserl, o das *Ideen*, cuja publicação em 1913 é, diz Sartre, ‘o grande acontecimento da filosofia anterior à guerra’, ao passo que Merleau-Ponty leu a *Krisis*, isto é, apóia-se no Husserl de 1935 que tem vinte e dois anos a mais que o de Sartre” (BEAUFRET, 1976, p. 128). Disso a compreensão da *Phénoménologie de la perception* “[...] como uma trajetória arqueológica no campo do percebido à procura do ‘gênio perceptivo aquém do sujeito pensante’” (BEAUFRET, 1976, p. 128).

alguns intérpretes, haveria na *Phénoménologie de la perception* ainda resquícios de uma “filosofia da consciência” que o próprio Merleau-Ponty não deixaria de lamentar futuramente. Mas a intenção não era simplesmente descrever nossas vivências? O que há nisso de uma “filosofia da consciência”? Conforme Beaufret nos adverte, “[...] no sentido de Husserl, [...] descrever significa finalmente ‘constituir’. Merleau-Ponty, por sua vez, teria podido dizer: meu livro tem por finalidade ‘constituir’ a grande função realizante da consciência ou percepção e seu correlativo noemático, o ‘percebido’” (BEAUFRET, 1976, p. 128). Disto se poderia deduzir que o filósofo, a partir de uma tarefa de constituição do vivido, assim como a fenomenologia, seria de fato *omnium phoenomenum fidissimus interpres* (BEAUFRET, 1976, p. 128).¹⁰⁸ Mas as coisas não são tão simples, a *Phénoménologie de la perception* está além de um mero “reino ontológico das origens absolutas”. A filosofia de Merleau-Ponty é uma fenomenologia existencial que busca descrever o ambiente concreto no qual o sujeito pensante se encontra em situação. Ele pretende nos levar a perceber o mundo antes do conhecimento, a “retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre *fala*, e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente, como a geografia em relação à paisagem – primeiramente nós aprendemos o que é uma floresta, um prado ou um riacho” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. III), visto já ser o nosso mundo carregado de sentido. Conforme Rudolf Bernet,

Na *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty tenta esclarecer o sentido da distinção entre filosofia da natureza e filosofia do espírito partindo de uma descrição fenomenológica da existência humana. (BERNET, 1992, p. 61) [Não visualizando a ambiguidade apenas na história, o filósofo a encontrará também em nossa própria estrutura ontológica, o que demonstra sua negação em compreendê-la a partir das dicotomias clássicas, pois,] [...] é sem dúvida através do atestado de incapacidade do dualismo ontológico entre “ser em si” e “ser para si” ao descrever fenômenos mais correntes da existência humana, que Merleau-Ponty se converteu em pensador do *entre-deux*, e até mesmo da *ambiguidade*. (BERNET, 1992, p. 59) [Desse modo,] recusando uma forma da dialética que faz violência aos fenômenos reduzindo-os todos a uma forma da oposição dos contrários, e se engajando na via de um pensamento não-hegeliano da diferença,

¹⁰⁸ Tradução: intérprete fidelíssimo de todos os fenômenos.

também foi levado a dar um novo sentido aos conceitos tradicionais da negatividade e da interrogação. É este novo pensamento da diferença e da negatividade que lhe permitiu propor uma análise inédita dessa obra da liberdade que é a história [...] (BERNET, 1992, p. 59).

Neste sentido, como já tivemos a oportunidade de assinalar, ao nos voltar para o pensamento merleau-pontiano, não podemos nos esquecer do peso que tivera, em seu decurso, saberes como a psicologia, a física, a biologia, a fisiologia, a psicanálise, entre outros. Dentre estes, no horizonte da *Phénoménologie de la perception*, a psicologia possui um papel especial que pode até nos levar a compreender os primeiros trabalhos do filósofo na perspectiva de um pensamento anfíbio. Todavia, poderíamos nos indagar, haveria de ser válida a presença da psicologia como um componente importante na pesquisa filosófica? Que papel possui a psicologia na filosofia de Merleau-Ponty? Podemos pensar esta questão a partir de duas perspectivas. Conforme a primeira, haveria em Merleau-Ponty um pensamento imaturo e seduzido pelo psicologismo que se oporia a um pensamento mais ontológico fruto do encontro com a fenomenologia. Na outra perspectiva, naquela em que ensaiamos compreender o filósofo, haveria um desejo de estabelecer, no fundo, um diálogo entre filosofia e ciência.

Na primeira perspectiva, seguindo especialmente as trilhas de Sartre, somos levados a concluir que Merleau-Ponty se aproximava da psicologia apenas por ter ainda um pensamento juvenil e que esta aproximação, inclusive, seria futuramente lamentada.¹⁰⁹ Que conclusões Sartre tirará disto? Conforme a ótica sartreana, os trabalhos da psicologia foram o primeiro machado usado por Merleau-Ponty para atravessar a densa floresta dos problemas suscitados por uma filosofia voltada para a existência. Contudo, “(...) com os gestaltistas e com os psiquiatras, ele

¹⁰⁹ Embora houvesse uma identificação, conforme indicamos anteriormente, pelo fim que levaria os ex-colegas da *École Normale Supérieure* à filosofia, a saber, o desejo de partir do concreto, de descobrir “a verdade que habita as ruas e as fábricas”¹⁰⁹, Merleau-Ponty iria partir primeiramente dos trabalhos de autores como Weiszäcker, Buytendijk, Minkowski, Gelb e Goldstein.

avançava sem técnica e sem arte, por instinto, em direção ‘à própria coisa’” (SARTRE, *op. cit.*, p. 152). Merleau-Ponty diante de certos impasses acabara deparando-se com o medo do psicologismo, o que o levaria à fenomenologia. Sartre não tinha dúvida de que “o determinismo estatístico dos psicólogos não tinha nada a ver com esse esforço, cego ainda, mas obstinado, para penetrar no fundo de si mesmo e assistir à gênese – ao menor piscar dos olhos – do homem pelo homem e do mundo pelos homens [...]” (SARTRE, *op. cit.*, p. 152). Foi assim que ele encontraria outro machado, o da “intenção”. Neste mesmo sentido, poderíamos dizer, então, que a filosofia de Merleau-Ponty, seria a tentativa fracassada de efetivação, conforme insinuação de alguns leitores como Kelkel (KELKEL, 2002), do programa de uma “fenomenologia psicológica” que Husserl, além do anúncio, não fizera senão um esboço?

Ora, o leitor atento sabe que, de modo totalmente diverso, a *Phénoménologie de la perception* está muito longe de ser o desenvolvimento de uma “psicologia fenomenológica”. E para tal conclusão, não precisaríamos aguardar a descoberta, em alguma gaveta do filósofo, em uma das *Notes de Travail* na qual Merleau-Ponty corroboraria suas verdadeiras intenções, ao dizer que antes de um tratado de psicologia, o que se visava era, sobretudo, uma ontologia (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 228). Basta nos aproximar, com mais cuidado, tanto das paisagens abertas pelo texto e das questões que fazem parte de seu tecido, quanto do modo como é feito cada um destes movimentos. A nosso ver, a razão deste descompasso é o mesmo que está presente nas leituras de Sartre, Bréhier e Alquié, o mesmo que, por sua vez, mostra-se ser um dos eixos centrais da filosofia de Merleau-Ponty, a saber, o modo como são encaradas as difíceis relações entre o pensamento filosófico e o trabalho científico. Para tanto, o seu pensamento fundamenta-se na recusa de uma filosofia concebida seja como *Erklärung*, seja como *Begründung*, o abandono de uma filosofia que assume, por tarefa, como já assinalado, instalar-se em um ser a fim de construir os demais a partir dele. É a ilusão daquilo que o filósofo chamaria de uma “filosofia linear”, presa em um “único centro”. Um caminho de superação se encontraria talvez em uma “filosofia circular” que não deixasse de se colocar a si mesma em causa e,

acrescentemos, que fosse suscetível de se estruturar em um ou vários centros, que fosse concêntrica.

Por conseguinte, apesar da retórica sartreana, não podemos deixar de levantar algumas questões frente ao que dissera, questões que podem nos conduzir a uma outra perspectiva. Assim, em contrapartida, pensamos que, apesar de toda ojeriza de Sartre às restrições da psicologia, ele acabara de cometer um erro um tanto psicologista. Também seria difícil que fosse diferente. Sartre encontrava-se próximo demais de Merleau-Ponty, a sua leitura nos lembra a mesma que Zola fizera de Cézanne. A nosso ver, é preciso buscar um outro modo de ler a obra de Merleau-Ponty, e, neste sentido, somos seduzidos a inverter o olhar, buscando pensar antes uma “repercussão” da obra sobre a vida do que uma “influência” da vida sobre a obra (MERLEAU-PONTY, 1966, p. 15-16). A aproximação merleau-pontiana da psicologia se dá no intuito de um projeto que, posteriormente, poderá adquirir uma outra coloração, mas que, a princípio, parte do desejo de compreender as relações entre “consciência” e “natureza”, “primeira pessoa” e “terceira pessoa”, “filosofia” e “ciência”, para ver se, entre ela e a filosofia, ainda é possível um diálogo. O filósofo precisa saber dialogar com a ciência e a ciência também dialogar com o filósofo. Mas para isso é preciso desconstruir toda uma tradição que as apresenta ainda como rivais. É assim que entendemos, por exemplo, a relação que se estabelece entre *La Structure du comportement* e *Phénoménologie de la perception*. Nas palavras do próprio Merleau-Ponty:

Nossos primeiros trabalhos publicados se dedicam a um problema que é constante na tradição filosófica, mas que se colocou de uma maneira mais aguda a partir do desenvolvimento das ciências do homem, a ponto de conduzir a uma crise de nosso saber simultânea à de nossa filosofia. Trata-se da discordância entre a visão que o homem pode ter de si mesmo, pela reflexão ou pela consciência, e a que obtém religando suas condutas a condições exteriores das quais elas dependem manifestamente. Sob a primeira relação, o homem se apresenta como absolutamente livre. Ele apenas pode reconhecer por verdade aquilo de que tenha consciência. Portanto, é ele que dá um sentido a todos os fatos que se lhe apresentam. Ele constitui, em uma autonomia absoluta, todo ser e todo valor, e nada pode vir de fora do sujeito pensante. Esta perspectiva do homem sobre ele mesmo, ou este contato consigo, aparecem em grande parte dos filósofos como absolutamente irrecusáveis e válidas contra todo

argumento que se possa lhe opor. *Sunt quædam quæ quilibet debeat potius quam rationibus persuaderi* (Descartes). E, todavia, desenvolveu-se todo um saber histórico e psicológico do homem, que o considera do ponto de vista do espectador estrangeiro, e manifesta sua dependência em relação ao meio físico, orgânico, social e histórico, a ponto de fazê-lo aparecer como um objeto condicionado (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 11).

Diante destas duas perspectivas acerca do homem, Merleau-Ponty percebe a impossibilidade de uma escolha radical. Há uma dialética constante entre o testemunho da consciência¹¹⁰ e os olhares do espectador estrangeiro. Ao mesmo tempo, o saber positivo se vê impossibilitado de negar a validade do acesso que o pesquisador deve ter aos seus próprios pensamentos e o saber filosófico incapaz de negar o fato de que “nosso conhecimento de nós mesmos deve muito mais ao conhecimento exterior do passado histórico, à etnografia, à patologia mental, por exemplo, do que à elucidação direta de nossa própria vida” (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 12). A tarefa do filósofo se dá no intuito de chegar à compreensão de um homem que se revela, ao mesmo tempo, sujeito e objeto. É claro que as críticas incisivas de Merleau-Ponty à ciência clássica, o convite a uma “psicanálise”

¹¹⁰ Sobre este aspecto, é interessante que a imagem utilizada pelo filósofo seja retirada das *Objectiones et Responsiones* às *Meditationes De Prima Philosophia*, especialmente nas *Quintæ Responsiones*: “Existem certas coisas das quais cada um deveria experimentar por si mesmo, mais do que ser persuadido por razões” [“Quæ postea de indifferentia voluntatis negas, etsi per se manifesta sint, nolo tamen coram te probanda suscipere. Talia enim sunt ut ipsa quilibet apud se debeat experiri, potius quam rationibus persuaderi; tuque, ô caro, ad ea quæ mens intra se agit, non videris attendere. Ne sis igitur libera, si non lubet.”] (DESCARTES, 1996 I, 19-20 – Ve Rép., IV, 3)]. Por que essas palavras de Descartes servem de referência para esse modo de compreender a razão humana? Vale lembrar que a resposta é dirigida especialmente às objeções levantadas por Gassendi à Quarta Meditação. Dois argumentos centrais cruzam, a nosso ver, as objeções de Gassendi: a ideia de nada e o problema da liberdade. (DESCARTES, 1996g, p. 89-173 [182]). Frente a esses escolhos, o que significa falar em um *apud se experiri*? O que Descartes quer dizer ao falar de uma *démarche* que não se deixa levar por “razões”? Trata-se do que podemos entender aqui como a “liberdade cartesiana” tal como Sartre nos descreve: “Descartes, que é acima de tudo um metafísico, toma as coisas pelo [...] lado extremo: a sua experiência fundamental não é a liberdade criadora *ex nihilo*, mas principalmente a do pensamento autônomo que descobre, pelas suas próprias forças, relações inteligíveis entre essências já existentes. É por isso que nós, os Franceses, que vivemos há três séculos à custa da liberdade cartesiana, entendemos implicitamente por “livre arbítrio” o exercício de um “pensamento” independente e não tanto a *produção* de um ato criador; e, finalmente, os nossos filósofos assimilam, como Allain, a liberdade como ato de julgar” (SARTRE, 1968, p. 282). Não haveria nessa “liberdade cartesiana” a defesa de uma Razão autônoma e absoluta, a qual se encontra na gênese dessa Crise? Não estaria aqui, desde já, a configuração daquilo que se tornaria o fundamento dos intelectualismos tanto filosóficos quanto científicos? Ao longo deste trabalho, tentamos nos aproximar destas questões.

rigorosa da ciência, não perdeu o seu espaço. O diálogo com a ciência nasce tendo em vista a ciência moderna e a preocupação filosófica de não promover o renascimento de um “conflito perpétuo” entre o saber empírico e o filosófico, tal como podemos visualizar nas desventuras do Pequeno Racionalismo. Com isso, podemos entender os primeiros trabalhos de Merleau-Ponty também como uma revisão da condição humana longe dessas dicotomias e, conseqüentemente, a descoberta de um “meio comum” da filosofia e da ciência que revelaria, “(...) aquém do sujeito e do objeto puro, como que uma terceira dimensão onde nossa atividade e nossa passividade, nossa autonomia e nossa dependência deixariam de ser contraditórias” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 12). É, deste fundo, que ecoa a confissão do filósofo que nos ajuda a compreender as suas primeiras obras:

Nós tentamos, a princípio, um esforço deste gênero no que concerne às relações entre o sujeito e as condições orgânicas de sua vida, tocando, em outros termos, o problema tradicional das relações entre alma e corpo. A percepção, uma vez que é a junção de duas ordens, devia tornar-se nosso tema, e é sobre ela que versam nossos dois primeiros trabalhos publicados, um, *La Structure du comportement*, considerando do exterior o homem que percebe, e buscando liberar o sentido válido das pesquisas experimentais que o abordam do ponto de vista do espectador estrangeiro, outro, *Phénoménologie de la perception*, situando-se no interior do sujeito, para mostrar, a princípio, como o saber adquirido nos convida a conceber suas relações com seu corpo e seu mundo, e enfim por esboçar uma teoria da consciência e da reflexão que torne possíveis estas relações (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 13).

Os dois primeiros trabalhos de Merleau-Ponty não são obras opostas. Pelo contrário, elas são complementares, não importando que o autor tenha confessado isso por volta de nove anos após sua primeira obra filosófica. Neste sentido, não se torna um contra-senso falar em um horizonte, ao mesmo tempo, ontológico e fenomenológico, comum a estas duas obras filosóficas como também de um “método” comum que as abraça tal como revela o próprio filósofo nas linhas citadas acima. Pensando nisto, neste “método” de trabalho comum às duas obras, Étienne Bimbenet chega a falar, em *Nature et Humanité*, de um “método dos pontos de vista” (*la méthode des points de vues*) que nortearia tanto *La Structure du comportement* quanto a *Phénoménologie de la perception*. No texto de 1942, Merleau-Ponty partiria do “ponto de vista do espectador estrangeiro”, ao

passo que, no texto de 1945, ele privilegiaria o “ponto de vista da reflexão”, ou se preferirmos, do “observador interno”¹¹¹. Mas não seria isto uma contradição, indaga Bimbenet? Não é de se achar estranho que, no momento em que o filósofo se propõe a compreender as relações existentes entre “consciência” e “natureza” (MERLEAU-PONTY, 1942, p. 1), ele adote um método que acabe por cristalizar uma cisão entre estes termos (BIMBENET, 2004, p. 36)? Ao procurar compreender o uso destas expressões, Bimbenet descobre que “espectador estrangeiro” (*spectateur étranger*) está presente em um texto (*Le Moi, le monde et dieu*) de Pierre Lachièze-Rey editado em 1928, no qual o autor falava de uma natureza que se revelava exterior a um sujeito que, por consequência, mostrava-se “estrangeiro” em relação a ela. As coisas, a natureza e todos os objetos existiriam apenas para este “espectador estrangeiro”.

Por outro lado, a recusa de Marcel, em seu *Journal métaphysique*, em se colocar em uma “atitude espetacular”, tão atestada pela filosofia antiga, configurava também o que se pode compreender por aquela expressão, uma vez que poderíamos entender que, no fundo, Marcel se negava a ser um “espectador estrangeiro” diante do mundo, o mundo era a sua pátria. Porém, será em Bergson que compreenderemos melhor a distinção destes pontos de vista: “quando a ciência se coloca por fora da coisa, trabalhando sobre símbolos exteriores a ela, a intuição metafísica se define, pelo contrário, como esta ‘*simpatia* pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidirmos com o que ele tem de único e,

¹¹¹ No entanto, reconsiderando a leitura de Bimbenet de que há no filósofo um jogo de pontos de vista articulado nas obras de 1942 e de 1945, no embate entre o ponto de vista do “espectador estrangeiro” e o ponto de vista da “reflexão”, e se pensamos agora esses pontos de vista a partir da dinâmica dos movimentos, próximos aos de Husserl, como indica Slatman, entre uma “arqueologia” e uma “genealogia”, como podemos entender a filosofia de Merleau-Ponty? Seria a partir da identidade tanto do ponto de vista do “espectador estrangeiro” com o movimento arqueológico como do ponto de vista da reflexão com o movimento, considerado nas trilhas de Slatman, como “genealógico”? Parece-nos que não há um simples paralelismo entre esses termos, mas a indicação de um *modus philosophandi* bastante sutil. O movimento arqueológico é um movimento *du dehors*, mas que, em seu extremo, possibilita uma desconstrução daquilo que um movimento *du dedans*, o da reflexão, constitui equivocadamente como fundamento. Mas o que faz com que isso não seja a simples defesa de um império do Fora é o fato de que o inverso torna-se também suscetível de ocorrer, sem, contudo, esmerar um retorno a um sujeito abstrato.

consequentemente, de inexprimível” (BERGSON). O ponto de vista do “espectador estrangeiro” é o ponto de vista da ciência, do realismo cientificista que, ao buscar uma objetividade pura, opõe-se à intuição filosófica. É, nesta tensão, que Merleau-Ponty se localiza e aqui volta nossa questão anterior: ao adotar estes posicionamentos, Merleau-Ponty não legitima uma oposição entre consciência e natureza no momento em que se propõe a compreendê-la e superá-la? O que o filósofo quer dizer ao afirmar que, enquanto em *La Structure du comportement* partira do ponto de vista do espectador estrangeiro, ele se situava, na *Phénoménologie de perception*, no interior do sujeito?

Conforme Bimbenet, o problema que se coloca para Merleau-Ponty, ao esboçar o seu projeto a partir de uma retomada de suas primeiras obras, é a compreensão de que estes pontos de vista não são definitivos. Quando o filósofo se posiciona em um horizonte estrangeiro à consciência, em *La Structure du comportement*, sua intenção é desconstruir, pacientemente, os limites do realismo da ciência. Ele se propõe a fazer isso, inclusive, caminhando em direção ao ponto de vista da própria consciência e, uma vez situado ali – como se propunha a *Phénoménologie de la perception* – fazer um mesmo movimento, porém, em um sentido inverso. Neste sentido,

(...) as duas obras, longe de legitimar a oposição da consciência e da natureza, e de validar a oposição das duas perspectivas sobre o homem, não fazem senão partir de uma tal oposição para melhor desqualificá-la; uma parte do ponto de vista realista da natureza, outro do ponto de vista reflexivo da consciência, mas é justamente para aproximar, de uma maneira divergente, o estranho meio onde a oposição delas termina. É, portanto, uma mesma verdade, um “meio comum” da consciência e da natureza, como do saber positivo e da filosofia, que tentam colocar *La Structure du comportement* e a *Phénoménologie de la perception*. Se elas não têm o mesmo ponto de partida, as duas obras têm, em compensação, o mesmo ponto de chegada: o método é global e, nos dois momentos, complementares. O ponto de vista do espectador estrangeiro, caso sigamos todas as suas implicações, acaba por retomar o ponto de vista da reflexão: a mesma exigência descritiva, mas também a mesma inclinação arqueológica, prevalecem nos dois casos (BIMBENET, 2004, p. 36-7).

Neste sentido, se assim entendermos as relações entre *La Structure du comportement* e a *Phénoménologie de la perception*, as relações que se estabelecem entre elas e, principalmente, as páginas desta última

obra, marcam e constituem um modo de filosofar, a busca de uma região anterior às cisões, à tematização de uma cisão que nasce no interior do próprio Ser, à gênese de uma filosofia da “ambiguidade”, do *entre-deux* antes que de um simples “meio termo” ou de uma soma de partes. Várias vezes, este procedimento se manifesta em Merleau-Ponty: seja na busca de uma ruptura com o idealismo que não conduza ao realismo, seja na tentativa de ruptura com o subjetivismo filosófico sem aceitar os dogmas de um objetivismo da ciência, seja no enamoramento com a dialética que não implique uma paixão por uma compreensão atrapalhada da história e seus equívocos, seja na superação do racionalismo que não promova a simples aprovação de sua face intelectualista ou empirista etc.

Ora, pensando nestes pontos de vista acerca do homem, a fim de melhor compreendê-los, vejamos como eles se efetivam em Merleau-Ponty, especialmente nos primeiros trabalhos. Deste modo, partiremos do pressuposto de que os conceitos de “corpo próprio” e “esquema corporal” estariam justamente nesta clivagem, na tentativa de conciliar o ponto de vista da ciência e o ponto de vista da filosofia, a explicitação de duas perspectivas complementares, ou melhor, de duas faces de uma mesma experiência. O que Merleau-Ponty entende por “corpo próprio” e por “esquema corporal”? Como irá apresentar, em sua tentativa de desconstrução do sujeito cartesiano, a sua compreensão da subjetividade? Vejamos.

3.4.2. *A encarnação do sujeito e as faces da subjetividade encarnada: “esquema corporal” e “corpo próprio”*

Se é possível pensar a subjetividade, nos primeiros trabalhos de Merleau-Ponty, é justamente como subjetividade somática, carnal, encarnada, corporal. É neste sentido que ele nos falará de um corpo que não é coisa, mas tampouco é ideia, libertando-se, por esta via, das antinomias clássicas. É um corpo no mundo sempre em relação. Um corpo que escapa, assim, dos limites do corpo imaginado pelo mundo clássico, pela conversão cartesiana do mundo em “espetáculo”. Em contrapartida, como ser

encarnado, o sujeito passa a se encontrar, constantemente, mesclado com as coisas, com o mundo, tornando possível uma intersubjetividade fundada em uma experiência corporal. Corpo e psiquismo reúnem-se em uma mesma experiência original de acesso às coisas e ao próprio “eu”. Com estas ponderações, Merleau-Ponty tanto nos mostra que o sujeito não é um espírito puro, uma substância separada, assim como também que o corpo, como existência encarnada, não é meramente uma “*res extensa*”, mas um jogo vivido de significações. O corpo é vivido e não meramente um conjunto de órgãos, como um objeto funcional e apenas produtivo. Sendo uma subjetividade que se compreende no meio das coisas, apesar disto, o corpo mantém as coisas à sua volta, fazendo delas um prolongamento de si, pois tanto o corpo quanto o mundo são feitos do mesmo estofo.

Assim sendo, este modo da subjetividade habitar o mundo mediante o corpo equivale a assinalar que é a sua vida perceptiva que assegura e garante a experiência do conhecimento e conta como antecipação a toda noção de objeto, desde o momento em que, em virtude desta experiência, realiza-se a abertura ao mundo. A reflexão transforma a percepção em percepção refletida e é necessário admitir, pois, outra atitude referida a uma espécie *sui generis* de reflexão que tomara nota de si e das mudanças produzidas sem anular as relações e laços orgânicos existentes entre a percepção e a coisa percebida. Deste modo, a partir de Merleau-Ponty, podemos dizer que, se alguém adentrou, sem barulho, o cenário do pensamento moderno, pensando na epígrafe deste capítulo, com certeza, não fora um espírito, um sopro fantasmagórico etéreo e universal, nem muito menos uma máquina de carne e ossos, uma vez que “[...] fica cada vez mais evidente que a encarnação e o outro são o labirinto da reflexão e da sensibilidade – de uma espécie de reflexão sensível – entre os contemporâneos” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 294).

Ora, estas considerações tornam evidente a existência de uma atividade simbólica (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 163) que impossibilita a consideração da estrutura orgânica sob o ditado de uma lei: “as estruturas orgânicas não se compreendem por uma norma, mas por um certo tipo de ação transitiva que caracteriza o indivíduo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.

161). A presença desta atividade orientada põe em primeiro plano a tese que Merleau-Ponty já formulava no final de *La Structure du comportement*, de que todo o problema da percepção reside na compreensão das noções de “estrutura” e “significação” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 240). O que isto nos diz acerca do corpo nos primeiros trabalhos? Abertamente dirigida contra as posturas da fisiologia clássica e do behaviorismo, Merleau-Ponty se esforçava por elucidar que a forma e a matéria da percepção são aparentadas desde a origem, estando a matéria, como insinuamos anteriormente, já grávida de sua forma. Logo, a síntese que compõe os objetos percebidos não é uma síntese intelectual, é uma síntese de transição. Ao contrário de ser o fruto de um ato intelectual, que apreenderia o objeto ou como possível ou como necessário, na percepção, ele é real, ligado intencionalmente ao corpo. A percepção proporciona uma experiência integral dos movimentos corporais, um “esquema corporal”, muito mais além da simples soma de partes. O que seria este “esquema corporal”? Efetivamente, este conceito foi introduzido pelos trabalhos de Henry Head (1926) e Paul Schilder (1951). Trata-se, pois, de um termo nascido e utilizado, especialmente, pela neurologia no intuito de informar o modo como a disposição do corpo se apresenta no psiquismo humano, favorecendo a compreensão de certos fenômenos patológicos que, no organismo, podem apresentar distúrbios fisiológicos, neurológicos ou mesmo psicológicos. Ao se perguntar pelo “esquema corporal”, o que visa Merleau-Ponty é justamente, contra certas posturas cientificistas, explicitar que não há uma relação causal entre nossa “estrutura corporal” e a interioridade nascida do nosso contato com o mundo.

O corpo se situa no mundo e nele constitui seu ponto de referência intencional. Por esta natureza corporal, os gestos, as palavras, os silêncios e os atos abrem sempre um campo inesgotável de significação e de intencionalidades. O problema está que a tradição, tanto filosófica como científica, acostumou-nos com uma consideração parcial do corpo, dada uma compreensão mecânica do organismo e de suas relações com o meio. Ora o corpo é examinado como coisa, ora é examinado como fenômeno. Mas a natureza corporal é a de um conjunto composto por partes que se regem por princípios de causalidade? Se partirmos da compreensão cartesiana do

corpo como “extensão”, desembocaremos nos mesmos erros da psicologia clássica ao colocar o corpo, na condição de base de sua investigação comportamental, como fato, como realidade em si. Neste ponto, basilaramente, concordam tanto o intelectualismo quanto o empirismo. Dirá o filósofo que: “tanto o intelectualismo como o empirismo se dão por objeto de análise o mundo objetivo que não é primeiro nem segundo o tempo, nem segundo seu sentido: um e outro são incapazes de expressar a maneira peculiar na qual a consciência perceptiva constitui seu objeto. Ambos mantêm sua distância relativamente à percepção ao invés de aderir-se a ela” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 34). Em outras palavras, ambos consideram o corpo como fato e esquecem seu sentido fenomenológico. Do mesmo modo, o erro fundamental que Merleau-Ponty encontra nas posturas mecanicistas e vitalistas está precisamente no fato de esquecer a unidade significativa pela qual o corpo se estrutura a fim de considerá-lo somente como um produto real da natureza, visto que a experiência que temos do “corpo próprio” faz com este se nos apresente, ao contrário de um mosaico de sensações, como um fenômeno, uma unidade de significação. É neste sentido que notamos, na “purificação” do conceito clássico de “esquema corporal”, o direcionamento de Merleau-Ponty aos trabalhos da ciência moderna, especialmente os trabalhos de Goldstein. Como Merleau-Ponty irá se aproximar dos trabalhos de Goldstein? O que eles lhe dirão sobre o “esquema corporal”?

Antes de tudo, vale lembrar que a noção de “esquema corporal” não se dá desvinculada do sentido atribuído aos fenômenos patológicos, o que nos ajuda a compreender a principal razão pela qual encontramos, na *Phénoménologie de la perception*, as indagações filosóficas de Merleau-Ponty acerca do patológico. O peso que esta temática possui, para Merleau-Ponty, manifesta-se principalmente nos vários momentos em que ele retoma, por exemplo, os distúrbios patológicos do caso Schneider ou discute fenômenos

como a alucinação¹¹². Mas qual sua função na compreensão da corporeidade? A este respeito, encontramos no próprio Goldstein uma resposta:

Nós tomamos, como ponto de partida de nossas considerações, os fenômenos que se manifestam em um homem atingido por lesões do córtex cerebral. Nós escolhemos este material, primeiramente, porque pensamos – provavelmente com razão – que é preciso atribuir uma significação “central” preeminente ao córtex cerebral. Os fenômenos que se produzem quando ele foi lesado serão, portanto, particularmente significativos para nós enquanto tentamos conhecer a essência do homem. Nós fizemos também esta escolha porque ela nos permite demonstrar certas leis gerais da desintegração funcional, leis que importa conhecer para melhor conhecer o funcionamento do organismo (GOLDSTEIN, 1951, p. 15; 2000, p. 33).

A escolha de pessoas que sofreram uma lesão no córtex cerebral é significativa. É o modo de tentar compreender melhor a estrutura do nosso organismo expresso na relação entre suas partes. A desintegração funcional, para Goldstein, possibilita a articulação de um contra-argumento e de uma resposta à compreensão do organismo fragmentado em funções extremamente circunscritas e especializadas¹¹³. As suas famosas experiências em sobreviventes de guerra, no entanto, conduzirão a sua pesquisa em outra direção. É assim que ele se posiciona contra ao que chamou “método analítico da ciência”. É assim que propõe uma leitura holística do humano e de seus fenômenos, uma vez que o “ordinário aumento” de uma especialização dos saberes científicos, a constituição de um método “atomístico”, embora tenha significado um certo enriquecimento

¹¹² Poderíamos pensar também no modo como o filósofo usa de seus estudos sobre os fenômenos patológicos para exemplificar discussões aparentemente distantes de uma compreensão do corpo tais como o marxismo e a revolução do proletariado. (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 201).

¹¹³ Lembremos que um ferimento cerebral, em uma perspectiva clássica, deveria liberar os diferentes automatismos do organismo, o que traduziria, no caso da sexualidade, em um “(...) comportamento sexual acentuado¹¹³”. Pelo contrário, frente à indiferença de um paciente com ferimento cerebral às certos estímulos sexuais, como nos diz Merleau-Ponty, “a patologia põe em evidência, entre o automatismo e a representação, uma zona vital em que se elaboram as possibilidades sexuais do doente, assim como acima suas possibilidades motoras, perceptivas e até mesmo suas possibilidades intelectuais. É preciso que exista imanente à vida sexual, uma função que assegure seu desdobramento, e que a extensão normal da sexualidade repouse sobre as potências internas do sujeito orgânico. É preciso que exista um Eros ou uma Libido que animem um mundo original, dêem valor ou significação sexuais aos estímulos exteriores e esbocem, para cada sujeito, o uso que ele fará de seu corpo objetivo” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 182).

teórico, acabara por trazer consigo diversos problemas para uma compreensão autêntica da existência humana (GOLDSTEIN, 1961). Não se pode pensar o homem como uma simples soma de saberes fragmentados, pois, ao contrário do que pensa as metodologias atomísticas ou analíticas da ciência, o organismo é um todo, é uma unidade. Sendo assim,

Se o organismo é um todo e cada uma de suas partes funciona normalmente dentro deste todo, então, na experimentação analítica, que isola as partes à medida que as estuda, as propriedades e funções de qualquer uma destas partes devem encontrar-se alteradas por seu isolamento do todo do organismo. Portanto, não podem revelar o funcionamento destas partes na vida normal. São inumeráveis os fatos que provam como se altera o funcionamento de um setor de resultados de seu isolamento. Se desejarmos utilizar os resultados de tais experiências para compreender a atividade do organismo na vida normal (quer dizer, como um todo), devemos conhecer em que forma essa condição de isolamento modifica a função, e devemos levar em conta tais modificações (GOLDSTEIN, 1961, p. 19).

Goldstein compreende o organismo a partir da dinâmica que se estabelece entre figura e fundo. É a partir deste pressuposto que o “esquema corporal” será compreendido por Merleau-Ponty, rompendo-se, pois, com a fisiologia clássica. No entanto, como esta compreensão se relacionaria com aquilo que o filósofo denomina “corpo próprio”? Gostaríamos de pensar esta relação, seguindo as trilhas de Slatman (SLATMAN, 2001, p. 26-27) e de Saint-Aubert (SAINT-AUBERT, 2004, p. 148 e seguintes), a partir da repercussão que tivera, nos trabalhos do filósofo, as leituras dos inéditos de Husserl, assim como a sua posição frente a elas, nomeadamente um aspecto terminológico em particular.¹¹⁴ Quando se trata dos textos husserlianos, lidos no original, certamente duas palavras causam um certo desconforto às línguas que não trazem consigo certas especificidades próprias do alemão: como traduzir, pois, *Leib* e *Körper* se, para ambos, apesar de suas nuances significativas, temos apenas o termo “corpo” como correspondente? Neste sentido, talvez a língua francesa consiga superar, de certa forma, esse impasse pelo contraste dos termos *chair* e *corps*. O que quer dizer as

¹¹⁴ A este respeito, procuramos seguir as indicações de Slatmann. Cf. SLATMAN, 2001.

distinções? O termo *Leib* refere-se a um corpo entendido organicamente, vivido, ou seja, um corpo que é vivo, que é “soma”¹¹⁵. Em contrapartida, o termo *Körper* refere-se ao corpo entendido fisicamente, como coisa material. O homem é, neste sentido, um ser *leiblich* [corpóreo], diferentemente da pedra que é um ser *körperlich* [corpóreo].

Na fenomenologia, esta distinção se torna um pouco mais ampla, a ponto de acentuar o seu próprio modo de abordagem do corpo humano em sua radical diferença do modo utilizado pela ciência, especialmente pelas ciências biológicas. Assim, qual seria o objeto da biologia? O *Körper*, quer dizer, o corpo entendido como objeto de pesquisa, aquele do qual podemos dizer que temos a posse. Na fenomenologia, o corpo é antes compreendido como *Leib*, como uma intencionalidade encarnada, aquele do qual dizemos que nós mesmos somos. A nosso ver, nos primeiros trabalhos de Merleau-Ponty, a noção de “corpo próprio” será a sua compreensão de *Leib*, ao passo que o conceito de “corpo objeto” ou “esquema corporal” estará vinculado à sua compreensão de *Körper*. Por conseguinte, “corpo próprio” e “esquema corporal” adquirem, no pensamento merleau-pontiano, significados próprios que os distanciam do uso husserliano de *Leib* e *Körper*¹¹⁶. Que significados seriam estes? Diferentemente de Husserl, conforme vimos ao nos referir a Goldstein, Merleau-Ponty irá partir de um diálogo com a ciência moderna, o que o levará a não entender o “esquema corporal” como “um resumo de nossa experiência corporal”, nem como um “centro de imagens” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 114-5), nem tampouco como a consideração que a *Gestalt* possui de uma tomada de consciência global tida no mundo intra-sensorial. Para o filósofo, esta expressão é um pouco mais radical, ela indica o nosso

¹¹⁵ Termo grego que, no português, parece nos expressar melhor o termo alemão.

¹¹⁶ Do mesmo modo, quando, nos últimos trabalhos, a palavra *Chair* ganha cidadania no projeto merleau-pontiano, será bem outro o seu sentido, expressando, em primeiro lugar, a relação de incorporação na qual *Körper*, *Leib* e Mundo encontram-se unidos em um mesmo tecido. Em *Le Visible et l'Invisible*, Merleau-Ponty nos fala também de “um corpo sentiente” e de “um corpo sensível” como os dois lados de um mesmo corpo: “[...] os dois ‘lados’ de nosso corpo, o corpo como sensível e o corpo como sentiente – o que outrora chamamos de corpo fenomenal e de corpo objetivo [...]” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 133). No entanto, é versão merleau-pontiana de *Leib* como “corpo próprio” e *Körper* como “estrutura corporal” que nos interessa neste momento.

ser-no-mundo, nossa abertura a ele, nossa tensão com ele (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 117). A introdução deste “esquema corporal” comporta especiais ressonâncias na teoria da percepção na medida em que permite, por um lado, uma

oposição ao movimento reflexivo que separa o objeto do sujeito e o sujeito do objeto, dando-nos apenas o pensamento do corpo ou o corpo em ideia e não a experiência do corpo ou o corpo na realidade. Por outro lado, também é importante à teoria da percepção, porquanto se articula como um lançar do corpo próprio em seu ser-no-mundo, aquele de uma intencionalidade e da abertura do corpo que tem como base sua própria espacialidade, não de posição, mas de “situação”, e que manifesta que o “uso que um homem faz de seu corpo [seja] transcendente [mesmo] ao olhar o corpo como ser biológico... porque a simples presença de um ser vivo transforma o mundo físico (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 220-1).

Ora, esta estrutura do “corpo próprio”, que percebemos através do “esquema corporal” e que se nos mostra como fonte de significação, é a base para uma análise ontológica do corpo. Os elementos fundamentais deste esquema serão indubitavelmente aqueles elementos estruturais da própria existência, ou seja, a espacialidade e a motricidade. O valor do “esquema corporal” radica no importante papel que desempenha esta espacialidade e esta motricidade que, em outras palavras, vêm a significar situação e ação. Sem uma ancoragem corporal e sem uma inclinação ou tendência do corpo para a coisa, a percepção não seria possível. Todavia, não nos equivoquemos: entre “corpo próprio” e “estrutura corporal” não há uma dualidade, talvez no máximo o jogo dos “pontos de vistas”, em relação a um mesmo foco, tal como Bimbenet nos assinala (BIMBENET, 2004, p. 36-7). Pensar o “corpo próprio” implica, para o filósofo, pensar uma realidade estrutural. Procurando desconstruir o cientificismo do tipo behaviorista clássico e o idealismo cartesiano, como já indicamos, a noção de um comportamento que se dá tão-somente de modo estruturado só pode nos apontar uma experiência corporal, um “esquema corporal”, mediante o qual percebemos o mundo, temos acesso a ele. Daí a consideração existencial do “corpo próprio” como uma intencionalidade encarnada e espacial que, revelando-se ser um verdadeiro pivô, expressa uma unidade de significação em sua constante transcendência rumo a um mundo inesgotável. A nosso

ver, na interpretação que Merleau-Ponty faz do membro fantasma, na *Phénoménologie de la perception*, ajuda-nos a melhor compreender o modo como “corpo próprio” e “esquema corporal” são perspectivas entrelaçadas a nos revelar, na experiência do corpo, uma unidade de fato e essência. O que ela nos diz?

Para Merleau-Ponty, o importante deste fenômeno é o que pode nos dizer acerca de como o nosso “esquema corporal” expressa o modo como vivemos o nosso corpo. Todavia, uma leitura meramente fisiológica não é suficiente, pois nos limitaríamos à persistência de “estimulações interoceptivas”. De imediato, uma questão crucial exige a atenção do filósofo: como explicar o fato de que, mesmo anestesiado, o paciente continue a sentir o membro que lhe fora amputado? Como explicar também aqueles casos em que esta experiência ocorre sem que tenha havido uma amputação? Como salienta Merleau-Ponty, uma explicação periférica do membro fantasma apresenta vários problemas. Todavia, não se pode dizer que uma explicação central, que postulasse a origem da sensação na conservação de “traços cerebrais”, também seja suficiente. Frente à impossibilidade de uma leitura fisiologista, pensa Merleau-Ponty, não basta recorrer a uma leitura psicologista, aquela que, pautando-se na anosognose, veria naquela experiência uma simples negação do paciente em se aceitar com um membro mutilado. O erro desta leitura, no entanto, encontra-se em desconsiderar o substrato fisiológico do paciente, o fato de que uma secção em seus nervos pode afetar sua percepção ilusória do membro. Neste sentido, o problema não estaria apenas na presença indevida de uma representação. Da mesma forma, uma simples adição das perspectivas fisiológicas e psicológicas também não seria suficiente, uma vez que,

É preciso compreender então como os determinantes psíquicos e as condições fisiológicas engrenam-se uns aos outros: não se concebe como o membro fantasma, se depende de condições fisiológicas e se a esse título é o efeito de uma causalidade em terceira pessoa, pode *por outro lado* depender da história pessoal do doente, de suas recordações, de suas emoções ou de suas vontades. Pois, para que as duas séries de condições possam em conjunto determinar o fenômeno, assim como dois componentes determinam um resultante, ser-lhes-ia necessário um mesmo ponto de aplicação ou um terreno comum, e não se vê qual poderia ser o terreno comum a “fatos fisiológicos” que estão no espaço e a “fatos psíquicos” que não

estão em parte alguma, ou mesmo a processos objetivos como os influxos nervosos, que pertencem à ordem do em si, e a *cogitationes* tais como a aceitação e a recusa, a consciência do passado e a emoção, que são da ordem do para si (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 91).

Uma teoria mista do membro fantasma se apresenta “obscura” a Merleau-Ponty, principalmente tendo-se em vista a perspectiva dicotomizada na qual as explicações fisiológicas e psicológicas se encontram. Assim sendo, compartilham de um mesmo erro que as fazem perder o próprio fenômeno. Em outros termos, ainda não conseguem se desvencilhar das categorias do mundo objetivo, não se atentando que a experiência se dá em uma outra ordem, em uma camada ainda pré-reflexiva, ou seja, na perspectiva do ser no mundo. Compreender esta vivência patológica a partir deste ângulo significa compreender que “a recusa da mutilação no caso do membro fantasma ou a recusa da deficiência na anosgnose não são decisões deliberadas, não se passam no plano da consciência tética que toma posição explicitamente após ter considerado diferentes possíveis” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 96). Neste caso, a patologia revela a existência de uma outra dimensão do humano, aquela que, não sendo da ordem do “eu penso”, nasce a partir de um “eu posso”, de uma subjetividade corporal. Mas o que significa dizer que a recusa não parte de um “sujeito esclarecido”, de uma “consciência racional”? Como nos elucidava Merleau-Ponty:

Aquilo que em nós recusa a mutilação e a deficiência é um Eu engajado em um certo mundo físico e inter-humano, que continua a estender-se para seu mundo a despeito de deficiências ou de amputações, e que, nessa medida, não as reconhece *de jure*. A recusa da deficiência é apenas o avesso de nossa inerência a um mundo, a negação implícita daquilo que se opõe ao movimento natural que nos lança a nossas tarefas, a nossas preocupações, a nossa situação, a nossos horizontes familiares. Ter um braço fantasma é permanecer aberto a todas as ações das quais apenas o braço é capaz, é conservar o campo prático que se tinha antes da mutilação. [...] Portanto, o doente sabe de sua perda justamente enquanto a ignora, e ele a ignora justamente enquanto a conhece. Esse paradoxo é o de todo ser no mundo: dirigindo-me a um mundo, esmago minhas intenções que finalmente me aparecem como anteriores a elas, e que, todavia, só existem para mim enquanto suscitam pensamento e vontades em mim (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 91).

Segundo Merleau-Ponty, podemos vislumbrar, na experiência do “corpo próprio”, camadas que distinguem, por um lado, um “corpo habitual” e, por outro lado, um “corpo atual”. Aqui não se trata de uma dicotomia proposta pelo filósofo. Pelo contrário, trata-se da constatação de um problema que nasce na própria experiência do “corpo próprio” expressa na experiência do membro fantasma. A vivência do corpo habitual é o que garante a percepção do mundo como tangível, dos objetos como manejáveis. Cada membro traz consigo um verdadeiro campo que possibilita a experiência do mundo como o horizonte e o fundo possibilitam a percepção de uma figura. No entanto, a ausência de um membro representa ausência de um campo, sem que os objetos que lhe pertencem deixem de existir. Como indaga Merleau-Ponty, “como posso perceber objetos manejáveis, embora não possa manejá-los? É preciso que o manejável tenha deixado de ser aquilo que manejo atualmente para se tornar aquilo que se pode manejar, tenha deixado de ser um *manejável para mim* e tenha se tornado como que um *manejável em si*” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 98). Esta experiência conduz a uma vivência do corpo não mais como uma experiência espontânea, mas generalizada, quase que impessoal. Como sair deste impasse? Para Merleau-Ponty, é possível esclarecer este descompasso entre o habitual e o atual a partir do fenômeno do recalque, assim como é entendido pela psicanálise. O que isto quer dizer?

O recalque trata-se, sobretudo, de um presente que não quer se tornar passado, de uma paralisação do tempo pessoal. Frente aos obstáculos gerados por um empreendimento, opta-se em não abandoná-lo, mas continuamente colocar-se a renová-lo em espírito, sempre na abertura a um futuro impossível. Neste sentido, o recalque não pode ser encarado como uma simples recordação, dado que permanece sempre um presente próximo, não se encontrando, portanto, distante de nós. Assim sendo, “[...] todo recalque é a passagem da existência em primeira pessoa a um tipo de escolástica dessa existência, que vive para uma experiência antiga, ou antes, para uma recordação de tê-la tido, depois para a recordação de ter tido essa recordação e assim por diante, a ponto de que finalmente ela só retenha sua forma típica” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 99). Há, para Merleau-Ponty, um

“advento do impessoal” na vivência do recalque que “[...] nos faz compreender nossa condição de seres encarnados ligando-a à estrutura temporal do ser no mundo” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 99). Sempre, em nossa existência pessoal, deparamo-nos com uma “existência quase impessoal” na qual pertencemos primeiramente, assim, como um organismo pertence antes a uma *Ungebung*, para depois pertencer a uma *Umwelt*. A experiência do recalque acaba, portanto, de nos clarear e confirmar a existência do nosso organismo como um solo originário e anterior a um sujeito epistemológico, um solo no qual a estrutura temporal de nossa experiência possibilita “a fusão entre a alma e o corpo no ato, a sublimação da existência biológica em existência pessoal, do mundo natural em mundo cultural [...]” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 100). Nesta perspectiva, salienta Merleau-Ponty:

Assim como se fala de um recalque no sentido estrito quando, através do tempo, mantenho um dos mundos momentâneos pelos quais passei e faço dele a forma de toda minha vida – da mesma maneira pode-se dizer que meu organismo, como adesão pré-pessoal à forma geral do mundo, como existência anônima e geral, desempenha, abaixo de minha vida pessoal, o papel de um complexo inato. Ele não existe como uma coisa inerte, mas esboça, ele também, o movimento da existência. [...] Com maior razão, o passado específico que é nosso corpo só pode ser reaprendido e assumido por uma vida individual porque ela nunca o transcendeu, porque ela o alimenta secretamente e emprega nisso uma parte de suas forças, porque ele permanece seu presente, como se vê na doença em que os acontecimentos do corpo se tornam acontecimentos da jornada diária. O que nos permite centrar nossa existência é também o que nos impede de centrá-la absolutamente, e o anonimato de nosso corpo é inseparavelmente liberdade e servidão (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 99-101).

Voltando ao fenômeno do membro fantasma, a partir das considerações acima, devemos entendê-lo como “[...] a experiência recalçada, um antigo presente que não decide a tornar-se passado. As recordações que se evocam diante do amputado induzem um membro fantasma, não como no associacionismo uma imagem chama uma outra imagem, mas porque toda recordação reabre o tempo perdido e nos convida a retomar um olhar diferenciado frente ao patológico, aquele que deve partir do que Merleau-Ponty denomina como a “perspectiva do ser no mundo”. A experiência do

membro fantasma se dá, portanto, no entender do filósofo, porque as excitações sensíveis que ele traz consigo mantêm ainda o membro amputado no circuito da existência. Assim a posse de um “corpo habitual” é, por conseguinte, uma necessidade própria de uma existência integrada. Um olhar filosófico sobre o fenômeno do membro fantasma revela-nos, por fim, uma compreensão do homem não mais como um psiquismo que simplesmente se soma a um organismo, mas, pensando concretamente, como um “vai-vem da existência” que vive entre o corporal e os atos pessoais. Nesta perspectiva, a patologia expressaria justamente a necessidade de reconhecer os acontecimentos anímicos não mais ora pela fisiologia, ora pela psicologia, mas como um processo vital que está, sobretudo, ligado à existência, dado que o “distúrbio dito somático delinea comentários psíquicos sobre o tema do acidente orgânico, e o distúrbio “psíquico” limita-se a desenvolver a significação humana do acontecimento corporal” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 104). Assim, como assinala Merleau-Ponty,

Os motivos psicológicos e as ocasiões corporais podem se entrelaçar porque não há um só movimento em um corpo vivo que seja acaso absoluto em relação às intenções psíquicas, nem um só ato psíquico que não tenha encontrado pelo menos seu germe ou seu esboço geral nas disposições fisiológicas. Não se trata nunca do encontro incompreensível entre duas causalidades, nem de uma colisão entre a ordem das causas e a ordem dos fins. *Mas, por uma reviravolta insensível, um processo orgânico desemboca em um comportamento humano, um ato instintivo muda e torna-se sentimento, ou inversamente um ato humano adormece e continua distraidamente como reflexo.* Entre o psíquico e o fisiológico pode haver relações de troca que quase sempre impedem de definir um distúrbio mental como psíquico ou como somático (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 104. grifo nosso).

Ora, o que nos revela este modo de compreender o psíquico e o fisiológico a partir de “relações de troca” nas quais se abre um campo de existência e de sentido? Certamente, em primeiro lugar, a compreensão de que a espacialidade do “corpo próprio”, uma vez consagrada ao mundo, exige, sobretudo, uma “espacialidade de situação”. É por esta razão que uma concepção cartesiana do corpo torna-se contraditória, uma vez que a união de corpo e alma era antes uma união por justaposição, logo, uma

espacialidade posicional. Daí que uma compreensão do “corpo próprio”, de inspiração cartesiana, dava-se tão-somente mediada por uma inspeção “espiritual”, desligada e separada da consciência. É um “objeto” para ela, o que faz, conseqüentemente, que exista uma posição do corpo ante a consciência. Em contrapartida, para Merleau-Ponty, pelo que podemos notar em sua leitura de Goldstein, a espacialidade do “corpo próprio” não é objetiva, mas vivida, é existencial. Sem a orientação do “corpo próprio”, inclusive, não seria possível a espacialidade corporal, uma vez que “a espacialidade do corpo é o desdobramento de seu ser de corpo, a maneira pela qual se realiza como corpo” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 174). O que isto significa? A ligação, ao mesmo tempo, entre espacialidade e motricidade, pois, embora a espacialidade do “corpo próprio” seja de situação, ela não seria possível sem a ação, e isto porque “é na ação que a espacialidade do corpo se realiza” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 119). Ora, compreendido assim, como se daria a relação que o “corpo próprio” estabelece com as coisas que lhe são exteriores?

Desde o momento em que a espacialidade corporal aponta a um horizonte, na medida em que o “corpo próprio” é, no dizer de Merleau-Ponty, “[...] o terceiro termo, sempre subentendido da estrutura figura-fundo” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 119), a realidade do espaço está no fato de que a espacialidade externa das coisas unicamente se faz manifesta a nós na relação que elas mantêm com o corpo, com a espacialidade corporal. Por sua vez, de acordo com o filósofo, sabe-se que a representação exterior não é uma mera representação, dado que não é para um “eu penso” que se evidencia a existência real do espaço exterior. Há uma espacialidade das coisas, mas esta espacialidade está em relação direta com minha situação, porquanto

O que é dado não é somente a coisa, mas a experiência da coisa, uma transcendência em um rastro de subjetividade, uma natureza que transparece através de uma história. [...] Para que percebamos as coisas, é preciso que as vivamos. [...] Se o sujeito que percebe faz a síntese do percebido, é preciso que ele domine e pense uma matéria da percepção, que organize e ligue ele mesmo, do interior, todos os aspectos da coisa, quer dizer, que a percepção perca sua inerência a um sujeito individual e a um ponto de vista, que a coisa perca sua transcendência e sua opacidade. Viver uma coisa não é

nem coincidir com ela nem pensá-la de uma parte à outra. Vê-se então nosso problema. É preciso que o sujeito perceptivo, sem abandonar seu lugar e seu ponto de vista, na opacidade do sentir, dirija-se para coisas das quais antecipadamente ele não tem a chave, e das quais todavia ele traz em si mesmo o projeto, abra-se a um Outro absoluto que ele prepara no mais profundo de si mesmo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 436).

Daí a conclusão de que o corpo é o terceiro termo sempre subentendido na estrutura figura-fundo, pois a espacialidade das coisas aparece sempre nesta estrutura captada pelo corpo. A espacialidade corporal e o espaço exterior formam um “sistema prático”. Nele a espacialidade do corpo serve de fundo no qual se destaca a espacialidade externa, o que abre espaço a um outro elemento fundamental de nossa corporeidade que também apenas nos tornamos conscientes por meio do “esquema corporal”: trata-se aqui da motricidade. Sem a motricidade corporal, a espacialidade externa permaneceria algo abstrato, sem sentido, e o corpo não passaria de um puro fragmento do espaço. Aqui está, pois, em breves linhas, uma revisão filosófica tanto do conceito de “subjetividade”, como do conceito de “objetividade”. Em *La Structure du comportement*, Merleau-Ponty já havia nos advertido que a alma e o corpo “não podem nunca distinguir-se sem deixar de ser; sua conexão empírica está fundada sobre a operação originária que instala um sentido em um fragmento da matéria e a faz habitar, aparecer, ser” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 236). Por sua vez, na *Phénoménologie de la perception*, nos dirá algo semelhante: “O exterior e o interior são inseparáveis. O mundo está inteiramente dentro e inteiramente fora de mim. Quando percebo esta mesa, é mister que a percepção da superfície não ignore a dos pés, sem o qual o objeto se deslocaria, os movimentos de uma melodia se unem, sua sucessão lhes é essencial” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 466-7). O que estes textos nos revelam? Antes de tudo, a unidade humana.

SEGUNDA PARTE
CRISE E FILOSOFIA: O SENTIDO DA FÊNIX

Capítulo IV

A CRISE DO ENTENDIMENTO E O SENTIDO DA HISTÓRIA: A HISTORIOGRAFIA FILOSÓFICA

Il y a un état de l'humanité, où nous sommes, et qui est 1) destructeur de la philosophie au sens ordinaire et classique; 2) appelle cependant au plus haut point prise de conscience philosophique – Le "Phénix", dit Husserl (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 39).

Holz lautet ein alter Name für Wald. Im Holz sind Wege, die meist verwachsen jäh im Unbegangen aufhören. Sie heißen Holzwege. Jeder verläuft gesondert, aber im selben Wald. Oft scheint es, als gleiche einer dem anderen. Doch es scheint nur so. Holzmacher und Waldhüter kennen die Wege. Sie wissen, was es heißt, auf einem Holzweg zu sein (HEIDEGGER, 1952, Epigrafe).

"[...] But as when the bird of wonder dies, the maiden phoenix, her ashes new create another heir as great in admiration as herself" (SHAKESPEARE)¹¹⁷.

4.1. A experiência filosófica da Verdade

O que faltaria, pois, a um modo de filosofar fundado em alicerces intelectualistas? Ora, se a história adquire um papel fundamental no Mundo Moderno – contrariando os conselhos cartesianos –, não é de se admirar que as suspeitas ou constatações de uma “consciência histórica” afetem também, frontalmente, a validade apodítica, neste momento, de uma “verdade filosófica”. O que isto significa? Quando se coloca em questão a autenticidade do labor filosófico, o que se atinge visceralmente são, antes de tudo, as relações com o passado, não de “simples eventos”, mas do próprio pensamento. Como se pode notar, não é sem motivo que o historicismo, seja qual for a sua versão, incomode tanto a filosofia. No entanto, nem por isso, deixa de lhe ser suscetível tornar-se vítima de seus afrontamentos e repercussões. O que resta à filosofia se, além do naturalismo, erguem-se contra ela, ao mesmo tempo, a denúncia de ser uma mera reprodução do

¹¹⁷ Tradução: “Quando o pássaro fantástico morre, a fênix-fêmea, suas cinzas se reproduzem criando seu novo herdeiro, tão admirável quanto ela mesma fora...” (*King Henry VIII*, Ato V, cena 2)

passado ou produto do presente? Como fica a “verdade filosófica” mediante a arquitetônica de uma “verdade histórica”?

Para Merleau-Ponty, pensar a experiência filosófica da verdade ou a verdade de uma experiência filosófica significa pensar tanto o nosso modo de acesso aos filósofos – a nossa “percepção das filosofias” – como o próprio exercício do entendimento¹¹⁸. Nesta perspectiva, qual seria o sentido de uma historiografia filosófica? Em suma, caso se parta do pressuposto de que, na lida com os problemas filosóficos, encontra-se um diálogo com passado, cujos desdobramentos uma simples *philosophia perennis* não daria mais conta, que caminho melhor conduziria à compreensão de uma *historia philosophica*? Com certeza, se partirmos de Merleau-Ponty, não será seguindo a “*ordre des raisons*” nem muito menos, sem as devidas considerações, apesar de seu inquestionável mérito, os procedimentos das *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Hegel)¹¹⁹. Quais seriam os argumentos para esta recusa? Em vários momentos, o filósofo nos deixa claro o seu afastamento de uma compreensão da História da Filosofia como uma simples rememoração do passado, a tentação em pensá-lo apenas por ele mesmo. É preciso também, nas fibras de uma leitura do passado, compreender nossa época, o que nós pensamos e o que nos faz pensar assim. A partir do horizonte presente, o passado é, antes de qualquer coisa, (e)-vocado [*évoqué*], chamado para fora de si, chamado para o “si mesmo” do hoje:¹²⁰ pensar o passado no horizonte do presente pelo simples fato de que não sabemos o que pensamos.¹²¹ Em outros termos, não bastaria uma

¹¹⁸ Por conseguinte, trata-se de verticalizar, por exemplo, com radicalidade, uma revisão do *Cogito* e da Ontologia presente na fundação desse mesmo *Cogito*.

¹¹⁹ O desconforto de Merleau-Ponty com a concepção hegeliana de História se dará especialmente a partir de suas leituras de Marx e de Weber. Por sua vez, será a partir de sua concepção de História e de Filosofia, conforme veremos nas seções seguintes, que se dará a sua recusa ao método historiográfico de Guérault.

¹²⁰ Não seria essa a preocupação mesma de Descartes? (DESCARTES, 1996a).

¹²¹ Se uma das características da Crise é a presença de “ruínas de pensamento”, parece-nos que podemos entender melhor o pensamento de Merleau-Ponty remontando-nos ao período que denominara, conforme já vimos, de Grande Racionalismo. Trata-se antes aqui do que entendemos como os movimentos de uma história da filosofia constantemente presente em Merleau-Ponty, embora confessadamente explícito e direto como em Martial Guérault. É certo que a intenção do filósofo é, em primeiro lugar, compreender a sua época, tal como tivera a oportunidade de salientar em seus cursos no *Collège de France*. O que visa não é o

recusa do intelectualismo filosófico em sua lida com as ciências ou com o que excedia os limites de seu território, seria preciso, caso se quisesse ser radical, uma recusa das marcas que o intelectualismo havia deixado no que a própria Filosofia compreendia como seu modo de “operar”, como seu próprio método. Caberia à Filosofia, pois, tornar-se um problema para si mesma e, em consequência, ao filósofo, repensar o seu próprio modo de interrogar e de se fazer “interrogação”.

Nesta perspectiva, quando Merleau-Ponty nos acentua, em seus cursos no *Collège de France*, que o que está em jogo em seus trabalhos não se situa no âmbito de uma História da Filosofia, compreendemos que haja muito mais do que uma simples confissão frente à possível incompreensão dos títulos de um curso sobre *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui*, haja muito mais do que um modo de desculpar suas digressões frente à tradição e as constantes incursões aos problemas de sua época. Para Lefort, em contrapartida, não se encontraria senão nestes cursos, e na própria justificativa do filósofo, o esforço em ler o presente, em encontrar uma “nova ontologia”, o que distanciaria Merleau-Ponty de um embate historiográfico. Ora, concordamos com Lefort no que se refere aos desdobramentos da investigação merleau-pontiana, mas acreditamos também que ali uma reflexão sobre a História da Filosofia esteja

passado compreendido por si mesmo (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 163), mas a sua época, a ontologia e a filosofia de seu tempo. Mas esta *démarche* não é uma marca dos últimos trabalhos, podemos encontrá-la já em seus primeiros livros. Assim, é comum encontrarmos, ao longo de toda a sua obra, desvios, cesuras, direcionamentos ao passado, especialmente no diálogo com os cartesianos, com o pensamento clássico. Qual seria as razões? Responde-nos o filósofo: “Porque não sabemos o que pensamos. Mais fácil dizer em que não somos cartesianos” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 163). Parece-nos, pois, que há aqui uma *démarche* filosófica que emerge de uma constatação. Logo, poderíamos reformular: *porquanto* não sabemos o que pensamos, *porquanto* vivemos em uma crise das ciências e do sentido na qual deparamo-nos constantemente com “ruínas de pensamentos”, o retorno arqueológico ao passado – semelhante ao *Rück-gang* heideggeriano (HEIDEGGER, 1978, p. 390) – pode nos ajudar a melhor nos situar em relação ao presente. Por conseguinte, a proposta de Merleau-Ponty se encaminha na lateralidade de um movimento negativo – busca daquilo em que não somos clássicos – que se dá em um movimento positivo – compreensão do passado em vistas do presente. O retorno à história da filosofia, ao passado, justifica-se, pois, dada a constatação de que ali estaria a gênese do presente, no entanto, não enquanto resultado de uma cadeia de causalidade, mas como a repercussão ou o fruto de uma série de mudanças que perderam o sentido de sua origem, logo, como o resultado dialético inerente a todo acontecimento histórico.

marcadamente implicada, embora por uma via negativa. Por conseguinte, não entendemos a afirmação de que “isto não é história da filosofia: passado por si mesmo – mas, passado evocado para compreender o que nós pensamos – no horizonte do presente” (MERLEAU-PONTY, 1996, p.163), como a negação de uma discussão historiográfica, mas como a negação de um determinado modo de se fazer História da Filosofia e, portanto, a indicação da radicalidade que o pensador pretendia dar a seu projeto filosófico. Pensar a história a partir do presente, tornar o presente um “juízo de valor” para entender o “passado”, não seria a versão moderna da *démarche* clássica? No final, não ressuscitaria uma versão intelectualista da história? Se esta afirmação não tem sentido, o que distanciaria o filósofo do modo clássico ou mesmo intelectualista de tratar a história?

4.2. A crise do entendimento e os entraves da historiografia clássica: o problema da história

A Crise da Filosofia proveniente de certos “modos de filosofar” nasce também, a nosso ver, nos horizontes de uma compreensão equivocada de “história”. Em outros termos, partir do pressuposto de que há um problema no “modo de filosofar” implica assinalar os limites de um determinado modelo “historiográfico”. Antes, porém, precisamos entender como a história se torna problema. Para Merleau-Ponty, encontramos uma indicação no que considera a “crise do entendimento”, a qual, por sua vez, encontra sua origem na cisão criticista estabelecida, a partir do problema do conhecimento, entre Entendimento e Razão. Enquanto a Razão poderia se dirigir ao conhecimento das coisas tais como são em si mesmas, o Entendimento se contentaria com a finitude dos fenômenos. Como ficaria, nesta perspectiva, a história? Não caberia, pois, à Razão, a compreensão da história, dado não ser possível um conhecimento em si dos acontecimentos históricos. A objetividade, presente nos procedimentos do Entendimento, exigiria do conhecimento histórico a sua subserviência aos métodos utilizados na lida com os fenômenos físicos, fazendo do passado um objeto

submetido a regras determinadas, a um método e sua certificada eficácia. Qual seria a consequência disto? Como dirá Merleau-Ponty:

Frequentemente, nós raciocinamos como se houvesse, face-a-face, uma filosofia que põe, no homem, valores determináveis fora do tempo, uma consciência desligada de todo interesse pelo acontecimento – e “filosofias da história”, que, pelo contrário, situam no curso das coisas uma lógica oculta da qual teríamos tão-somente que receber o veredito. A escolha, neste caso, seria entre uma sabedoria do entendimento, que não se preocupa em encontrar um sentido à história e tenta unicamente flexioná-la continuamente segundo seus valores, e um fanatismo que, em nome de um segredo da história inverteria nossas avaliações mais evidentes (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 42).

A transposição da história ao território da teoria clássica do conhecimento acaba nos revelando, no projeto moderno de dar cientificidade às “Ciências do Espírito”, por exemplo, um procedimento de mesmo cunho daqueles utilizados nas “Ciências da Natureza”. Aqui nos deparamos, dentre outros, com um dos grandes equívocos do pensamento que se sedimentou e teve sua gênese no século XVII.¹²² O maior limite desta concepção, certamente, será o reducionismo no qual se considera apenas como histórico o que se encontra preso a um campo circunscrito de objetos¹²³. Nisto

¹²² Neste sentido, seguindo as trilhas heideggerianas, próximas das percorridas por Merleau-Ponty, encontraríamos, paralela a um “procedimento de verificação da lei” na investigação experimental da Natureza, segundo Heidegger, nas “ciências do espírito historiográficas”, a “crítica das fontes”. Ora, o que podemos entender por essa expressão? Como Heidegger mesmo nos salienta, “este nome assinala aqui a totalidade da pesquisa de fontes, do inventário, da garantia, da avaliação, da conservação e da interpretação. É certo que a explicação historiográfica, fundada na crítica das fontes, não reconduz os factos a leis e regras. Mas também não se limita a um simples relatar dos factos. Nas ciências historiográficas, assim como nas ciências da natureza, o procedimento tende a representar o permanente e a tornar a história objecto. A história só pode tornar-se objectiva quando se tornou passado. O que é consistente no passado, aquilo com base no qual a explicação historiográfica calcula o que é único e o que é múltiplo na história, é o sempre-já-sido-alguma-vez, o comparável. No permanente comparar de tudo com tudo, o compreensível é calculado, verificado e fixado como o plano da história”. (M. Heidegger, 1998, p. 104-5). Por conseguinte, “é porque a historiografia, enquanto investigação, projecta e objectiva o passado no sentido de um conjunto de efeitos limitados e explicáveis” – lembra-nos Heidegger –, “que exige como instrumento de objectivação a crítica das fontes” (HEIDEGGER, 1998, p. 105).

¹²³ Consequentemente, pensando em Heidegger, será histórico tudo aquilo que se encontra em exata “correspondência” e “verificabilidade” com um prévio e determinante conjunto de “fontes”. No entendimento histórico, portanto, encontramos a constatação de uma época do representar [(*Vor-stellen*)], de um mundo feito imagem, de uma objectivação do real lançada

encontramos a impossibilidade de diálogos, por exemplo, entre história e literatura, história e arte etc.¹²⁴ Nesta perspectiva, sob os auspícios do criticismo, o problema da história torna-se, em suma, tão-somente uma indagação acerca da possibilidade de uma “ciência da história”, permanecendo ainda preso em um horizonte epistemológico que tem, por referência e fundamento, nada menos do que a *Kritik der reinen Vernunft*. As Ciências da Natureza ainda serviam, pois, de referência e modelo, o que não deixaria de constituir também uma simples *Kritik der historischen Vernunft*. Como nos adverte Merleau-Ponty,

Quando se trata de conhecimento, nossas relações com a história são do mesmo gênero que a de nossas relações com a natureza, segundo Kant: o entendimento historiador, como o entendimento físico forma uma verdade “objetiva” na medida em que constrói e o objeto é apenas um elemento de uma representação coerente que pode ser retificada e precisada indefinidamente, sem nunca confundir-se com a própria coisa (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 29).

De acordo com o filósofo, primeiramente, em meio a este cenário criticista presente na história, instaura-se, conforme já salientamos, uma crise no justo momento em que, não se tendo a devida “distância”, caindo por terra a exigida exterioridade, o presente também se torna um objeto de investigação. Neste sentido, como pensar a neutralidade exigida pelo entendimento, posto que “a invasão da história pelo historiador não poderá ser evitada” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 29)? Como ficariam as “matemáticas relações”, estabelecidas pelo rigor do método, entre sujeito e objeto, no caso, o sujeito e o seu presente? A consequência deste impasse acabara se tornando, segundo o filósofo, a entrada, no entendimento, de antinomias antes reservadas apenas ao exercício da Razão. Torna-se incontornável a emergência de um dualismo reinante entre um saber e uma prática que se tornam antagônicos, visto que, de um lado, “o saber

frente a um sujeito, no caso, o pesquisador¹²³. Aquele que investiga a história agora se torna um verdadeiro (*sub*)-*iectum* frente a um (*ob*)-*iectum* calculável, determinável: o passado.

¹²⁴ Pensando assim, o que foge a esse campo não tem outra alcunha senão a de “exceção”, o desvio indesejado e transgressor às “fontes”, entendidas aqui no sentido heideggeriano, e, por isso, merecedor do descaso da “Razão Histórica”.

multiplica os pontos de vista por meio de conclusões provisórias, abertas, motivadas, isto é, condicionais” e, de outro, a prática faria o mesmo “mediante decisões absolutas, parciais, injustificáveis” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 30). Quais as razões deste infortúnio? Segundo Merleau-Ponty, estaria no esquecimento de que “todas as instâncias que se queriam opor à história têm também sua história e graças a ela se comunicam com a História, embora tenham sua própria maneira de usar o tempo” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 45). Por conseguinte, o erro encontra-se na tentativa de se legitimar uma cisão entre o entendimento e a história, tal como se tentou fazer entre espírito e matéria, quando, na verdade, a verdadeira separação estaria entre “[...] a história como deus desconhecido – gênio bom ou mau – e a história como meio de vida” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 45), pois

A história é um meio de vida se entre a teoria e a prática, entre a cultura e o trabalho do homem, entre as épocas, entre as vidas, entre as ações deliberadas e o tempo em que estas ações aparecem, há uma afinidade que não seja fortuita nem se fundamente em uma lógica onipotente. O ato histórico é inventado e, no entanto, responde tão bem aos problemas do tempo, que é compreendido e seguido, como que se incorpora – dizia Péguy – à “duração pública”. Haveria ilusão retrospectiva ao projetá-lo no passado que ele transforma, mas haveria *ilusão prospectiva* ao fazer cessar o presente no umbral de um porvir vazio, como se cada presente não se prolongasse em direção a um horizonte futuro e como se o sentido de um tempo, do qual decide a iniciativa humana, não fosse nada diante *dela*. (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 45).

Neste sentido, no esquecimento destes movimentos, encontraríamos os limites da historiografia clássica. O fato é que, *nolens volens*, tanto a história é uma ação, como também a ação é também história, logo “a condição do historiador não é tão diferente daquela do homem de ação. Ele transporta para aqueles cuja ação foi decisiva, reconstitui as suas decisões, refaz o que fizeram (com a diferença de que conhece o contexto melhor do que eles, e já sabe quais serão as consequências)” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 31). O problema da história, por conseguinte, não pode ser apenas um problema epistemológico, mas “um problema inerente à nossa vida”, não podendo, pois, furtar-se à “busca pelo sentido do nosso ser”. Ora, o que incomoda, portanto, a Filosofia em uma problematização da

historicidade? A emergência de sentido ou de sua necessidade no âmago da finitude humana. É neste sentido que, nos dirá o filósofo,

[...] não se pode conceber um conhecimento histórico que seja rigorosamente objetivo, porque a interpretação e a perspectivação do passado dependem das escolhas morais e políticas que o historiador fez por sua conta, como, aliás, estes daquela, e que, neste círculo em que se encerrou, a existência humana nunca pode abstrair de si para aceder a uma verdade nua e só comporta um progresso na objetivação, nunca uma objetivação plena (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 65).

Faz-se mister, no entender de Merleau-Ponty, compreender uma historicidade aquém da própria subjetividade e que, não sendo simplesmente uma coisa, nasça no interior e na vivência da própria história. Disto, concluirá o pensador, precisamos reconhecer que “nossa relação com a história não é, pois, somente a relação do entendimento, a do espectador com o espetáculo” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 31), pois “não seríamos espectadores se não estivéssemos comprometidos com o passado, e a ação não seria grave se não concluísse a empresa do passado e não desse ao drama seu último ato” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 31). Ora, não seria assim que Merleau-Ponty iria entender a “filosofia da história” de Marx? Não haveria em Marx, em sua crítica ao sistema hegeliano, a ruptura com uma tradição idealista que se acreditava distante do criticismo e de suas antinomias? A nosso ver, não podemos entender a compreensão merleau-pontiana de história nos afastando de suas leituras de Marx e também, *mutatis mutandis*, de Weber. No que diz respeito a Marx, para o filósofo, vale lembrar que o marxismo não é, pois, “(...) uma filosofia do sujeito, mas também não é uma filosofia do objeto. É uma filosofia da história” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 76). É assim que, em seu *Éloge de la Philosophie*, afirmava com veemência: “A novidade de Marx como crítico de Hegel não está, pois, em ter feito da produtividade humana o motor da história e em considerar a filosofia um reflexo de seu movimento (...)” (MERLEAU-PONTY, 1986, p. 64). Pelo contrário, está “(...) em haver denunciado o artifício pelo qual a filosofia introduzia o sistema na história, para depois o encontrar lá e reafirmar a sua onipotência quando parecia

renunciar a ela” (MERLEAU-PONTY, 1986, p. 64). Em Marx, Merleau-Ponty visualiza a crítica de uma história universal, uma vez que “em Hegel o filósofo tanto aparece como o simples leitor de uma história já concluída, o pássaro de Minerva que só levanta vôo ao entardecer, como parece ser a única personagem da história, pois é o único ser que não a experimenta e a compreende, elevando-a a conceito” (MERLEAU-PONTY, 1986, p. 64). O leitor de Hegel, no entanto, poderia logo levantar objeções a estas palavras, pois o autor das *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* não teria feito da filosofia uma intelecção da experiência histórica no mesmo instante em que fazia da história o devir da filosofia?

Para Merleau-Ponty, esta mesma objeção, na verdade, oculta um conflito. Dirá o filósofo que, “sendo a filosofia, para Hegel, saber absoluto, sistema, totalidade, a história de que fala o filósofo não é verdadeiramente história, isto é, algo que se construa, mas a história universal, compreendida, feita, morta” (MERLEAU-PONTY, 1986, p. 63). Esta certeza adquire sentido para Merleau-Ponty, uma vez que, “inversamente, uma história, sendo puro fato ou acontecer, introduz no sistema em que se incorpora um movimento interior que o destrói” (MERLEAU-PONTY, 1986, p. 64). Ao deduzir isto, Hegel pode ser compreendido, no dizer de Alain, como um sutil vendedor de sonhos, “(...) aqueles que ‘oferecem um sono cujos sonhos são precisamente o mundo’” (ALAIN apud MERLEAU-PONTY, 1986, p. 64), pois,

A história universal de Hegel é o sonho da história. Como nos sonhos, tudo o que é pensado é real, tudo o que é real é pensado. Os homens nada podem fazer que não esteja já compreendido no reverso das coisas, no sistema. E o filósofo faz-lhes a concessão de admitir que nada pode pensar que não tenha sido feito por eles, concedendo-lhes também o monopólio da eficácia. Mas, como reserva para si o do sentido, é na filosofia, e só nela, que a história adquire sentido. Porém, é o filósofo que pensa e decreta a identidade da história e da filosofia, o que equivale a dizer que não há identidade (MERLEAU-PONTY, 1986, p. 65).

Em Marx, pensa Merleau-Ponty, estas ideias adquirem um outro colorido. No jovem Marx, o próprio exercício da filosofia, o seu privilégio e a sua pretensão de esgotar o real, não podem ser entendidos como um ato

gerador da história, mas como um fato histórico em si mesmo. Assim, imanente à vida humana, encontramos uma racionalidade histórica, dado que, para o pensamento marxista, “a história não é já apenas a ordem do fato ou do real a que, com a racionalidade, a filosofia viria conferir direito de existência, é o meio onde se forma todo o sentido e, em particular, o sentido conceitual ou filosófico no que tem de legítimo” (MERLEAU-PONTY, 1986, p. 65). Assim, “aquilo a que Marx chama *práxis* é este sentido que se desenha espontaneamente no entrecruzar das ações com que o homem organiza as suas relações com a natureza e com os outros. Não é dirigida por uma ideia de história universal ou total” (MERLEAU-PONTY, 1986, p. 66). Em Marx, Merleau-Ponty não enxerga aquele poder exaustivo da filosofia que estava presente em Hegel, não havendo também a compreensão do ato filosófico como o simples reflexo de uma história que já fora dada. Pensando ainda no jovem Marx, “a filosofia como conhecimento separado ‘destrói-se’ apenas para se ‘realizar’. A racionalidade passa do conceito para o centro da *práxis* inter-humana e certos fatos históricos assumem um significado filosófico, neles vive a filosofia” (MERLEAU-PONTY, 1986, p. 67).

A partir do que já assinalamos, não se pode concluir que exista a possibilidade de se “(...) transformar a dialética da consciência em dialética da matéria ou das coisas: quando se diz que há uma dialética nas coisas não pode ser senão nas coisas enquanto pensadas, de modo que, ao fim e ao cabo, esta objetividade é o cúmulo do subjetivismo” (MERLEAU-PONTY, 1986, p. 67). Pensando nisso, “Marx não desloca a dialética para as coisas, mas sim para os homens, considerados, bem entendido, com todo o seu ingrediente humano e enquanto empenhados, pelo trabalho e pela cultura, numa empresa que transforma a natureza e as relações sociais” (MERLEAU-PONTY, 1986, p. 67). De modo recíproco, “a contingência do acontecer humano deixa de ser já uma falha na lógica da história para ser a sua condição. Sem ela, a história não será mais do que um fantasma”. Em sua leitura de Marx, o filósofo chega à conclusão de que “a história não tem sentido se o seu sentido for concebido como o de um rio que, sob a ação de causas todo-poderosas, corre para um oceano, no qual desaparece” (MERLEAU-PONTY, 1986, p. 68), pois, “qualquer recurso à história universal

corta o sentido do acontecer, torna insignificante a história efetiva e é uma máscara do niilismo” (MERLEAU-PONTY, 1986, p. 68). Deste modo, “(...) como o Deus exterior é um Deus falso, também a história exterior já não é história. Os dois absolutos rivais vivem apenas se, no seio do ser, se instalar um projeto humano que os recuse, e é na história que o filósofo aprende a conhecer esta negatividade filosófica a que se opõe em vão a plenitude da história” (MERLEAU-PONTY, 1986, p. 68).

Ao ser compreendido a partir de si mesmo, o pensamento marxista, no entender de Merleau-Ponty, inova em sua compreensão de história e no seu modo de se aproximar do fenômeno humano a partir de suas relações. Isto, todavia, não ocorre na leitura de certos marxistas. Pelo contrário, afirma Merleau-Ponty, “teríamos uma ideia bem estranha do marxismo e de suas relações com a filosofia se fôssemos julgá-lo pelos escritos de certos marxistas contemporâneos. Para estes, visivelmente, a filosofia é inteiramente verbal, desprovida de qualquer conteúdo e significação” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 71). Aqui, de modo especial, o filósofo pensa em autores como Naville, Garaudy, Hervé, Mounin, entre outros. Merleau-Ponty não poderia deixar de achar estranha a proposta de Naville em pensar a economia política a partir das ciências da natureza, como também a crítica de Cogniot aos “filósofos de café” por definirem o homem como não-ser¹²⁵. Assim, levando-se em conta tais pensadores que se diziam marxistas, Merleau-Ponty conclui que, apesar do fato de que “cada um tem pleno direito de adotar a filosofia que lhe agrada, como, por exemplo, o cientificismo e o mecanicismo (...)” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 71), por outro lado, “é preciso saber e dizer que esse tipo de ideologia nada tem a ver com o marxismo” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 71). Dirá o filósofo que:

¹²⁵ Ao elogiar Descartes por não cometer esse erro, Cogniot se esquecia das notáveis palavras cartesianas da segunda Meditação: “eu não sou esse conjunto de membros que se denomina corpo humano; não sou um ar tênue e penetrante, disseminado por todos esses membros; não sou um vento, um sopro, um vapor, nem algo que posso fingir e imaginar (...)” (DESCARTES, 1973, p. 261). No seio do pensamento cartesiano, para decepção de Cogniot, já se podia visualizar, conforme Merleau-Ponty, como fissura, uma certa “nadição”.

Uma concepção marxista da sociedade humana e, em particular, da sociedade econômica, vendo-a em movimento rumo a um novo arranjo em cujo interior as leis da economia clássica não mais se aplicarão, não pode submetê-la a leis permanentes como as da física clássica. Em *O Capital*, o esforço de Marx tende, justamente, a mostrar que as famosas leis da economia clássica, frequentemente apresentadas como traços permanentes de uma “natureza social”, na realidade são atributos (e máscaras) de uma certa “estrutura social” – o capitalismo, que evolui à sua própria destruição. A noção de estrutura ou totalidade, que parece merecer a desconfiança de Naville, é uma categoria fundamental do marxismo. Uma economia política marxista só pode falar em leis no interior de estruturas qualitativamente distintas que devem ser descritas em termos de história. *A priori*, o cientificismo surge como uma concepção conservadora, pois nos leva a tomar aquilo que é momentâneo como se fora eterno. De fato, na história do marxismo, o fetichismo da ciência apareceu sempre do lado em que a consciência revolucionária estava prostrada (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 71-2).

Não é mais válido procurar pensar a sociedade humana a partir de leis naturais permanentes, uma vez que até mesmo na física, caso pensemos aqui na física moderna, esta concepção da Natureza e de suas leis é questionável. “Longe de eliminar a estrutura, a física moderna só concebe suas leis no quadro de um certo estado histórico do universo, fornecido por coeficientes empíricos dados como tais e que não podem ser deduzidos de sorte que não nos oferece qualquer critério que nos permita considerá-lo como definitivo” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 72). Conforme indicação de Chauí (CHAUÍ, 1975), caso prestemos atenção, não podemos deixar de notar que, no fundo, Merleau-Ponty deseja desvencilhar o materialismo marxista do materialismo cientificista. Para isto, o filósofo precisa investigar como a noção de matéria se apresenta em Marx e como ela se difere de uma concepção cientificista (CHAUÍ, 1975). O que Marx entende por matéria? Merleau-Ponty procura responder a esta indagação lembrando-nos de que “(...) Marx falava de uma ‘matéria humana’, isto é, assumida no movimento da *práxis*” (MERLEAU-PONTY, 1986, p. 69). Matéria não seria, portanto, no pensamento marxista, uma coisa natural que se manifesta em relações *partes extra partes*. Pelo contrário, as relações sociais é que constituem a matéria a qual o filósofo se refere. Assim, tanto materialismo histórico quanto materialismo dialético não é outra coisa senão um certo

desdobramento de uma dialética do trabalho que, por sua vez, é o motor do mundo histórico e social¹²⁶. “A dialética (...)”, como assinala Chauí, “(...) não é materialista porque passou do sujeito espiritual para a coisa material, mas porque passou para o mundo sensível. Este é o mundo natural tal como é visto, trabalhado e conhecido pela prática social e política dos homens” (CHAUÍ, 1975, p. 73). Como enfatizará ainda Chauí:

No ensaio *Em torno do Marxismo*, Merleau-Ponty dissera que a cultura era *natural* para o homem. Com isto não queria dizer que a cultura é um fato natural a ser explicado pelas ciências da natureza, mas que o conceito de natureza se transforma dialeticamente quando se estabelece sua relação com a cultura, isto é, com as formas historicamente determinadas das relações sociais, mediatizadas pelas relações dos homens com as coisas através do trabalho (CHAUÍ, 1975, p. 73).

A compreensão merleau-pontiana de Marx afasta-se das possibilidades de uma leitura mecanicista do marxismo. Na *Phénoménologie de la perception*, o filósofo já havia chegado à conclusão de que “não podemos livrar-nos do materialismo histórico, assim como da psicanálise, condenando as concepções ‘reduzidas’ e o pensamento causal em nome de um método descritivo e fenomenológico (...)” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 633). Isso porque “(...) assim como a psicanálise, o materialismo histórico não está ligado às formulações ‘causais’ que dele se puderam oferecer e, assim como ela, ele poderia ser exposto em uma outra linguagem” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 633). Para Merleau-Ponty, “o materialismo histórico consiste tanto em tornar a economia histórica quanto em tornar a história econômica” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 633), pois,

A economia na qual ele assenta a história não é, como na ciência clássica, um ciclo fechado de fenômenos objetivos, mas uma confrontação entre forças produtivas e formas de produção que só chega ao seu fim quando as primeiras saem do anonimato, tomam consciência de si mesmas e tornam-se assim capazes de pôr em forma o futuro. Ora, a tomada de consciência é evidentemente um fenômeno cultural e por aí podem introduzir-se na trama da história todas as motivações psicológicas. (...) A economia acha-se integrada à história antes que a história reduzida à economia. O “materialismo

¹²⁶ Aqui seguimos de perto a leitura que Chauí faz do pensamento merleau-pontiano em *Marxismo e Filosofia*, assim como ela deixa explícito em suas notas de tradução.

histórico”, nos trabalhos que inspirou, frequentemente é apenas uma concepção concreta da história que leva em consideração, além de seu conteúdo manifesto – por exemplo, as relações oficiais entre os “cidadãos” em uma democracia –, o seu conteúdo latente, quer dizer, as relações inter-humanas tais como elas efetivamente se estabelecem na vida concreta. Quando a história “materialista” caracteriza a democracia como um regime “formal” e descreve os conflitos que atormentam esse regime, o sujeito real da história, que ela procura recuperar sob a abstração jurídica do cidadão, não é apenas o sujeito econômico, o homem enquanto fator da produção, mas mais geralmente o sujeito vivo, o homem enquanto produtividade, enquanto ele quer dar forma à sua vida, enquanto ama, odeia, cria ou não obras de arte, tem filhos ou não os tem. O materialismo histórico não é uma causalidade exclusiva da economia. Seríamos tentados a dizer que ele não faz a história e as maneiras de pensar repousarem na produção e na maneira de trabalhar, mas geralmente na maneira de existir e de coexistir, nas relações inter-humanas. Ele não reduz a história das ideias à história econômica, mas as recoloca na história única que ambas exprimem, a história da existência social. O solipsismo enquanto doutrina filosófica não é um efeito da propriedade privada, mas na instituição econômica e na concepção do mundo projeta-se uma mesma preferência existencial de isolamento e desconfiança (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 633).

Pelo que notamos, Merleau-Ponty procura fugir de um dualismo que logo pode se erguer ao se estudar o “materialismo histórico” marxista no qual se deveria optar pela certeza de que o drama da coexistência tem uma significação puramente econômica ou pela certeza de que o drama econômico se dissolve em um drama mais geral, fazendo com que acabássemos nos defrontando com o espiritualismo. A partir da noção de existência, pensa o filósofo, esta alternativa acaba por ser superada. Neste sentido, “uma teoria existencial da história é ambígua, mas não se pode censurar essa ambiguidade, pois ela está nas coisas” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 633). Para Merleau-Ponty, inclusive, “é apenas com a aproximação de uma revolução que a história segue mais de perto a economia (...)” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 633). Assim sendo, “(...) como na vida individual a doença sujeita o homem ao ritmo vital de seu corpo, em uma situação revolucionária, por exemplo, em um movimento de greve geral, as relações de produção transparecem, elas são expressamente percebidas como decisivas” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 633). Ora, “nem o conservador nem o proletário têm consciência de estar envolvidos em uma luta apenas

econômica, e eles sempre dão à sua ação uma significação humana” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 634). Por outro lado,

(...) Uma concepção existencial da história não retira às situações econômicas seu poder de *motivação*. Se a existência é o movimento permanente pelo qual o homem retoma por sua conta e assume uma certa situação de fato, nenhum de seus pensamentos poderá ser inteiramente desprendido do contexto histórico em que vive e, em particular de sua situação econômica. Justamente porque a economia não é um mundo fechado e porque todas as motivações se ligam no interior da história, o exterior torna-se interior assim como o interior tornar-se exterior, e nenhum componente de nossa existência jamais pode ser ultrapassado. Seria absurdo considerar a poesia de P. Valéry como um simples episódio da alienação econômica: a poesia pura pode ter um sentido eterno. Mas não é absurdo procurar no drama social e econômico, no modo de nosso *Mitsein*, o motivo dessa tomada de consciência (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 635).

Conforme Merleau-Ponty, ao se colocar contra um materialismo positivista e um idealismo dialético, a contribuição de Marx está em inserir tanto “matéria” quanto “consciência” em uma nova dimensão, aquela do materialismo histórico e do materialismo dialético, pois como já afirmamos anteriormente, matéria será, conforme a compreensão merleau-pontiana do pensamento marxista,

(...) as relações sociais entendidas como relações determinadas entre os homens, mediadas por suas relações determinadas com as coisas. Em última instância, a dialética materialista é uma dialética do trabalho. Não o trabalho paciente do conceito, como em Hegel, mas o trabalho concreto dos homens sofrendo e fazendo a história em condições determinadas, isto é, o trabalho inserido num modo de produção determinado (CHAUÍ, 1975, p. 75).

Ora, a partir destas considerações, podemos concluir com o filósofo que “a história é um objeto estranho: um objeto que somos nós próprios, mas onde nossa vida insubstituível, nossa liberdade selvagem já se encontra prefigurada, comprometida, já arriscada por outras liberdades, hoje passadas” (CHAUÍ, 1975, p. 31). A história torna-se apenas possível, conseqüentemente, se houver uma “lógica *na* contingência”, “uma razão *na* desrazão”, uma “percepção histórica” que, “[...] como outra, deixa em segundo plano o que não passar ao primeiro, apreende as linhas de força em seu nascimento e conduz ao acabamento ativamente o traçado destas

mesmas linhas” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 46)¹²⁷ Por conseguinte, tendo-se em conta uma “filosofia da história”, tal como se pode vislumbrar no pensamento marxista, ao retomarmos a nossa questão inicial, compreendemos a conclusão merleau-pontiana de que o dualismo criticista, presente na concepção clássica de história, funda-se sob um contra-senso. O entendimento, tal como fora postulado, em conformidade com a epistemologia clássica, desconsidera a relação de sentido sem a qual não haveria história, mas uma mera representação, uma pura ficção. Deste modo,

A compreensão histórica não introduz, portanto, um sistema de categoria escolhido arbitrariamente; apenas presume nossa possibilidade de termos um passado nosso, de retomarmos em nossa liberdade a obra de tantas outras liberdades, esclarecendo suas escolhas pelas nossas, e as nossas pelas delas, retificando umas pelas outras, enfim, nossa possibilidade de estar na verdade. Não há respeito maior, objetividade mais profunda do que esta pretensão de buscar seu conteúdo na própria fonte onde a história nasce. A história não é um deus exterior, uma razão escondida de que só poderíamos registrar as conclusões; é o fato metafísico pelo que a mesma vida, a nossa, corre em nós e fora de nós, em nosso presente e em nosso passado, de sorte que o mundo é um sistema com várias entradas, ou, caso se queira, a afirmação de que temos semelhantes. (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 40).

Para Merleau-Ponty, a história é, antes de tudo, uma “invenção”, e não uma simples descoberta. Logo, uma “tomada de consciência” acerca da história significa, na verdade, a sua colocação em forma, a sua enformação [*mise en forme*]. A “vivência da história” acompanha uma “consciência da história”, nasce em um determinado contexto, dado não estar previamente pronta, a história surge quando “começamos a falar dela”. No entanto, não se trata de uma compreensão idealista, mas da ideia de uma história entendida antes em um movimento circular, e isto porque seria ela, a própria história, causa e efeito de seu conhecimento, o que nos leva a

¹²⁷ “A história tem sentido, mas não é um puro desenvolvimento da ideia: constrói seu sentido no contato com a contingência, no momento em que a iniciativa humana funda um sistema de vida retomando os dados dispersos. E a compreensão histórica que revela uma interioridade histórica deixa-nos, entretanto, na presença da história empírica com sua espessura e seus casos, não a subordina a nenhuma razão escondida” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 35).

encontrá-la, após sua “invenção”, em um contexto onde ainda não existia, porém, o paradoxo está no fato de que tal “movimento retrógrado” só se tornou possível após termos feito a experiência de seu conhecimento. Deste modo, não haveria uma ruptura entre a “consciência da história” e a “história-realidade”, ou mesmo entre a história como “nome” e como “coisa”, pelo contrário, o que se postularia antes seria um entrelaçamento de conhecimento e experiência, de essência e de fato. Mas, pensando na circularidade da história – aquela que nos situaria no intervalo entre o sensível e o conceitual –, o que acontece quando, em determinado momento, passamos a “viver e a pensar historicamente”? Para Merleau-Ponty, neste momento, ao contrário da constituição de um “novo objeto”, o que se efetiva é, sobretudo, um novo modo de compreender o “tempo”, pois,

Em todas as sociedades, os homens sabem que há homens diante deles, e, vagamente ou precisamente, sabem também o que eles fazem. Quando se colocam a viver e a pensar historicamente, não é um novo objeto que seu conhecimento se anexa, é uma nova estrutura do tempo (uma nova relação com os outros, uma nova ideia do sentido e da verdade) que se estabelece (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 205).

É neste sentido que, de acordo com Merleau-Ponty, entre os gregos, não encontramos a experiência da história. Pelo contrário, ali não se tem uma compreensão do tempo como “ponto de partida”, mas um “eterno retorno”, o “eterno retorno” do mesmo, a busca apenas pelo “que é”, uma visão turva da “espessura das gerações” e dos mundos diferentes que poderiam nascer. Como dirá o filósofo, “tudo se passa como se tivessem recalçado, em seus mitos, as suas vertigens e o seu pessimismo: *Kronos* devora seus filhos; há no centro do mundo uma potência que não dá o ser senão para tirá-lo” (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 206), haja vista que “o tempo dos filósofos é antes uma potência que não destrói o ser senão para recriá-lo, uma cintilação do ser, um impulso ininterrupto que acrescenta o ser ao ser e imita de seu meio o imutável” (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 206). Deste modo, a compreensão do tempo segue antes os “ciclos da natureza”, o que faz com que seu “arranque” ou “impulso” seja, na verdade, apenas um “retorno”, uma vez que a ordem humana deveria ser apenas um reflexo da ordem da Natureza que, por sua vez, ancorava sua perfeição nos

fundamentos de uma total ausência de movimento. O que acontece, porém, quando se muda este modo de entender o tempo? O que mudaria com os “homens da história”?

Para o filósofo, o surgimento de uma espécie de “atmosfera da história” na qual tudo o que é feito pelo homem traz consigo a “abertura de um campo”, faz com que algo seja sempre fundado, instituído, retomado e antecipado. Não se tem mais a compreensão do tempo como um “impulso natural” que nos seria anterior, mas sempre o “sentimento de algo por fazer”. Neste momento, Merleau-Ponty compara a experiência do tempo à mesma que fazemos ao acordar, pois, do mesmo modo que nos concentramos em um objeto para “voltarmos a ser uma conduta”, um comportamento, uma relação viva com o meio, “[...] o tempo mais antigo é convocado para assistir ao que vai voltar a ser em nós” (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 207), o que faz de nosso presente, no entender do filósofo, um “empreendimento”, pois, “por mais que pensemos, nossas instituições, nossos planos invadem o porvir, descontam dele o seu aumento, não funcionam senão no meio histórico, não são, como se diz, ‘condicionados’ à história, – e instalam os homens sem se dar conta disso na atmosfera da história” (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 207).

No entanto, esta dinâmica da história não pode nos levar a crer que seja ela apenas uma “segunda natureza”, que ainda mantenha a causalidade e a finalidade da natureza, e a sua “astúcia” estaria justamente, ao se “insinuar nelas”, em fazer com que elas falem a “sua linguagem”, que sejam “desviadas de si mesmas” e nos leve a uma história que não seja absoluta, que não seja um “universo de imanência”, tal como podemos vislumbrar na ideia de “progresso” ou mesmo na insinuação de uma “lógica da história”, que, no fundo, trazem consigo a crença em “[...] uma potência que vela as mudanças da história, como a natureza vela a nossa permanência” (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 207). Neste aspecto, Merleau-Ponty estaria, a nosso ver, próximo de Gadamer ao identificar, em *Wahrheit und Methode*, dentre os conflitos da historiografia clássica, a ideia de uma “história da decadência” que exigiria do imaginário moderno a necessidade de ainda copiar as receitas metodológicas das Ciências da Natureza, e isto

quando o que se está em jogo é a sua elevação ao patamar de “ciência”, de “investigação científica”. Daí, no fundo, ainda a busca pelo “imperecível”, pelo “imutável” (GADAMER, 2004, p. 37-38). É o que nos parece confirmar Merleau-Ponty:

Desde que se pensa, por exemplo, que o mundo antigo trazia em si mesmo o capitalismo como a planta traz a semente, desde que se trata o passado como o simples esboço do presente, a pré-história como chegada de uma história inelutável, e esta, enfim, como o anúncio de um fim e de uma consumação da história, restabelecemos o tempo histórico sob a categoria do tempo natural. [...] A Grécia era o que ela era; e podia nada sair dela por completo, ou [mesmo sair] algo diferente do que dela saiu. A lógica do desenvolvimento que conduz dela a nós foi apenas pensada e apenas foi porque o Ocidente criou o tipo de sociedade, as condições materiais e intelectuais que tornavam possível a ideia de um universo econômico, e, portanto, a da Grécia como sociedade “pré-capitalista” (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 207).

Para o filósofo, há na história, pelo que se pode notar, uma recusa em assumir a condição de uma “segunda natureza”, um “universo de imanência” no qual as “dimensões do tempo” seriam complementares. O que isto significa? O que levaria o filósofo a negar, por exemplo, a ideia de que haveria uma “entelêquia” pela qual o capitalismo seria fruto de um pré-capitalismo? A suspeita de que “a introspecção não segue os traços de uma causalidade e de uma finalidade prévias [...]” (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 207). E o que dizer então da gênese de um novo tempo histórico, ou mesmo, de um novo sistema? Para o filósofo, “é preciso dizer unicamente que se arruinou a si mesmo, que deixou o campo livre para outra coisa, e que o novo sistema não era necessário então, mesmo se o precedente não fosse mais possível” (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 207), pois um tempo “[...] não traz em si seu futuro possível a não ser na medida em que ele exclui certas restaurações impossíveis” (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 208)¹²⁸. Daí, no que diz respeito à história, a conclusão de Merleau-Ponty:

¹²⁸ A este respeito, continua Merleau-Ponty: “Talvez um dia apareça na história sob o nome de “pré-socialismo”. Se isto acontecer, acontecerá porque o socialismo terá se instituído, e não porque ele aguardava, oculto no coração do capitalismo. E isto acontecerá por caminhos e desenvolvimentos que não são necessariamente os que deixam prever a análise do

O conceito de história representa uma aquisição capital da filosofia, com a condição de que não a empreguemos como uma anti-metafísica. Por muito que substitua a metafísica, ao contrário, ela traz uma luz incomparável à mais profunda das questões metafísicas: o que é esta verdade que nasceu e que morrerá, o que é este sentido que retoma seus antecedentes, sem poder se encerrar neles nem em seu futuro, o que é esta afinidade que faz com que, no simultâneo e no sucessivo, o homem interesse ao homem? Não como o animal interessa o animal, porque se assemelham ou se completam, mas na diferença e na rivalidade, não na monotonia da natureza, mas na desordem da história. Há uma descoberta da história, mas não é a de uma coisa, de uma força ou de um destino, é a de uma interrogação, e, caso se queira, de uma angústia (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 208).

Ora, pensando na historiografia filosófica, como iriam ecoar estas questões? Seria esta também a concepção de história que encontraríamos, ou antes, haveria ali uma tendência em marchar também segundo as antinomias impostas pelo criticismo? A este respeito, não podemos deixar de salientar que, tendo em vista as contradições de uma historiografia marcada pelo modelo das Ciências da Natureza, paralela a ela, surgiria também toda uma tradição fundamentada na clássica distinção entre “explicação” (*Erklären*) e “compreensão” (*Verstehen*)¹²⁹. Diferentemente das “Ciências da Natureza”, marcada pela “explicação” precisa de uma relação causal, as “Ciências do Espírito Historiográficas”, conforme esta tradição, iriam se guiar pelo método compreensivo, a saber, pelo empreendimento de retirada do que há de sentido nos fatos humanos. O que não se podia mais legitimar era o esforço positivista em não levar em conta os procedimentos próprios de apreensão de nossas “vivências”.¹³⁰ No

capitalismo no século XIX. Talvez este futuro comece em pontos de nosso sistema aos quais não prestamos atenção, e que poderíamos já localizar, se olhássemos mais livremente o presente para adivinhar o que fará sua figura definitiva diante do futuro” (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 208).

¹²⁹ Trata-se, aqui, especialmente de Droysen e Dilthey.

¹³⁰ Ao contrário de ser o sujeito epistemológico, especialmente em Dilthey, considerava-se a vida o cerne da existência humana. O pensamento é formado pelo “trabalho da vida”, o que não dá voz a uma relatividade histórica. A solução não está simplesmente em somar, como que por mera adição, um horizonte temporal àquilo que pode ser considerado como incondicional. Pelo contrário, a vida é o fundamento da relatividade, ou seja, “a temporalidade do incondicional”, o “incondicional no tempo”. Todavia, a este respeito, vale lembrar que, de acordo com Gadamer (2004), Dilthey parecia ainda não trazer consigo *in thesi* a pergunta pela história e se manter no horizonte kantiano de uma indagação das

entanto, esta cisão seria suficiente? Teria a separação entre “explicação” e “interpretação” resolvido de vez os impasses criados por esta espécie de “naturalismo” do discurso histórico? Da sua parte, seria por esta distinção de territórios que marcharia também a historiografia filosófica?

Antes, porém, de refletirmos sobre a legitimidade desta separação, torna-se necessário, por sua vez, verificarmos a suspeita de que, em um primeiro momento, antes da descoberta da “compreensão”, ou mesmo na tentativa de negá-la, o historicismo acabara deixando, no próprio discurso histórico, algumas consequências, e a principal delas, no afã de salvar o que teria de legítimo em sua objetividade, foi justamente a projeção de uma historiografia tida como “imparcial” na qual o passado poderia ser contemplado sem as interferências desvirtuantes do próprio historiador e de sua época. Em outros termos, seria o caso, pois, antes de pensarmos a sua possibilidade, verificarmos como essa cisão se encarna no próprio discurso filosófico, uma vez que, paralelamente aos movimentos da história e de sua metodologia, precavida, a filosofia já tinha tomado uma direção que lhe podia também servir de defesa, a saber, a ideia de que, diferentemente de uma história dos fatos, a história das ideias, na condição de doutrina, não se encontraria associada a um “acontecimento histórico”¹³¹, o que lhe afastaria de qualquer possibilidade de determinação (MONDOLFO, 1963, p. 41).¹³²

Frente a tal medida preventiva, acreditou-se que a história do pensamento teria se livrado daquele paradoxo que assombrava o historiador dos “acontecimentos”, a saber, o conflito entre um ideal de objetividade e os ataques do historicismo, e o que permitia isto era justamente o fato de que,

possibilidades epistemológicas da própria história, embora proponha uma metodologia às Ciências do Espírito.

¹³¹ Cabe-nos pesquisar futuramente, em outra oportunidade, como ficaria essa problemática relacionada à noção heideggeriana de *Ereignis* e qual seria a posição de Merleau-Ponty.

¹³² É por isso que, conforme Mondolfo nos adverte, na historiografia filosófica, podemos vislumbrar a realização do famoso *dictum* de Ranke: “Acostumou-se atribuir à história a tarefa de julgar o passado, instruindo assim o presente em benefício dos tempos futuros. Mas nosso trabalho não aspira a uma tal função eminente, e só pretende mostrar como sucederam realmente as coisas (*will bloß zeigen, wie es eigentlich gewesen*)” (MONDOLFO, 1963, p. 40). Logo, “acima de tudo, o que importa é não ‘julgar o passado [filosófico, neste caso] em benefício do presente’, já que a história da filosofia pretende mostrar, primeiramente, ‘como se pensou realmente’” (MONDOLFO, 1963, p. 42-3).

não tendo por interesse conhecer o passado, a tarefa radicava-se em verificar se a arquitetônica argumentativa que formava uma obra do pensamento poderia ser considerada válida em conformidade com parâmetros lógicos da própria razão, o que era possível por se tratar de “ideias abstratas”. Teria sido tal incursão suficiente para lhe salvar dos paradoxos que viriam sofrer, em geral, uma “história dos acontecimentos” e sua historiografia? Não teria sofrido a filosofia do mesmo infortúnio de Édipo ao tentar fugir de seu “destino”? O fato é que esta “historiografia filosófica”, densamente intelectualista, trazia ainda consigo o ideário de uma imparcialidade esboçada em uma tarefa de “explicação” (*Erklären*) tal como no manuseio da “objetividade científica”. Assim, ela não teria outro destino senão as medidas de um “sujeito imparcial”. No final das contas, ao privilegiar a “explicação”, a historiografia filosófica ainda permaneceria cativa da concepção clássica de “história” que, no fundo, aquém do criticismo, apontava antes um fundo clássico. É neste sentido que, para Merleau-Ponty, esta tradição se encontrava em meio a um impasse, o mesmo impasse que a condenava ao fracasso. Em especial, qual seria o “alvo” de sua crítica? Quem melhor expressaria essa tradição? Nos movimentos de qual historiografia filosófica encontraríamos ainda as sombras e os fantasmas deste modo barroco de tratar a história?

A nosso ver, trata-se aqui do método estrutural-genético de Martial Guérault. No que lhe diz respeito, apesar da sua inquestionável importância para uma reflexão acerca da filosofia e sua história, vale-nos dizer que, segundo Merleau-Ponty, ainda faltaria ao método gueraultiano uma “radicalidade”. A ressalva de Merleau-Ponty emerge justamente na leitura que Guérault faz da obra de Descartes. Como assinala o próprio Merleau-Ponty às margens de uma de suas notas inéditas: “Bem entendido, não há nada a dizer contra uma leitura completa e que segue a ordem das razões. Resta saber se ela é suficiente, nós dizemos, [se é suficiente] à própria história da filosofia” (MERLEAU-PONTY, NBNF, Vol. VI, (67 verso)). O que o filósofo pretendia dizer com estas palavras? A seguir, tentaremos encontrar uma possível resposta a esta questão. Vejamos.

4.3. O horizonte intelectualista, de fundo cartesiano, presente na história da filosofia: “a ordem das razões” – Da leitura de Descartes à historiografia filosófica

No cerne da recusa de Merleau-Ponty à historiografia filosófica tradicional, certamente, encontramos as críticas feitas, muitas vezes discretas, ao método estrutural-genético de Guérault. A crítica a Guérault não se dá, seguindo o modo tal como ela se apresenta em Merleau-Ponty, no sentido de desmerecer seus trabalhos de historiografia filosófica, mas apontar alguns de seus limites. Neste sentido, partimos do pressuposto de que a leitura de Descartes, retratada em seu célebre livro *Descartes selon l'ordre des raisons*, acabara por se instituir como um dos fundamentos de sua historiografia, tornando-a, pois, em alguns aspectos, cartesiana¹³³. Por conseguinte, iremos nos centrar especialmente no prefácio desta obra – logo em um texto sobre Descartes e não propriamente sobre historiografia filosófica¹³⁴ – por perceber ali uma espécie de esboço programático de seu método, o que Deleuze parece nos corroborar como veremos mais adiante, além de tantos outros filósofos que confirmam a importância deste livro, importância que transcende o âmbito de uma simples monografia filosófica sobre um autor clássico do século XVII.

Nossa pretensão será, pois, assinalar como problemática a instauração ou a insinuação de que a leitura própria a um determinado filósofo possa instituir-se como modelo na leitura de outras filosofias, vislumbrando nisto alguns pressupostos próprios ao ideário iluminista no tratamento da história. Nossa incursão a Descartes, nas linhas a seguir, não se dará no sentido de estudá-lo, mas de ver como haveria uma relação entre a leitura de seus textos e o método historiográfico em questão. Pensando nisso, nossa principal questão será a de compreender por que, a partir de

¹³³ “Or, il semble qu’une fois satisfaites les exigences de la critique historique, la meilleure méthode ce soit bien, en l’espèce, d’analyser les structures de l’oeuvre. Recommandable pour toutes les philosophies, cette analyse paraît, ici particulièrement nécessaire” (GUÉROULT, 1968, vol. 1, p. 12)

¹³⁴ Centramo-nos especialmente neste texto, talvez em prejuízo de tantos outros textos célebres de Guérault sobre historiografia filosófica, por considerar ali também estarem mais bem expressas as questões que procuraremos elucidar.

uma compreensão da Filosofia e da própria Razão como *experiência do pensamento*, haveria, em Merleau-Ponty, uma constante insatisfação em relação ao método estrutural-genético, e isso apesar de suas inquestionáveis contribuições.

Conforme Guérout, uma leitura séria de qualquer filosofia deve abandonar, antes de tudo, os “jogos de reflexão” que se esquecem de subordinar a compreensão à explicação. Tendo por referência Victor Delbos, o filósofo procura fugir das ilusões que invadem todo aquele que pretende compreender uma filosofia prescindindo da (ex)-plicação, de um exercício racional de “desdobramentos” de ideias. Compreendendo apenas a si mesmo, o leitor não tem outro destino senão o de se tornar uma vítima da “fantasia”, deixando o entendimento exilado em algum cárcere distante. Pelo contrário, longe do vôo de Ícaro, o leitor deve se prender, ou melhor, se deixar prender pelas “redes estreitas de um texto”¹³⁵. Ora, tenhamos pelo pensamento o devido respeito, não é ele um “monumento” semelhante ao pensador de Rodin, a uma fortaleza *à la Vauban*? Frente ao monumento, pouco importam as luzes que, na história, já o iluminaram. Pouco importa a história, a recomendação de Descartes é justamente que fechemos o livro de história, caso ela nos “desencoraje”¹³⁶. É preciso abandonar toda “teoria romanceada” que tenha por vista a “compreensão” como procedimento de leitura filosófica. Como deixar de ser uma mariposa que apenas, nas noites de verão, encontra a verdade *por acaso*?¹³⁷ A resposta de Guérout é direta: centremo-nos nas estruturas arquitetônicas que constituem um texto. O que isto significa?

¹³⁵ Movimento que se expressa tão bem pelo verbo francês *s’empiéger*, na ideia de um “envolvimento recíproco”.

¹³⁶ “La vérité historique est ce qu’elle est. Il faut fermer les livres d’histoire si elle vous rebute. On se gardera, en tout cas, de la travestir pour la rendre plaisante. C’est le conseil que Descartes nous donne pour toutes les espèces de vérité, y compris celles qui nous concernent nous-mêmes ‘Je n’approuve point qu’on tâche à se tromper en se repaissant de fausses imaginations. C’est pourquoi, voyant que c’est une plus grande perfection de connaître la vérité, encore même qu’elle soit à notre désavantage, que de l’ignorer, j’avoue qu’il vaut mieux être moins gai et avoir plus de connaissance. Aussi n’est-ce pas toujours lorsqu’on a le plus de gaieté qu’on a l’esprit plus satisfait ; au contraire, les grandes joies sont ordinairement mornes et sérieuses, et il n’y a que les médiocres et passagères qui soient accompagnées du ris” (GUÉROULT, 1968, p. 13).

¹³⁷ “Il est possible, en effet, de s’imaginer comprendre sans expliquer, lorsque, croyant comprendre autrui, on ne fait que se comprendre soi-même. Cette illusion ne manque pas

O texto é, sobretudo, constituído por uma rede precisa de um rigoroso encadeamento de ideias. Nada mais distante da filosofia, pensa Guérout, que o esquecimento do texto, que a certeza de que o “demônio da filosofia não faz caso do texto”. Ora, como isto é possível? Neste momento, o filósofo não deixa de lançar uma linha do *Fausto: Ich Bin der Geist der stets verneint!*.¹³⁸ O que é um espírito? O que é o “demônio” da Filosofia? Na fala de Mefistófeles, Guérout vislumbra a ilusão e o delírio do modo como os filósofos são geralmente lidos. Se a Filosofia tem algum demônio, com certeza, ele não nega o texto, ele não é um fantasma enganador como o de Goethe. A Filosofia não se ilude com fumaças, não gosta de “jogos”, não se afirma por aquilo que ela não é, quer dizer, pelo seu contrário ou por sua negação. O filósofo não frequenta o Oráculo de Delfos. Se Guérout descrevesse o “demônio” da Filosofia, certamente ele deixaria de lado as sacerdotisas do Templo de Apolo. Talvez diria que, ousemos afirmar, “o demônio da filosofia não faz caso da sibila”. O texto não exige, para ser decifrado, nada menos do que uma técnica que o filósofo gentilmente nos oferece: a) a crítica propriamente dita; b) a análise das estruturas. (GUÉROULT, 1968, p. 10).

Longe dos “ardis” da interpretação, não nos espanta que Guérout se vanglorie do abandono do “temperamento do intérprete”, da “situação existencial”. No entanto, há um caso em que a “interpretação é válida”: quando desejamos conhecer “reações pessoais” de um grande pensador. Nos outros casos, qualquer incompatibilidade de interpretação deve ser entendida como um erro, pois, como nos ensina a *Regula X*, “todas as vezes que dois homens versam um julgamento contrário sobre a mesma

de naître lorsque la fantasia l'emporte sur l'entendement. On satisfait alors à une imagination vive et impatiente qui, plutôt que de s'empêcher dans les mailles étroites d'un texte, trouve en celui-ci l'occasion de prendre librement son vol, quitte à revenir de temps en temps se percher sur des références piquées au bas de pages. Ces généreuses effusions, qui procèdent par illuminations plutôt que par stricte analyse, peuvent sans doute rencontrer çà et là quelque vérité, mais comme par une heureuse fortune, tel le papillon de nuit qui vient herteur par harsard le globe lumineux autour duquel il tourne. Si elles peuvent procurer le sentiment du 'comprendre', c'est au profit d'une doctrine romancée où le roman impose à la doctrine des perspectives et un climat étrangers” (GUÉROULT, 1968, p. 9).

¹³⁸ “Eu sou o espírito que nega!”

coisa, é certo que um dos dois se engana. Além disso, nenhum dos dois possui a verdade, pois se houvesse uma visão clara e nítida, poderia expô-la a seu adversário de tal modo que acabaria por forçar sua convicção” (GUÉROULT, 1968, p. 10). O próprio Guérout nota a pouca probabilidade desta regra, pois sabe das artimanhas da imaginação frente o entendimento. Como resolver este problema? Abandonando a preocupação pela “exclusividade da verdade” para pensar na “aplicação do método”. Neste movimento, todavia, Guérout esquece-se de pensar algo significativo: a incursão para o método resolve o problema da verdade? A essa indagação, talvez Guérout nos lembre do significado, na cadeia das razões, do *Malin Génie*. Essa pergunta, nesse momento, pouco importa à arquetônica do texto. O importante é que destas observações foi possível encontrar uma “análise particularmente necessária” para se ler Descartes e “recomendável” a toda e qualquer obra filosófica.

Seguindo as recomendações de Descartes, não deixaremos de entendê-lo, de entendê-lo como ele gostaria de ser entendido, honrosamente por meio de um *rationum nexus*, de um encadeamento racional, totalmente distante do *non-sens* da sucessão biográfica, da simples sequência das matérias, de temas e problemáticas parciais. Seguindo a ordem das razões, é possível explicar, com exatidão, o pensamento cartesiano, o pensamento que, como um monumento, oferece ao entendimento a capacidade de vislumbrar sua eternidade. A cadeia das razões sabe muito bem acorrentar as ideias que constituem a arquetônica de um pensamento. Com a dignidade de quem deixa de ser, como a Obra de Arte, “simples possibilidade material de agir sobre a sensibilidade estética do sujeito” (GUÉROULT, 1968, p. 11), o pensamento resiste às injúrias, assim como o pensador de Rodin, a toda leitura “neurótica” que possa acusá-lo de ansiedade, depressão ou qualquer outra psicastenia. A psicologia de Janet, como toda psicologia, não tem espaço no gabinete de um filósofo sério que não se deixa levar por esvoaçantes delírios. Uma explicação filosófica, portanto, deve estar fechada *hermeticamente* a toda leitura que se espraie pelo psicológico, do mesmo modo que não se deve deixar iludir pela História, mesmo ela, no intuito de se fazer “aprazível”, tenha sido travestida.

Para o autor de *Descartes selon l'ordre des raisons*, a crítica propriamente dita se faz presente nas obras de Gilson, Gouhier, Laporte, dentre outros. Porém, a análise das estruturas, segundo ele, apesar dos esforços de Brunschvicg, é algo ainda por fazer, algo que o seu livro procura inaugurar, apesar do desprezioso desejo de não se prender à *hybris* da “inovação”. Ler uma filosofia, insiste Guérout, não é separar o “joio do trigo”, buscar o que há de verdadeiro em uma doutrina pensada *per si* frente à sua recepção nas ciências. O segredo está na análise objetiva das estruturas. Este procedimento, no entanto, não seria válido apenas para Descartes? O filósofo é enfático ao afirmar que “a descoberta de tais estruturas é capital para o estudo de toda filosofia, pois é por elas que se constitui seu monumento a título de filosofia, é por oposição à fábula, ao poema, à elevação espiritual ou mística, à teoria científica geral, ou às opiniões metafísicas” (GUÉROULT, 1968, p. 10). É certo que há, na aplicação desta técnica, especificidades próprias à leitura do pensamento cartesiano, no entanto, é inegável que o historiador do pensamento vê, neste procedimento, um modelo de se fazer História da Filosofia. Ler um filósofo é, antes de tudo, descobrir as estruturas demonstrativas que são dadas através de uma combinação de meios lógicos e arquitetônicos. Aqui longe de pensar que haveria, entre Filosofia e Obra de Arte, uma arquitetônica comum. Ao contrário da arquitetônica da Obra de Arte, a da Filosofia não afeta a nossa sensibilidade, não afeta o sujeito, mas apenas exige um consentimento do Juízo. O leitor de filosofia não tem outro papel senão o de ser uma instância ratificadora. É neste espírito que, conforme Guérout, devemos ler Descartes. Como, todavia, alcançar estas estruturas? Seguindo as recomendações, diretas ou indiretas, do próprio autor, lendo-o como ele gostaria de ser lido. Neste caso, seguindo um preceito cartesiano.

Na aproximação das estruturas arquitetônicas de Descartes, Guérout se inspira em algumas indicações que o filósofo do século XVII dera sobre como melhor extrair o que há de grandioso nas obras dos “gênios superiores”. Trata-se de cartas endereçadas a Voët, a Mersenne e a Élisabeth, em trechos das *Meditationes*, das *Regulæ*, dos *Principes* e do *Discours de la Méthode*. Embora a História da Filosofia tenha sido

excomungada pelo Tribunal da Razão Cartesiana, Descartes dá algumas diretrizes, nestas obras, de como ler sua filosofia. Não se explica uma filosofia por fragmentos, seguindo a “ordem das matérias”,¹³⁹ mas a partir do seu todo. Nada de “recortes”, ou como dirá o Prefácio das *Meditationes*, nada de “epilogar sobre o texto”, nada de se descuidar da série e do nexos das razões prendendo-se em partes soltas, “*in singulas tantum clausulas*”. Agindo por “recortes”, nega-se a exatidão exigida por uma explicação séria, ofende-se a própria lógica do pensamento, fazendo com que possam ser extraídas afirmações contrárias do seio de uma mesma filosofia, comete-se o mesmo crime pelo qual os sofistas foram mal-vistos pela tradição e a razão medieval se tornara uma pedra salgada: a insidiosa máquina da dialética.

Há, pensa Guérout, uma dupla exigência ou um duplo princípio em Descartes que emerge de uma “ideia seminal”: “[...] o saber tem limites intransponíveis, fundados naqueles de nossa inteligência, mas que, no interior desses limites, a certeza é inteira” (GUÉROULT, 1968, v. 1, p. 15). A partir desta máxima emerge um princípio que se faz notar nas *Regulæ*, e outro que se articula melhor nas *Meditationes*. Enquanto o primeiro é filosófico, o segundo é metodológico. O princípio filosófico se refere a um “primado da reflexão sobre si”, a um exame dos limites e do alcance do entendimento. O princípio metodológico refere-se à dúvida hiperbólica de Descartes que, podendo duvidar de tudo, não lhe é permitido duvidar da razão humana. No uso da dúvida como método, Descartes alcança o *Cogito*, o espírito, visto que, como professa a “Segunda Meditação”, “o *Cogito* é o primeiro de nossos conhecimentos, o espírito é mais fácil de conhecer que o corpo, pois o espírito se conhece sem o corpo, mas o corpo não se conhece sem o espírito [...]” (GUÉROULT, 1968, v. 1, p. 16). Nesta articulação do

¹³⁹ Aqui, porém, faz-se necessário distinguir entre uma “ordem das razões”, a qual Descartes se refere, e uma “ordem das matérias”, que ele nega radicalmente. A “ordem das matérias” é caracterizada por ser convencional e por tratar cada matéria como um todo, por se prender a aspectos e temas de um determinado pensamento. Pelo contrário, a “ordem das razões” é marcada pela necessidade, cada matéria ou tema tem sentido apenas se relacionados com outros, se ligados entre si a ponto de constituírem uma cadeia, uma corrente na qual cada componente tem um lugar específico e um papel reservado. Assim, raciocinando por essa ordem, Descartes pode organizar a cadeia de modo a seguir sempre, no que se refere às ideias, *a faciliioribus ad difficiliora*.

pensamento cartesiano, Guérout vê a abertura da “era do idealismo moderno” e a inversão do “ponto de vista escolástico” (GUÉROULT, 1968, v. 1, p. 16).

Todavia, o importante no que foi dito, como parece assinalar Guérout, é a preocupação cartesiana em demonstrar a unidade da *sapientia humana*, o *Cogito*, os limites do entendimento e o papel da dúvida. O reconhecimento de uma ligação entre ideias fundamentais do pensamento cartesiano significa o reconhecimento da “unidade, da continuidade e do rigor racionais” que constituem o que é próprio da filosofia de Descartes. O importante é perceber que

O esforço do cartesianismo se engaja, portanto, desde o começo, para a constituição de um sistema total de saber certo, ao mesmo tempo metafísico e científico, sistema fundamentalmente diferente do sistema aristotélico, visto que inteiramente imanente à certeza matemática envolvida no intelecto claro e distinto, mas ao menos total, e mais estrito ainda em sua exigência de rigor absoluto. [...] Nada mais sistemático, para Descartes, que sua doutrina. É, para ele, um único bloco de certeza sem fissura, onde tudo está ligado a tal ponto que nenhuma verdade pode ser ausentada sem que o conjunto desabe: “Eu vejo que se engana facilmente, em relação às coisas que eu escrevi, pois a verdade sendo indivisível, a menor coisa que se retire dela ou que se acrescenta a ela a falsifica” (GUÉROULT, 1968, v. 1, p. 18-9).

Ora, qual é o cerne, então, do pensamento cartesiano? A verdade é um saber indiviso, assemelha-se à luz que, apesar de iluminar objetos diferentes, permanece a mesma. Como fazer com que a filosofia se adêque a esta compreensão de verdade? Seguindo os passos da Matemática, tornando-se um “único e mesmo bloco de certeza”, ligando-se estritamente a cadeias de ideias que não deixem de seguir uma ordem, a ordem das razões. A indivisibilidade da verdade exige uma reforma do modo de se fazer filosofia, agora voltada para o cumprimento de uma ordem¹⁴⁰. O que isto quer dizer? O próprio Descartes nos responde: “a ordem consiste nisto

¹⁴⁰ Neste sentido, conclui Guérout “la précise restitution de l’ordre permettra de fixer non moins précisément la signification profonde de la doctrine et en décélera des aspects souvent ignorés. Notre intention, toutefois, n’a pas de faire à tout prix du nouveau, mais de faire de l’exact. Le banal, pour nous, vaut mieux que l’inédit, si l’un est vrai et autre faux.” (GUÉROULT, 1968, v. 1, p. 13).

somente, que as coisas que são propostas primeiras devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes, e que as seguintes devem estar dispostas de tal modo que elas sejam demonstradas pelas únicas coisas que as precedem” (DESCARTES, 1996 1, p. 121 – IIa. Obj.). A doutrina cartesiana, segundo Guérout, não é outra coisa senão um bloco de certeza que se constitui por um encadeamento de verdades segundo a ordem (GUÉROULT, 1968, v. 1, p. 20). A partir desta descrição, como devemos “explicar” a filosofia cartesiana e, fazendo dela um “modelo” de leitura, outras filosofias também? O que isto implica? Uma leitura geográfica – situar onde uma ideia se encontra na cadeia das razões – e estatística – apresentar a quantidade de ocorrências de cada ideia – da “explicação” filosófica. É preciso seguir a ordem, entender porque uma ideia se encontra nesta ou naquela “posição” do encadeamento, antes ou depois. Cada matéria se encontra posicionada, na cadeia das razões, de modo “necessário”. Sendo assim, não há como criticar uma ideia que não fora anteriormente explicitada. Ligados matematicamente, os termos não podem ser inquiridos por algo que lhes seja “estranho”. Se A foi dito antes de B, A é condição de B, e, pelo jeito, condição suficiente e necessária. Tarefa da História da Filosofia: procurar saber o porquê do posicionamento de uma ideia, dentre outras, no conjunto de um pensamento filosófico. A verdade do pensamento encontra-se apenas nele mesmo, no interior da corrente das razões, fazendo com que a referência a questões exteriores, como a experiência, não passe de *non-sens*. A experiência serve apenas para verificar hipóteses e princípios previamente postulados pela razão, e não para sugeri-los.

Para Descartes, a ordem pode, por sua vez, subdividir-se em duas, a saber, a “ordem sintética” e a “ordem analítica”. Assim o *Discours de la Méthode* e as *Meditationes* seguem a “ordem analítica”, ao passo que os *Principes* seguem a “ordem sintética”. Qual a diferença das duas ordens? Na “ordem analítica”, não apenas há a “apresentação” de um determinado raciocínio, mas a “demonstração” de seu método, do modo pelo qual ele foi elaborado. Já na “ordem sintética”, há uma apresentação simultânea do raciocínio, sem referências a justificativas ou explicitações que conduziram até a conclusão do argumento. Sem dúvida, como ele mesmo confirmará,

Descartes prefere a via analítica, dado que, em *Metafísica*, há sempre uma “discordância” com os sentidos que precisa ser elucidada. Para Descartes, a “ordem analítica” é a ordem da invenção, da análise, da *ratio cognoscendi*, ao passo que a “ordem sintética” é o que é instituído pelos resultados da ciência, pela verdade da coisa, pela *ratio essendi* (GUÉROULT, 1968, v. 1, p. 26). Na “ordem analítica”, o *Cogito* é o ponto de partida, ele se constitui como a “primeira verdade” do sujeito. Só a partir deste princípio é possível conhecer uma ideia tão perfeita como a de Deus e, só depois, as outras ideias. Há sempre um movimento, na cadeia das razões, dos elementos mais simples para os mais complexos. Na “ordem sintética”, todavia, Deus seria apenas o componente de uma cadeia, a argola de uma corrente. O *Cogito* estaria submetido à existência real das coisas, dos seres, nesse caso, de Deus. Como precisará Guérout,

Com efeito, a demonstração analítica, que se coloca no ponto de vista da *ratio cognoscendi*, e que consiste em inventar *conhecimentos* verdadeiros de tal modo que eles nos apareçam como necessários e certos, chega a pôr fora de mim *realidades* que tendem a se dispor, no ponto de vista de sua *ratio essendi*, segundo a ordem sintética de sua dependência em si. Sendo dado que a ordem de condições de minha certeza, que não é de nenhum modo o da dependência real das coisas, remete a esse último como o conhecimento remete a seu objeto, nada é mais fácil que fazê-los interferir e interromper assim a corrente demonstrativa. Disso resultam confusões mestras, fontes de graves erros de interpretação, e de censuras injustificadas concernentes à validade das provas (GUÉROULT, 1968, v. 1, p. 27-8).

No trecho acima, temos um esboço da distinção entre as ordens. O conhecimento desta diferenciação se faz necessária, sobretudo, para que não caíamos no erro de confundi-las, embora isto seja um “perigo permanente”. Guérout apresenta estas diferenciações na tentativa de compreender o pensamento cartesiano. É curioso, a nosso ver, que Deleuze as entenda, procurando talvez ser fiel à proposta gueroutiana, como componente de uma proposta geral, válida para outros “sistemas”, uma vez que tal uso do método possa, de certo modo, contribuir para a leitura de um

texto filosófico¹⁴¹. Deleuze não vê nestas duas ordens apenas uma “oposição”, mas uma diferença estruturalmente mais profunda. Não há uma oposição sumária, mas um “reviramento particular”. Há um método de invenção nas duas ordens, pois o que diferencia não é a “disposição do argumento”, mas a constatação de que ou a estrutura se constitui mais por razões de conhecer (*ratio cognoscendi*) ou mais por razões de ser (*ratio essendi*). Isto é o que permite a Guérault, conforme a leitura deleuziana, considerar o método de Kant (analítico) em contraponto ao de Fichte (sintético). Para Deleuze, no entanto, parece que o mais importante desta compreensão é que “em nenhum caso, a ordem das razões é uma ordem oculta. Ela não remete a um conteúdo latente, a algo que não seria dito, mas, ao contrário, está sempre à flor da pele do sistema [...]. É mesmo por isso que o historiador da filosofia, segundo Guérault, nunca é um interprete” (DELEUZE, 2006, p. 190). E acrescenta:

A estrutura nunca é um dito que devesse ser descoberto sob o que é dito; só se pode descobri-la seguindo a ordem explícita do autor. E, embora sempre explícita e manifesta, a estrutura, todavia, é o mais difícil de se ver, sendo negligenciada, despercebida pelo historiador das matérias ou das ideias: é que ela é idêntica ao fato de dizer, puro dado filosófico (*factum*), mas constantemente desviado pelo que se diz, pelas matérias tratadas, pela ideias decompostas. Ver a estrutura ou a ordem das razões, portanto, é seguir o caminho ao longo do qual as matérias são dissociadas segundo as exigências dessa ordem, ao longo do qual as ideias são decompostas segundo seus elementos diferenciais geradores, ao longo do qual esses elementos ou essas razões se organizam em “séries”, havendo também cruzamento pelos quais as séries independentes formam um “*nexus*” e entrecruzamentos de problemas ou de soluções (DELEUZE, 2006, p. 190-1).

¹⁴¹ A nosso ver, é interessante o modo como Deleuze, servindo-se de orientações aparentemente próprias à leitura de Descartes tais como “razões de conhecer” e “razões de ser” – expressões introduzidas em *Descartes selon l'ordre des raisons* respectivamente como *ratio cognoscendi* e *ratio essendi* –, faz delas questões intrínsecas a um método geral de “explicar” filosofias. Deleuze afirma isso no momento em que comenta a publicação do livro de Guérault sobre Espinosa. O filósofo, para falar do método geral que alcança sua forma acabada na publicação desse novo livro de Guérault, parece-nos claramente centrar-se, ao menos nas primeiras linhas de seu comentário, no livro sobre Descartes, especialmente no capítulo do primeiro volume intitulado “*Métaphysique cartésienne et ordre des raisons*”. Seguindo os movimentos da argumentação deleuziana, somos confirmados na impressão de que o ponto central desse capítulo está na distinção cartesiana entre uma ordem sintética (*ratio essendi*) e uma ordem analítica (*ratio cognoscendi*).

Encontramo-nos, pois, no delineamento da leitura guéraultiana de Descartes, diante de importantes aspectos do método estrutural-genético que, na opinião de Deleuze, renovou a história da filosofia e tratara com profundidade, *avant la lettre*, questões próprias ao estruturalismo (DELEUZE, 2006, p. 189). A felicidade de Guérault, assim parece salienta Deleuze, está em seguir, em cada autor, a ordem que determina o seu empreendimento filosófico. O método estrutural-genético, no prisma deleuziano, alcançava seu auge na “explicação” de Espinosa, feita por Guérault. O método alcança sua plenitude após uma série de aplicação em autores como Descartes, Malebranche, Leibniz e Espinosa. Será este um caminho coerente para a História da Filosofia? Terá Guérault lançado mesmo as bases para uma compreensão autenticamente válida das filosofias, da “criação filosófica”? Terá ele conseguido expurgar o vil intérprete que, ardilosamente, sente prazer em ser vítima da “fantasia”? Agora podemos nos voltar para Merleau-Ponty. Em um curso dado no *Collège de France*, intitulado *L’ontologie cartésienne et l’ontologie d’aujourd’hui*, como em vários outros momentos e, inclusive desde os primeiros trabalhos, ele parece nos conduzir a uma outra direção. Merleau-Ponty seria, neste caso, um grande oponente ao método estrutural-genético. Em oposição a este método, qual seria a sua proposta? Que trilhas iriam ser percorridas pelo pensamento merleau-pontiano e que consequências uma “historiografia filosófica” radical poderia auferir de sua *démarche*?

4.4. Merleau-Ponty e a História do Pensamento: a filosofia interrogativa, o “impensado” [das *Ungedachte*], o sentido da Fênix

4.4.1. Um ponto de partida: Da “ordem das razões” às “razões da ordem” – a busca pelo sentido da “ordem cartesiana”

Para Merleau-Ponty, precisamos pensar uma historiografia que não seja simplesmente já vítima de um arquétipo, de um modelo universal previamente estabelecido, mas que consiga aproximar-se, sem romper com as tramas da “explicação”, de uma compreensão da história da filosofia em sua multiplicidade de horizontes. É, neste sentido, que procuraremos

verificar, em Merleau-Ponty, o modo como se esboça esta historiografia, primeiramente, voltando-nos às tentativas do filósofo, em suas notas inéditas, de superação da arquitetônica guéroultiana, ao pensar no conceito cartesiano de “ordem”. Em algumas delas, podemos encontrar o modo como Merleau-Ponty pretende ler a filosofia de Descartes, o que nos dá também algumas pistas de como poderíamos compreender a sua posição frente a uma historiografia filosófica (MERLEAU-PONTY, NBNF, [31] (12), vol. VI (BN: 9587)). O filósofo começa, de imediato, fazendo referência a um trecho das *Méditations* e da *Lettre* de Descartes a Voët, trechos citados igualmente por Guéroult em *Descartes selon l'ordre des raisons*:

O que há de importante e de útil nos livros dos gênios anteriores não consiste neste ou naquele pensamento que deles se possa extrair, o fruto precioso que eles contêm deve sair do corpo inteiro da obra (DESCARTES, 1996d, p. 41; GUÉROULT, 1968, v. 1, p. 11). [...] Para os que, sem se preocuparem muito com a ordem e a ligação de minhas razões, irão se divertir em epilogar sobre cada uma das partes, como fazem vários, estes, eu digo, não tirarão grande proveito da leitura deste tratado (DESCARTES, 1996f; GUÉROULT, 1968, v. 1, p. 12).

A dificuldade que se instala seria a de poder falar de Descartes sem um conhecimento completo de sua obra, partindo-se apenas de poucas leituras, meditando-se sobre textos isolados, pondo-se a escrever, de modo contrário à recomendação cartesiana, apenas comentários parciais. Falar sobre o pensamento cartesiano, certamente, exigiria mais do que a leitura que se poderia fazer dele “algumas horas por mês”. Haveria, pois, a necessidade, para se ler e compreender uma linha de seus textos, de se poder localizar, no todo de sua obra, todos os locais em que cada tema e cada matéria se dispõem. Acima de tudo, não poderíamos nos esquecer do fato de estarmos diante de um pensamento que “não se exprime por proposições disjuntas, mas por composição progressiva” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [31] (12), vol. VI (BN: 9587)). Qual a razão? Se seguirmos a “ordem das razões”, vale sempre a convicção de que, no pensamento de Descartes, cada problema filosófico não é apresentado “frequentemente e deliberadamente” em termos diferentes, mas tem em vista uma “relação”, tem o seu lugar assentado e situado em uma “ordem” e só, a partir dela,

cada matéria se torna compreensível. Mas qual seria o problema deste procedimento de leitura? Não é, exatamente assim, que o próprio Descartes gostaria de ser lido? Para Merleau-Ponty, o problema não está em se ler Descartes tal como ele gostaria de ser lido, nem muito menos em seguir a “ordem de suas razões”, pois,

o que preocupa é que se opõe este gênero de leitura à meditação dos pensamentos ou das intuições uma a uma, como se fosse necessário escolher, como se houvesse uma verdade formal da ordem, superior à verdade das intuições. Porquanto é uma sequência de pensamentos em nenhuma parte interrompidas, a maneira pela qual nossas intuições acompanham a sequência uma da outra, e [...] a ordem intrínseca, deve-se poder recapitular o que Descartes diz aqui e ali de Deus, do homem ou da Natureza sob diferentes relações – De outro modo, a ordem iria se tornar respeito: iria se tornar uma maneira de compartimentar, de posicionar, de ter à distância pensamentos dos quais se quer evitar a confrontação [...] (MERLEAU-PONTY, NBNF, [31] (12), vol. VI (BN: 9587)).¹⁴²

A este respeito, Merleau-Ponty nota o modo como este método acabaria por limitar a compreensão existente, em Descartes, na relação entre a “prova ontológica” e as “provas regressivas”, problema que nos remete à difícil dualidade, radicalizada pelos clássicos, entre o plano do πρὸς ἑμᾶς [*pròs hemâs*] e o do καθ’αυτό [*kath’auto*], o plano do “para nós” e o do “em si mesmo”¹⁴³. Por conseguinte, não seria suficiente a constatação de que a “prova ontológica” é primeiro “em si” e as “provas regressivas” são primeiro “para nós”. Mais do que isto, para Merleau-Ponty, seria preciso estabelecer um confronto entre estes dois planos, investigar e verificar de que modo ocorre, e isto caso ocorra, a passagem de um a outro. Nas palavras do filósofo, seria esta a “tarefa mesma” que Descartes assumira com sua

¹⁴² “Ce qui inquiète, c’est qu’on oppose ce genre de lecture à la méditation des pensées ou des intuitions une à une, comme s’il y avait à choisir, comme ” s’il y avait une vérité formelle de l’ordre, supérieure à la vérité des intuitions. Puisqu’il est une suite de pensées nulle part interrompues, la manière dont nos intuitions s’entresuivent et [...] ordre intrinsèque, on doit pouvoir récapituler ce que Descartes dit ici et là de Dieu, de l’homme ou de la Nature sous différents rapports – Autrement l’ordre deviendrait respect : il deviendrait une manière de cloisonner, de mettre en place, de tenir à distance des pensées dont on veut éviter la confrontation [...]”.

¹⁴³ Para os antigos, a diferença entre o que uma coisa é “em si” e o que é “para nós”, adquire uma outra feição. Basta pensar, por exemplo, na concepção aristotélica para o qual, na *Ética*, o que é bom “em si” deve ser também bom “para nós”. Geralmente, quando se trata dos clássicos, é notaria a distinção entre o que a coisa é “em si” e como é tal como “aparece” “para nós”.

filosofia. Não podemos desconsiderar o fato de que o pensamento cartesiano promova a junção destas duas provas, talvez nos indicando a inexistência de “dois planos”, mostrando-nos que “[...] o ser é apenas acessível pela meditação, quer dizer, por um pensamento que prova menos por premissas do que desenrola implicações”¹⁴⁴. Logo, não precisaríamos escolher entre “uma verdade formal da ordem” e a “verdade das intuições”, dado que o pensamento se instala no interior desta cisão, antes, em uma postura de “confronto”. Se houve da parte de Descartes, e certamente houvera, o ensejo de impor à filosofia a “ordem das matemáticas”, não é o que está em questão, pois o problema radica-se, segundo Merleau-Ponty, no fato de saber se poderíamos pensar as *Méditations* a partir deste crivo, situá-la no horizonte das “matemáticas”, sem a tentativa, em primeiro lugar, de descobrir se “[...] elas não descobrem, entre as coisas e a história de nossos pensamentos, uma relação que não é simples, e não poderia vir a sê-lo” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [31] (12), vol. VI (BN: 9587)), visto ser verdade que,

[...] quando Descartes busca, pelas provas de Deus, [ultrapassar] nossos pensamentos para atingir as coisas, se [repartissemos] as [provas] sobre os dois planos que elas têm por função religar, se [instalássemos] umas sobre o plano do *pros hémas* [em relação a nós, para nós], a outra sobre o plano do *kath'auto* [por si, em si], esqueceríamos o problema cartesiano [...]. O que se torna problemático: o que é primeiro para nós é em si derivado e segundo. Descartes não é o que mostrou mais do que ninguém o que é problemático nesta correspondência? Certamente, a filosofia de Descartes não vive por intuições separadas [...], mas muito menos ainda por uma série de proposições *eu sou, eu sou em pensamento, Deus é* [...], quer as consideremos como os momentos da história de um espírito ou como enunciados objetivos das quais cada um poderia segui-lo *more geometrico*. Ele vive pelo [...] movimento de pensamento que narrou nas *Méditations* e que descobre Deus implicado em nossa experiência (MERLEAU-PONTY, NBNF, [31] (12), vol. VI (BN: 9587)).

¹⁴⁴ “Ce qu’il nous dit, quand il ajoute aux preuves régressives la preuve ontologique, c’est peut-être qu’il n’y a pas deux plans, que l’être n’est jamais en soi seulement, l’ordre des pensées pour nous seulement, facultatif avant la rencontre de l’être qui y mettrait fin, que l’être n’est accessible que par la méditation, cad à une pensée qui prouve moins par des prémisses qu’elle ne dégage des implications” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [31] (12), vol. VI (BN: 9587)).

Conforme podemos notar, Merleau-Ponty nega uma leitura de Descartes que compreenda sua filosofia como momentos da “história de um espírito” e como “enunciados objetivos” nas quais cada proposição se articularia seguindo um *more geometrico*. Trata-se aqui da crítica a Guérault, mas também de uma crítica a Alquié. Não é por acaso que *L’histoire d’un esprit* seja justamente o título de um dos capítulos de sua obra *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*. Mas qual a razão de sua recusa? Para Alquié, a descoberta do *Cogito* antecede a descoberta do Ser. Somente após refletir sobre o Ser, a partir da constatação de uma insuficiência do mundo, Descartes seria capaz de perceber que “nossa própria consciência é ultrapassamento do objeto”, vendo “[...] este ultrapassamento mesmo como o signo que o Ser, primeiramente encontrado em Deus, é também, de algum modo, o próprio da consciência humana, imagem de Deus” (ALQUIÉ, 1966, p. 132-133). Assim seria capaz de vencer a confusão das *Regulæ* “[...] onde a evidência do ‘eu sou’ e a das propriedades do triângulo eram postas no mesmo plano” (ALQUIÉ, 1966, p.133). Até então, inclusive no *Discours de la Méthode*, o esforço cartesiano não tinha senão o mérito de ter apenas posto as verdades em conjunto, mas ainda lhe faltava o *Cogito*. O movimento estava na dificuldade em saber distinguir “diversas ordens de verdade” e, mais do que isto, em reconhecer que esta separação é constitutiva de uma “autêntica situação do homem”. Entendido como uma fonte de todo conhecimento que segue uma “ordem legítima”, antes de ser atingido reflexivamente, o *Cogito* “[...] é precedido, cronologicamente, pela atenção às coisas, e, ontologicamente, pelo Infinito, primeira relação comigo mesmo” (ALQUIÉ, 1966, p. 134). Nas coisas, quando não cedemos ao monismo, já somos capazes de notar a distinção existente entre Mundo e Infinito, principalmente se levamos em conta a “pluralidade de atitudes” da consciência quando confrontada com a realidade. Neste sentido, na verdade, o *Cogito* seria apenas um “estatuto definitivo” desta distinção. Precedendo a legitimação deste estatuto, o *Discours* acaba se tornando um prolongamento do “[...] sonho cartesiano de um sistema total do mundo”, que traduz também “[...] os fracassos que este sonho encontrou, e manifesta a aparição da dimensão metafísica, impossível de compreender

no sistema, e que Descartes se esforça ainda, no entanto, em fazê-lo entrar nele [...]” (ALQUIÉ, 1966, p. 135). Para Alquié, não encontramos no *Discours* os ares de uma “conquista”, mas de uma “necessidade”, visto que ali e nos textos técnicos que lhe seguem

Descartes não apresenta seu projeto de unidade como o de um homem que se sente muito forte para fundá-lo, ele sozinho, toda ciência, mas como a consequência de dificuldades nas quais se encontra, e das quais deve efetivamente sair: mediante isto, o texto exprime o drama intelectual que, sem dúvida, Descartes está vivendo. [...] No entanto, é apenas nas *Méditations* que o homem, que é em *Le Monde* o espectador da luz, será apreendido como aquele pelo qual há luz: a física, então, será sustentada pela metafísica, e o Mundo pelo Espírito (ALQUIÉ, 1966, p. 135-136; 143).

Ora, Merleau-Ponty faria uma leitura diferenciada de Descartes, principalmente dado que, para ele, “não se vê de que modo se poderia opor a leitura segundo a ordem à meditação de pensamentos um a um” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [68])¹⁴⁵. Para ele, no que diz respeito à ordem que conduz os movimentos do espírito cartesiano, que conduziria a esta passagem, não seria ela, a ordem, o único nem o principal modo pelo qual Descartes iria “posicionar” seus pensamentos, compartimentar suas ideias, seria preciso, pois, centrarmos-nos na passagem, entendida como paradoxal, que se estabelece entre estes mesmos pensamentos, entendê-los não como a “medida das coisas”, mas a “medida de nossas afirmações no tocante às coisas”. O paradoxo se instaura no momento em que, a partir disto, o pensamento reivindica um poder de determinação do ser e, ao mesmo tempo, põe-se a negá-lo (MERLEAU-PONTY, NBNF, [68])¹⁴⁶. Logo, “[...] nossas ‘afirmações’ no tocante às coisas seriam irrisórias se elas não lhe atingissem, se a ordem em que nós as dispomos fosse apenas a receita pessoal de um arranjo cômodo, sem [intuição] alguma quanto às coisas”

¹⁴⁵ “On ne voit pas comment on pourrait opposer la lecture selon l’ordre [suite du texte marginal p. [68], note 31] à la méditation des pensées une à une ».

¹⁴⁶ “C’était, dans une même phrase, dénier à la pensée le pouvoir de déterminer l’être et le revendiquer pour elle”.

(MERLEAU-PONTY, NBNF, [31] (12), vol. VI (BN: 9587))¹⁴⁷. Onde estaria a novidade do pensamento cartesiano? Para Merleau-Ponty, na “ideia de um pensamento que não é adequado ao ser, não consegue esgotá-lo e que, em sua separação, afirma e nega de modo válido e, portanto, tem a pretensão de sê-lo” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [31] (12), vol. VI (BN: 9587))¹⁴⁸. Mais do que pensar Descartes como o “filósofo da certeza”, Merleau-Ponty procura nos salienta a importância, corroborada por sua filosofia, de se ater também às “condições da certeza” ou da “ordem de nossos pensamentos”, mesmo considerando-os como sendo apenas “para nós”, logo, de se ater ao reconhecimento, presente no pensamento cartesiano, de que “[...] nossos pensamentos são nosso único acesso às coisas” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [31] (12), vol. VI (BN: 9587))¹⁴⁹. Daí a releitura que o filósofo faz dos planos de distinção entre o $\pi\rho\acute{o}\varsigma \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$ e o $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$, entre os planos de separação do que é “para nós” e do que é “em si”.

A compreensão que igualmente se tem, no mundo clássico, especialmente em Descartes, é que se dá uma separação radical e definitiva entre um mundo tido como objetivo e um mundo da experiência comum, entre a coisa em si e sua aparência, entre a essência e o acidente. Merleau-Ponty não nega isto, mas procurando nos apontar a ambiguidade do pensamento cartesiano, não reconhece em sua noção de ordem a “arte da *distinguo*”, a arte escolástica da “distinção”, a manutenção de pensamentos distanciados uns dos outros e desvinculados das “contradições”, mas a unidade que se estabelece com nossas intuições. A ambiguidade situa-se no fato de que, paralelo a isto, dá-se também o reconhecimento da independência das coisas em relação a nós, o reconhecimento de que as coisas talvez “[...] se distingam de nossos pensamentos, sendo por isto que

¹⁴⁷ “Car enfin nos “affirmations” touchant les choses seraient dérisoires si elles n’y atteignaient pas, si l’ordre où nous les disposons n’était que la recette personnelle d’un arrangement commode, sans [intuition] aucune quant aux choses”.

¹⁴⁸ “Le plus neuf de Descartes est p-ê là: dans cette idée d’une pensée qui [passage rayé : n’est pas adéquate à l’être] n’[épouse] pas l’être et qui pourtant, dans sa séparation, affirme et nie valablement et donc prétend à l’être”.

¹⁴⁹ “Descartes est le PH de la certitude, mais les conditions de la certitude ou l’ordre de nos pensées, à moins de n’être que pour nous, ont du rapport avec ce qui est, puisque nos pensées sont notre seul accès aux choses”.

não há ordem nelas, que as coisas, elas, são todas juntas” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [31] (12), vol. VI (BN: 9587))¹⁵⁰. Disto o filósofo conclui que “é, portanto, um dever para com a ordem cartesiana, confrontar o que distinguiu, romper a ordem como ordem de exposição para reencontrá-la como movimento e gênese de pensamentos e, enfim, refazer o caminho que traça e que não é unicamente o seu, mas o nosso” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [31] (12), vol. VI (BN: 9587))¹⁵¹. Daí o reconhecimento de que, contrariamente a leitura de Alquié, tal como, a seu modo, de Guérout, Merleau-Ponty venha nos dizer que perderíamos o problema cartesiano caso “[...] [repartíssemos] as [provas] [no caso, a ontológica e as regressivas] sobre os dois planos que elas têm por função religar¹⁵²” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [31] (12), vol. VI (BN: 9587)), haja vista a consideração de que “Descartes não vive por intuições separadas¹⁵³” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [31] (12), vol. VI (BN: 9587)). Daí o reconhecimento também de que,

para medir todo o seu sentido, é necessário ver no preceito da ordem uma exigência e uma audácia, não é uma [...] das matemáticas, o vago projeto de copiar o seu rigor, é o enunciado de uma regra que é, as matemáticas o exigem, imanente ao pensamento, mas com a consciência do que talvez lhe resista nas coisas e que a filosofia deve formular assim (MERLEAU-PONTY, NBNF, [31] (12), vol. VI (BN: 9587))¹⁵⁴.

Contudo, voltando-nos a Guérout, pergunta Merleau-Ponty, “de onde se sabe que todos os pensamentos devem poder se arranjar em uma

¹⁵⁰ “Et pourtant nous devons toujours [observer] l’indépendance des choses à notre regard, elles se distinguent peut-être de nos pensées par ceci qu’il n’y a pas d’ordre en elles, que les choses, elles, sont toutes ensemble”.

¹⁵¹ “C’est donc un devoir envers l’ordre cartésien de confronter ce qu’il a distingué, de rompre l’ordre comme ordre d’exposition pour le retrouver comme mouvement et genèse des pensées et enfin de refaire le chemin qu’il trace et qui n’est pas seulement le sien mais le nôtre.”

¹⁵² “Toujours est-il que, quand Descartes cherche, par les preuves de Dieu, à [dépasser] nos pensées pour atteindre les choses, on oublierait le problème cartésien si l’on [répartissait] les [preuves] sur les deux plans qu’elles ont pour fonction de relier, si l’on [installait] les unes sur le plan du pros hêmas, l’autre sur le plan du kath auto, [...]”.

¹⁵³ “Certes la PH de Descartes ne vit pas par des intuitions séparées [...]”.

¹⁵⁴ “Justement pour en mesurer tout le sens, il faut voir dans le précepte d’ordre une exigence et une audace, ce n’est pas une [...] des mathématiques, le vague projet d’en copier la rigueur, c’est l’énoncé d’une règle qui est, les mathématiques l’exigent, immanente à la pensée, mais avec la conscience de ce qui peut-être y résiste dans les choses et que la philosophie devra formuler ainsi”.

série em que o que vem depois não depende senão do que vem antes e é inteiramente justificado por ele” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [31] (12), vol. VI (BN: 9587))¹⁵⁵? Ao formular esta pergunta, notamos em Merleau-Ponty antes um levantamento de questões do que simplesmente uma resposta. O que seria preciso pensar com mais profundidade? O fato de que não lhe seria suficiente a afirmação cartesiana de que há um “nexo” em suas razões, de que haveria uma “ordem serial”, do mesmo modo que seria preciso verificar se a discordância entre o pensamento filosófico e nossa intuição seria simplesmente uma contradição, o tropeço em “dificuldades técnicas” como nos salientou Alquié, ou antes, uma exigência nascida da própria ordem, tal como se poderia pensar no “princípio de uma produção ilimitada do entendimento”. Não poderíamos, pois, falar em “legítimos círculos cartesianos”? De qualquer forma, o que o filósofo não poderia concordar seria com a concessão apressada que poderíamos fazer às recomendações cartesianas, com o ensejo de simplesmente lê-lo tal como ele gostaria de ser lido. Seria necessário, pois, entender a “ordem” e, principalmente uma “ordem serial” como um problema, ao invés de simplesmente e, sem ressalvas, considerá-la como adquirida. Como nos assevera o filósofo,

caso se entenda, de antemão, que a ordem linear é muito potente, que, por exemplo, a luz natural tem o poder de justificar, no seu lugar, os dados dos sentidos [o que nos faz lembrar da citação que fizemos de Alquié] e permanece, ao fazer isto, o único critério de verdade, no momento em que Descartes for declarar que pensar a união da alma e do corpo é pensá-los como uma única coisa, não se verá nesta contradição [proclamada] senão um último resíduo [...] para o pensamento cartesiano, quando é talvez o enunciado dos frutos da filosofia dos [objetos] destacados e da filosofia serial (MERLEAU-PONTY, NBNF, [31] (12), vol. VI (BN: 9587))¹⁵⁶.

¹⁵⁵ “D’où savons-nous que toutes les pensées vraies doivent pouvoir se ranger dans une série où ce qui vient après ne dépend que de ce qui vient avant et est entièrement justifié par lui ?”.

¹⁵⁶ “S’il est entendu d’avance que l’ordre linéaire est tout puissant, que, par exemple, la lumière naturelle a le pouvoir de justifier à leur place les données des sens et reste, en le faisant, le seul critère de vérité, au moment où Descartes déclarera que penser l’union de l’âme et du corps, c’est les penser comme une seule chose, on ne verra dans cette contradiction [proclamée] qu’un dernier résidu [...] pour la pensée cartésienne, quand c’est peut-être l’énoncé des fruits de la philosophie des [objets] détachés et de la philosophie sérielle”.

Neste sentido, podemos entender porque, em nosso primeiro capítulo, encontramos já as críticas de Merleau-Ponty ao modo como Guérault nos apresentara as mudanças que se efetivam na concepção cartesiana de Natureza. Por conseguinte, a questão que colocamos mais acima se aprofunda: “Um autor, ainda que seja Descartes, está no centro de si mesmo, [é] o único juiz do que escreve e do que pensa?” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [31] (12), vol. VI (BN: 9587))¹⁵⁷ Para Merleau-Ponty, o risco de uma resposta afirmativa seria “[...] quase arruinar a história da filosofia [...]”(MERLEAU-PONTY, NBNF, [31] (12), vol. VI (BN: 9587))¹⁵⁸, “[...] reduzir a filosofia ao relato do que o filósofo disse [...]”(MERLEAU-PONTY, NBNF, [31] (12), vol. VI (BN: 9587))¹⁵⁹, dado não haver historiador que sobreviveria a isto, que permanece neste limite. Logo, “não é preciso, pois, nos contentar com o que Descartes nos diz [...] alternadamente, é preciso recapitular, buscar a junção além das [obscuridades] e das diferenças, em suma, abordar como se não soubéssemos nada [...]” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [31] (12), vol. VI (BN: 9587))¹⁶⁰ do problema sobre o qual se reflete. Afinal, como nos assinala Merleau-Ponty, não nos esqueçamos de que “o próprio deste espírito, [do espírito cartesiano], sua força e sua fraqueza, não aparece caso se esteja muito imbuído dele” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [31] (12), vol. VI (BN: 9587))¹⁶¹. Neste sentido, “caso se fizesse da ordem uma concepção [...] que dilui as contradições e reparte os diferentes atributos contraditórios entre diferentes momentos do pensamento¹⁶²” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [31] (12), vol. VI (BN: 9587)), pensando, por exemplo, na prova ontológica,

¹⁵⁷ “Un auteur, fût-il Descartes, est-il au centre de lui-même, seul juge du sens de ce qu’il écrit et de ce qu’il pense?”.

¹⁵⁸ “Répondre oui, c’est à peu près ruiner l’histoire de la philosophie, qui se réduit alors à redire ce que la philosophe a dit”.

¹⁵⁹ “Répondre oui, c’est réduire la philosophie au compte-rendu de ce que le philosophe a dit, et aucun historien ne s’en tient là, pour cette raison d’abord qu’il y a, sur presque tous les points, des textes discordants”.

¹⁶⁰ “Il ne faut donc pas nous contenter de ce que Descartes nous en dit tour à tour, il faut récapituler, chercher le joint par dessus les [obscurités] et les différences, bref aborder comme si nous ne savions rien [35] (18) de Dieu et comme l’[...] aborde les données d’une religion inconnue.”.

¹⁶¹ “Mais le propre de cet esprit, son fort et son faible, n’apparaît pas si l’on en est trop imbu.”

¹⁶² “Si l’on se faisait de l’ordre une conception [...] qui dilue les contradictions et répartit les différents attributs contradictoires entre différents moments de la pensée [...].”

acabariamos por “[...] negligenciar os diferentes atributos contraditórios entre diferentes momentos do pensamento, iríamos negligenciar talvez o [fundo] de Descartes, sua concepção original das provas tanto quanto do [...] ser¹⁶³” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [31] (12), vol. VI (BN: 9587)). Daí a recusa de Merleau-Ponty:

Nós não o encontraremos seguindo a ordem de Descartes (verdade no conhecimento, ordem de seus pensamentos): bem entendido, não é preciso lhe preferir a ordem das matérias (natureza, homem, Deus) que quebraria os vínculos e seria aceitável apenas se houvesse razões separadas. Nós buscamos, pelo contrário, a não separá-los, a encontrar uma relação central, operando por toda parte (em todas as matérias), uma certa maneira de identificar e de diferenciar que seja o princípio de coesão, a fibra do ser cartesiano. Isto [é] diferente da ordem das razões nisto que é sempre feito de uma série de enunciados, de provas. [...] Encontrar talvez sim, uma fibra do Ser, um *nexus* não de razões ou pensamentos, mas na experiência, no contato com o Ser. Wahl, por exemplo: a ideia do instante e a ideia da luz (física – ação do pensamento, auto-criação de Deus), [a] ideia de instante que Descartes disse alternadamente sobre o instante como tempo menor, como negação do tempo e este como ficção), estas diversas significações sendo não relacionadas uma a uma a um certo momento da ordem das razões, mas religadas juntas em uma textura do Ser cartesiano. (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 222-3).

Por conseguinte, se Descartes teve a pretensão de construir todos os seus pensamentos segundo o crivo da “ordem”, de acordo com Merleau-Ponty, certamente não teríamos o direito de examiná-lo a partir da “desordem” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [31] (12), vol. VI (BN: 9587)), todavia, “mais precisamente, caso se queira apreender tudo o que significa o nome Descartes na História da Filosofia, não se pode concedê-lo, de antemão, que todos os pensamentos verdadeiros sejam possíveis e formem verdadeiramente uma série bem ligada” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [31] (12), vol. VI (BN: 9587))¹⁶⁴. É preciso verificar o que, de fato, a noção de ordem dissimula, acaso haveria uma ordem da realidade? Não seria a ordem um modo de “cobrir, do melhor modo possível, as fissuras da realidade”

¹⁶³ “[...] on négligerait peut-être le [fond] de Descartes, sa conception originale des preuves aussi bien que de [...] de l'être”.

¹⁶⁴ “Mais précisément, si l'on veut saisir tout ce que signifie le nom de Descartes dans l'histoire de la philosophie, on ne peut lui accorder par avance que toutes les pensées vraies soient possibles et forment vraiment une série bien liée”.

(MERLEAU-PONTY, NBNF, [31] (12), vol. VI (BN: 9587))¹⁶⁵? Para Merleau-Ponty, a ordem cartesiana seria muito mais do que, como nos assinalaria Guérault, “uma sequência de pensamentos na qual tudo o que vem depois não depende senão do que vem antes e é inteiramente justificado por ele” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [67, frente e verso])¹⁶⁶. Fazer isto, de acordo com o filósofo, conforme já salientamos, seria não problematizar a questão, mas, pelo contrário, muito facilmente e de antemão, “lhe render as armas” [*lui rendre d’avance les armes*]. Render-se muito rapidamente aos desejos de Descartes significaria deixar escapar aquilo que poderia ser, mais do que uma “receita pessoal de arranjar pensamentos”, o que mais de importante se encontra em sua noção de ordem, a saber, o seu reconhecimento como sendo “[...] a maneira pela qual nossas intuições seguem e dependem umas das outras” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [67, frente e verso]). Encontra-se ali antes a questão sobre a possibilidade de uma “ordem existente nas coisas”, do que precisamente uma “receita filosófica pessoal”. Caso se trate tão-somente de um pedido para que não tomemos o seu pensamento de modo isolado, certamente não poderíamos desapontá-lo. Todavia, se o que encontramos é a afirmação de que a ordem se torna mais fundamental do que a soma de seus pensamentos, do que as ideias que ela reúne, por conseguinte, precisaríamos pensar o que ele tivera em vista ao negar uma “ordem formal”. A ordem cartesiana não é um simples artifício construído no intuito de tornar coerente o que escapara ao rigor filosófico, o que resultara de “dificuldades técnicas”, pois,

A ordem não tem a virtude de tornar coerentes pensamentos que não o seriam. Que seja necessário dizer várias vezes o que há por dizer da natureza, de Deus, da liberdade, tudo bem. Mas enfim, se é da Natureza, de Deus ou da liberdade que se trata e não mais de pensamentos de um homem sobre estes assuntos, é preciso

¹⁶⁵ “Descartes aurait de bonnes raisons de recommander cette manière de le lire : c’est celle qui voile le mieux les fissures de la réalité. Mais elle nous dissimule une question de principe que nous ne pouvons pas nous abstenir de poser, ne serait-ce que pour avoir Descartes avec tout son relief : y a-t-il un ordre de la réalité ?”.

¹⁶⁶ “Reste à savoir cependant si, à toujours suivre l’ordre qu’il a cherché, nous ne lui rendons pas d’avance les armes, si l’on peut postuler avec lui qu’il y a un ordre, une suite des pensées où tout ce qui vient après ne dépend que de ce qui vient avant et est entièrement justifié par lui”.

efetivamente que haja passagem regulada de uma etapa a outra da meditação, e esta passagem deve se ler em nossa ideia da Natureza, de Deus ou da liberdade ela mesma. Descartes vive por suas intuições ou [68] pela ordem que ele pôs entre elas? Vive pela evidência, pelo *Cogito*, pela criação de verdades eternas, a reflexão sobre a ideia do perfeito em nós, a *causa sui*, o mecanismo, a pré-ordenação divina, por estas intuições descobridoras e secretamente aparentadas, por sua separação e o esforço que ele faz, que nós fazemos, para juntá-los e ligá-los – ou para o [sonho] de uma ordem homogênea, inspirada em uma certa época das matemáticas e cujas matemáticas depois dele se libertaram? (MERLEAU-PONTY, NBNF, [67 verso], [68])¹⁶⁷

Conforme Merleau-Ponty, um autor, mesmo sendo Descartes, não está *de jure* no centro de seu próprio pensamento. Não é o único juiz de “suas implicações” e de seu “sentido total” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [68])¹⁶⁸. Assim sendo, o historiador não assume apenas a tarefa de repetir o que fora de dito, mas de buscar o que de essencial fora dito, logo, aquilo que fora pensado, ou seja, partindo de textos variados ou “excêntricos” de um autor, buscar o que viria a constituir o seu “pensamento principal”. Um pensador não é a simples soma das ideias que, silenciosamente ou não, ele formulou, crer nisto seria arquitetar uma “concepção estranha” do que efetivamente significa pensar. Por conseguinte, a tarefa do historiador não pode ser aquela de buscar simplesmente decifrar os segredos explícitos em um recenseamento de ideias, em um inventário de pensamentos, pois o pensamento de um autor não seria o fim de sua obra, mas antes o seu começo. No entanto, partindo deste pressuposto, o que seria “pensar”? O que uma reflexão acerca da historiografia filosófica pode retirar da leitura que

¹⁶⁷ “L’ordre n’a pas la vertu de rendre cohérentes des pensées qui ne le seraient pas. Qu’il soit nécessaire de dire en plusieurs fois ce qu’il y a à dire de la nature, de Dieu, de la liberté, c’est bien. Mais enfin si c’est de la Nature, de Dieu ou de la liberté qu’on traite et non plus des pensées d’un homme sur ces sujets, il faut bien qu’il y ait passage réglé d’une étape à l’autre de la méditation, et ce passage doit se lire dans notre idée de la Nature, de Dieu ou de la liberté elle-même. Descartes vit-il par ses intuitions ou [68] par¹⁶⁷ l’ordre qu’il a mis entre elles ? Vit-il par l’évidence, le *cogito*, la création des vérités éternelles, la réflexion sur l’idée du parfait en nous, la *causa sui*, le mécanisme, la préordination divine, par ces intuitions découvriantes et secrètement apparentées, par leur écart et l’effort qu’il fait, que nous faisons, pour les joindre et les lier – ou pour le [rêve] d’un ordre homogène, inspiré d’un certain âge des mathématiques et dont les mathématiques après lui se sont affranchies ?”.

¹⁶⁸ “Un auteur – et même Descartes - est-il de droit au centre de sa propre pensée ? Est-il seul juge de ses implications et de son sens total ?”.

nos faz Merleau-Ponty da noção cartesiana de ordem? O que está em questão? Vejamos.

4.4.2. O entrecruzamento de objetividade e subjetividade: o impensado [das Ungedachte]

“Je grösser das Denkwerk eines Denkers ist, das sich keineswegs mit dem Umfang und der Anzahl seiner Schriften deckt, um so reicher ist das in diesem Denkwerk Ungedachte, d.h. jenes, was erst und allein durch dieses Denkwerk als das Noch-nicht-Gedachte heraufkommt” (HEIDEGGER, 1957, p. 123-4).

“Le philosophe se reconnaît à ce qu’il a inséparablement le goût de l’évidence et le sens de l’ambiguïté. Quand Il se borne à subir l’ambiguïté, elle s’appelle equivoque. Chez les plus grands elle devient thème, elle contribue à fonder les certitudes, au lieu de les menacer. Il faudrait donc distinguer une mauvaise et une bonne ambiguïté. (...) Ce qui fait le philosophe, c’est le mouvement qui reconduit sans cesse du savoir à l’ignorance, de l’ignorance au savoir, et une sorte de repos dans ce mouvement...” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 14)

A historiografia filosófica recusada por Merleau-Ponty – que chamamos de “intelectualista” ou “tradicional” –, ecoa os mesmos movimentos que o problema da História traz consigo desde os desdobramentos de uma determinada concepção de Método, o mesmo cujo centro encontra-se incrustado em um projeto clássico de Razão, o qual, por sua vez, repercute os resquícios de um ideário cartesiano, tal como fora recebido pela tradição. Se não fosse assim, o que alimentaria a ilusão de que um “acontecimento histórico” – uma vez registrado em fontes e resquícios do passado –, exigiria um “procedimento matemático” para ser entendido e corretamente “explicado”? Por conseguinte, se há um lugar-comum nas investigações epistemológicas e filosóficas de nossa era, é, sem dúvida, o reconhecimento de uma tensão nada agradável, na gênese das Ciências Humanas, que nos remete a uma visão cartesiana de mundo. Apesar das especificidades do século XVIII (CASSIRER, 1970), o pensamento cartesiano acabara por configurar o modo pelo qual o ocidente edificou e assumira uma “visão de mundo” capaz de determiná-lo ontologicamente, ou seja, de fundar uma metafísica inusitada até então na história do pensamento.

É talvez tendo por referência estas questões que, em uma de suas notas inéditas, de modo mais direto, conforme citaremos a seguir, a

censura ao método historiográfico gueroultiano acentua-se. A nosso ver, a recusa se centra, conforme indicamos anteriormente, no que seriam os equívocos do método: a autonomia dada, muito rapidamente, ao autor que se lê frente à sua própria obra e a noção de “ordem”, seja no próprio cartesianismo, seja no método historiográfico filosófico que ele inspira. Por conseguinte, partindo do próprio Guérault, Merleau-Ponty percebe também que a objetividade exigida na leitura de Descartes não valeria para a leitura daqueles filósofos nos quais “estruturas” são bem diferentes de “ideias”. Merleau-Ponty considera mais significativa e instigante a orientação gueroultiana em entender a “explicação” como um procedimento no qual deve haver um processo de validação relativo à “verdade do ensinamento doutrinal”. Porém, nas explicações sobre Descartes e Malebranche, o filósofo nota que o próprio Guérault fora além de uma simples “explicação”, salientando, talvez sem se dar conta, “lacunas” em ambos os sistemas. Como dirá Merleau-Ponty, curiosamente, “a ordem das razões é também a aceção dessas lacunas, aceção tácita, máscara, visão do ser que se desvia dessas lacunas, intuição... Tanto melhor, pois é por aqui que resta algo de filosofia na história da filosofia” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 166). Ora, o que significa este “algo de filosofia que permanece na história da filosofia”? Ainda sobre o método de Guérault, o filósofo diz o seguinte em uma de suas *Notes de Travail*, datada de Junho de 1959:

A história da filosofia que seria preciso realizar (paralelamente à de Guérault) é a do subentendido. Por ex.: as teses de Descartes sobre a distinção do corpo e da alma e sua união não podem ser expostas no plano do entendimento, e justificadas em conjunto, por um movimento contínuo do pensamento. Não podem ser afirmadas juntas a não ser que as aceitemos com o seu *subentendido* – Na ordem do subentendido, a pesquisa da essência e a da existência não são opostas, são a mesma coisa – Considerar a linguagem, mesmo filosófica, não como uma soma de enunciados ou de “soluções”, mas como um véu esticado, a trama de uma cadeia verbal... (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 249).

O método de Guérault parte de um olhar em conformidade com a compreensão clássica de Razão. Neste sentido, não nos parece equivocada, tendo-se em conta o que já foi mostrado, a conclusão de que o seu método estrutural-genético seja também, apesar de todo o seu mérito, um itinerário

de cunho clássico. Assim sendo, parece-nos que o que incomoda Merleau-Ponty é, antes de tudo, o modo como a história é tratada, seguindo o cuidado da mera “explicação”, seja da filosofia, seja da França iluminista, seja de qualquer época ou lugar. Neste tratamento da história, encontramos os fósseis de uma época do pensamento que ganha sua expressão, em seu modo de lidar com os seres em geral, no pensamento clássico, especialmente no imaginário iluminista. Trata-se de “explicar” e não de “compreender”! Talvez aqui encontremos um dos pontos que tenha intrigado o filósofo, aqui nos voltamos a uma questão que havíamos acenado anteriormente: não haveria nesta abordagem da História da Filosofia ainda uma pretensão clássica? O convite à “explicação” não seria, inclusive, a repercussão de um ideal de matematização no seio da própria *práxis* filosófica? A “explicação” supõe leis, ordenamentos e comportamentos inerentes a um “sistema” cujo “funcionamento” precisa ser esclarecido. Não é esse o imperativo de uma “historiografia intelectualista”? Quando nos aproximamos de um texto na sede de esgotá-lo, de espremer todas as suas “informações” e “conteúdo”, nada há de misterioso quando se tem um “método eficaz” capaz de fazê-lo, e isto tenha sido ele cedido bondosamente pelo *Discours de la Méthode* (Descartes), ou pelas *Regulæ Philosophandi* (Newton), ou por qualquer outro “procedimento eficaz” neles inspirado. Ler não seria então apenas um exercício de dissecação em “partes simples” que, por tamanha ser a simplicidade delas, têm o poder de torná-las “princípios gerais”? Não seria este o método assumido pelas “Ciências da Natureza”? Pensando nestas considerações, o método cartesiano não poderia ser, portanto, um modelo coerente quando o que está em jogo é uma *experiência do pensamento*. Do mesmo modo, não podemos entender como gratuito o ensejo guéraultiano em abandonar a “imaginação” do intérprete, em buscar a “exatidão” das estruturas que, “visíveis” no texto, se renderiam ao trabalho da análise e da explicação. A nosso ver, haveria em Guérault ainda os ecos das desventuras do pensamento clássico em sua recepção de um ideário matemático nas “Ciências do Espírito”. Em outros termos, estaria o método estrutural-genético na complicada confluência e confusão entre o método articulado nas “Ciências da Natureza” e o postulado nas “Ciências do Espírito”,

presente no projeto de encontrar fundamentos que assegurem a cientificidade do saber histórico. Como superar este impasse? Seria suficiente o resgate da figura do “intérprete”? Seria o caso de assumir tão-somente, de modo radical, a via da “compreensão”?

No que diz respeito à clássica distinção entre “explicação” (*Erklären*) e “compreensão” (*Verstehen*), pensando em Merleau-Ponty, parece-nos que caminho de resgate e exaltação de uma via “meramente interessada”, porém, conteria também equívocos semelhantes, e isto porque, privilegiando um dos pólos, ainda se legitima uma drástica separação entre “verdade” e “método” que não poderia desembocar senão em contrasensos¹⁶⁹. Por conseguinte, mediante os limites de uma “historiografia intelectualista”, aquela pautada pela concepção clássica tanto de subjetividade como de objetividade, não basta fazer uma síntese apressada entre o que se entende por verdade, a objetividade filosófica, e o método auferido das “Ciências da Natureza”. E a razão disto já encontrávamos indicada por Merleau-Ponty, na *Phénoménologie de la perception*, por ocasião de um fenômeno patológico: “Não podemos escolher entre uma descrição da doença que nos daria seu sentido e uma explicação que nos daria sua causa, e não há explicação sem compreensão” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 146). Poderíamos dizer, o que não nos parece equivocados, que uma historiografia filosófica, do mesmo modo, não pode radicar-se em uma mera “descrição”, nem muito menos em uma mera “explicação”. O que isto significa?

Primeiramente, lembremo-nos de que, em sua obra de 1945, a “descrição” se apresentava como componente da ordem husserliana no “retorno às coisas mesmas” em uma clara “desaprovação da ciência” em seus procedimentos de “análise” ou “explicação”. Mas quando se trata da “história do pensamento”, explicação passa a indicar, mais do que um

¹⁶⁹ Esta parece ser a insatisfação hermenêutica – expressa por autores como Ricoeur –, assim como a proposta de uma dialética entre explicação e compreensão, em oposição à proposta separatista de uma hermenêutica romântica (RICŒUR, 1976). Como indicaria o filósofo, o problema dessa cisão está em partir da existência de duas metodologias correspondentes a duas regiões ontologicamente diferentes, a saber, a natureza e o espírito. Contudo, para Ricoeur, não se tratava de um terceiro termo, mas de um “caso particular de compreensão”.

evento empírico, o resultado de uma historiografia que, em sua oposição e negação rigorosa às invenções e distorções do intérprete, identifica os limites de uma “postura desinteressada”. É assim que, como nos lembra Merleau-Ponty, “o historiador da filosofia oscila entre dois perigos (...)” (MERLEAU-PONTY, 2002c, p. 10). O primeiro seria “[...] o de ser cego, comentando literalmente os textos (ele se dispensa então de repensá-los)” (MERLEAU-PONTY, 2002c, p. 10). O segundo seria “[...] o de julgar mais como filósofo do que como historiador e o de apreciar uma obra através de nossas interpretações” (MERLEAU-PONTY, 2002c, p. 10). Em contrapartida, no caminho de enfrentamento e superação destes perigos, contra uma compreensão meramente objetiva da história do pensamento, percebemos que não é possível aproximar-se de um fato, conforme procuramos mostrar anteriormente, sem interpretá-lo.

Muitas vezes, as objeções que encontramos na leitura de alguns autores não se tratam de um veredicto da história, mas de um veredicto nosso ao compreendermos a história a partir do nosso ponto de vista. Porém, destas afirmações, não podemos concluir que a objetividade não passa de um contra-senso. Pelo contrário, para Merleau-Ponty, em nossa experiência da história da filosofia, sempre nos deparamos com uma “dialética vivida” entre a nossa subjetividade e a subjetividade do filósofo que investigamos. Assim sendo, há uma comunicação que leva aquele que lê a retomar os problemas que fomentaram a emergência de uma clivagem do olhar, o nascimento de uma filosofia. Deste modo, há um estudo empírico e preciso da leitura, um estudo dos textos e de suas relações internas e externas, mas que não pode desmerecer o movimento de um pensar que busque retomar o que ficou à margem do texto. É, pensando assim, que podemos compreender a afirmação merleau-pontiana de que “a objetividade da história da filosofia não se encontra senão no exercício da subjetividade” (MERLEAU-PONTY, 2002c, p. 11). Deste modo, torna-se possível identificar as diferenças que envolvem um discurso filosófico, confrontar nossas questões com as questões que alimentam o mesmo discurso, questões que os próprios filósofos se colocavam, uma vez que “ninguém entra para o Panteon dos filósofos por se dedicar somente a ter apenas pensamentos eternos, pois o

tom da verdade só vibra longamente quando o autor interpela sua vida” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 210).

Neste sentido, podemos entender também as razões pelas quais encontramos, nas *Notes du Travail*, a preocupação em repensar a História da Filosofia sempre acompanhada com reflexões em torno de uma revisão da metafísica clássica, no mesmo horizonte de uma indagação dos “labirintos da ontologia”. Merleau-Ponty pensa em uma História da Filosofia que seja história do “subentendido”, o que, a nosso ver, tem suas dívidas com a compreensão heideggeriana de “impensado” [*das Ungedachte*]. Não haveria neste ensejo o erro que Deleuze vê superado no método estrutural-genético de Guérault (DELLEUZE, 2006), a superação em não se buscar mais uma “ordem oculta”, um “conteúdo latente”, a “conversão” de quem não comete mais o sacrilégio de ler buscando as lacunares “entrelinhas”? Até poderia haver, se não soubéssemos que, em Merleau-Ponty, tal como em Heidegger, o subentendido não se assenta em uma positividade pura, o “latente”, o “invisível”, o “intervalo”, o “*entre-deux*” e o “impensado” [*das Ungedachte*] são mais do que meras substâncias escondidas ou vistas de muito longe. Nada mais distante do pensamento merleau-pontiano. Ao falar em “subentendido”, o filósofo quer propor um modo diferente de se fazer filosofia, de se fazer experiência do Ser. Não há a apresentação de uma nova “técnica” de leitura e de “explicação”, mas, pelo contrário, a proposta de uma nova filosofia, de uma “filosofia do subentendido” ou, *mutatis mutandis*, conforme Heidegger, de “uma filosofia do impensado” [*das Ungedachte*]. O enamoramento do filósofo pela compreensão heideggeriana de “impensado” [*das Ungedachte*] não se dá apenas mediante sua preocupação com os cuidados que todo pensador deve tomar, no diálogo com a tradição, com a historiografia que lhe serve de fundamento. Para Merleau-Ponty, a importância de não se omitir estas questões é que, no final das contas, é o próprio pensar que está em questão, uma vez que haveria um vínculo entre a tarefa do historiador da filosofia e a própria experiência do pensamento. Neste sentido, retomando nossa questão anterior, o que seria pensar? O que seria uma “história filosófica do subentendido”?

Se pensamos nas notas inéditas, de acordo com Merleau-Ponty, pensar seria antes “[...] delimitar progressivamente um sentido aberto que se descobre ele mesmo nas coisas que vê o filósofo ou nas palavras que lhe vêm, como em um todo de símbolos voltados em direção a uma ideia futura”, e isto “antes de chegar, se esta palavra quer dizer alguma coisa, à expressão ‘direta’” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [68])¹⁷⁰. Ora, estas linhas nos lembra um outro texto de Merleau-Ponty, *Le Philosophe et son Ombre*, quando ele se punha a pensar na obra de Husserl e em seu “impensado” [*das Ungedachte*]. Neste sentido, com as devidas considerações, é inegável, nesta referência ao pensar, assim como também no que diz respeito à historiografia filosófica, a sua dívida com o pensamento heideggeriano. Do mesmo modo, citando Husserl, Merleau-Ponty já nos mostrava encontrar-se em um estilo de pensar bem diferente de Guérout: “a tradição é esquecimento das origens [...]” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 241). Certamente, para o filósofo, não poderia se tratar, no direcionamento à tradição, de um trabalho meramente “objetivo”, estando nisto talvez uma das razões do esquecimento. Por conseguinte, não seria possível, como já indicamos, uma neutralidade absoluta, tal como se poderia imaginar ocorrer no trabalho do físico, visto que

Entre uma história “objetiva” da filosofia, que mutilaria os grandes filósofos naquilo que deram aos outros para pensar, e uma meditação disfarçada de diálogo, onde colocaríamos questões e daríamos as respostas, deve haver um espaço onde o filósofo de que se fala e aquele que fala estejam presentes juntos, embora, de direito, seja impossível repartir a cada momento o que é de cada um. Aquele que acredita que a interpretação está restringida ou a deformar ou a retomar literalmente a significação de um obra, na verdade, deseja que tal significação seja completamente positiva e suscetível, de direito, de um inventário capaz de delimitar o que está

¹⁷⁰ “Penser n’est pas former un certain nombre d’idées, c’est cerner progressivement un sens ouvert qui se découvre lui-même dans les choses que voit la philosophe ou dans les mots qui lui viennent, comme dans un tout de symboles tournés vers une idée future, avant de parvenir, si ce mot veut dire quelque chose, à l’expression ‘directe’”. Em outro trecho semelhante, mais sintético, porém que nos compreender melhor a referência a uma “expressão direta”, constantemente criticada pelo filósofo, ele nos diz o seguinte: “Penser n’est pas former un certain nombre d’idées, c’est cerner progressivement un sens ouvert qui se découvre lui-même dans les mots et dans les choses comme dans autant de symboles, avant de parvenir, s’il y parvient, à l’expression directe”.

e o que não está nela. Quem acreditar nisto engana-se sobre a obra e sobre o pensar (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 241).

Merleau-Ponty se inspira, especialmente, em algumas linhas do livro *Der Satz vom Grund* [*O Princípio de Razão*], de Heidegger. Se prestarmos bem atenção aos últimos trabalhos de Merleau-Ponty, o filósofo dá mostras de conhecer bem este livro, basta pensar em seus comentários, nas *Notes de cours*, acerca do poema de Angelus Silesius, analisado por Heidegger justamente nesta obra: “Die Rose ist ohne Warum; sie blühet, weil sie blühet, sie achtet nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet”, “a rosa é sem porquê, floresce porque floresce; não cuida de si mesma, não pergunta se a vemos” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 107; HEIDEGGER, 1962, p. 97-98). Porém, a referência ao impensado [*das Ungedachte*] surge no momento em que Heidegger discute a passagem “Da *physis* à Razão Pura”. O que seria este impensado? Seria um outro nome ao “indizível” [*das Unsagbare*]? Estaria nisto a referência de Merleau-Ponty? Sabemos que não, haja vista que, no próprio Heidegger, o impensado não pode ser compreendido fora dos limites do dizível [*das Sagbare*]. Como se manifesta o “impensado”? Poderíamos dizer, ele nasce do próprio pensado [*das Gedachte*], é dele e em seu modo que ele advém. Neste sentido, o “impensado” não se dá desligado do passado, afastado da tradição, na verdade, ele se encontra já naquilo que efetivamente se pensou, uma vez que “o já pensado prepara o ainda não pensado, que sempre retorna novamente em sua superabundância [*Überfluß*]” (HEIDEGGER, 1978, p. 44). O impensado não é uma mera carência, um vazio absoluto. Conforme nos diz Heidegger, citado por Merleau-Ponty, “tratando-se do pensar, quanto maior for o trabalho feito – que não coincide de modo algum com a extensão e o número dos escritos – mais ricos é o impensado nele, isto é, aquilo que, através dele e somente por ele, volta-se para nós como o jamais-pensado-ainda” (HEIDEGGER, 1978, p. 44).

Confirmando estas palavras, lembremo-nos de que, em *Identität und Differenz*, a pergunta pelo que seria o “impensado” de uma obra se dá no momento em que Heidegger buscava compreender as implicações e as

medidas de um “diálogo com a história do pensamento”. Heidegger se colocava em uma posição contrária a de Hegel, não lhe interessaria apenas, no diálogo com a tradição historial, o que há de positivo em cada pensador, a sua identidade, “a força e o âmbito” do que foi pensado por cada um deles. Mas, pelo contrário, o “impensado” pelo qual “[...] o que foi pensado recebe seu espaço essencial”. Isto não significa a recusa do que foi pensado, pois é certo que, se há um impensado, ele constitui-se apenas a partir deste primeiro. Contrariamente à concepção hegeliana de um sobressumir [*Aufhebung*], Heidegger não vislumbrava a possibilidade de uma escala evolutiva na qual os momentos anteriores seriam tirados [*tollere*], elevados [*elevare*] e conservados [*conservare*] pelos posteriores, o que nos leva a concluir, da parte do filósofo, tanto a negação de um *esprit de système* (séc. XVII) quanto de um *esprit systématique* (séc. XVIII). O passado não é um objeto que é visto ao longe por um sujeito universal, no alto de uma colina ou, quiçá, em uma torre de marfim. Em *Sens et non-sens*, já encontrávamos também em Merleau-Ponty, próximo de Heidegger, uma recusa a esta compreensão do passado, uma vez que, ao contrário da legitimação de uma neutralidade diante do passado, o que se passa antes, entre o presente e o passado, é o mesmo que se dá na experiência da comunicação:

Se nós podemos progredir em direção a um conhecimento adequado do passado não será nos elevando ao ponto de vista de um observador absoluto que crê dominar todos os tempos e, *nisto mesmo*, os ignora, mas ao contrário, experienciando cada vez mais que esta convicção mesma tem sua data, que a ideia mesma de um universo de verdade é enganosa, e percebendo, por contraste, o que o passado foi para si mesmo. Nós não atingimos o universal deixando nossa particularidade, mas fazendo dela um meio de atingir os outros, em virtude desta misteriosa afinidade que faz com que as situações se compreendam entre si (MERLEAU-PONTY, 1966, p. 162).

Do mesmo modo, parece-nos que, para Heidegger, na volta para o passado, não há um mecanismo de fundação absoluta, mas um diálogo, pois o que estaria em questão seria um solo originário que, em muito, distancia-se de ser originante. O que há para o filósofo é um “passado-presente” que, ao colocar-se em marcha rumo à tradição, torna-se capaz, ao mesmo tempo, de precedê-la sem, contudo, constituir-se como uma

positividade, como o que vem paralelo ou em substituição à tradição. Em contrapartida, o procedimento hegeliano conduzia, conforme nos diz Heidegger, para “dentro do âmbito” no qual, ao ser elevada e unificada em uma verdade absoluta, depara-se com uma “certeza plenamente desenvolvida do saber que se sabe a si mesmo” (HEIDEGGER, 1978). Pensar o “impensado” significa dar um “passo de volta” que “[...] aponta para o âmbito, até aqui saltado, a partir do qual a essência da verdade se torna, antes de tudo, digna de ser pensada” (HEIDEGGER, 1978). Heidegger propõe, ao contrário do progresso [*Fort-gang*] hegeliano, um regresso, um passo de volta [*Rück-gang*]¹⁷¹. Do mesmo modo, a partir destas considerações, Heidegger, e poderíamos dizer o mesmo de Merleau-Ponty, distancia-se também de uma “história dos conceitos”, pondo-se “na experientiação da proximidade de um porvir de abertura e de decisão”¹⁷². Todavia, não podemos nos esquecer de que, em Merleau-Ponty o impensado [*das Ungedachte*] se encontra em um determinado horizonte: a experiência da percepção e da linguagem. Logo, mais do que um direcionamento reflexivo à tradição em busca do que ficou esquecido e soterrado, o que

¹⁷¹ Nessa perspectiva, poderíamos concluir que, para Merleau-Ponty, embora ele mesmo não tenha afirmado isto, o que foi pensado pode ser entendido também, usando a linguagem dos gestaltistas, como a figura, o positivo, diria Heidegger, o mais questionável [*Fragwürdigste*]. Em contrapartida, quando o fundo se torna figura, eis-nos na lida com o negativo que se positiva, isso justamente no momento em que a figura, aquilo que é pensado, movimenta-se, por alguns instantes, para os limites da sombra. Em outros termos, tanto o que foi pensado, quanto o “impensado” são, ao mesmo tempo e reciprocamente, figura e fundo. Por um lado, o “impensado” é um fundo no qual se encontra aquilo que foi pensado. Assim, cabe-nos a tarefa, em um exercício positivo, de reconhecer suas relações com o que fora pensado. Nessa perspectiva, o que foi pensado é a figura, o positivo, o mais questionável [*Fragwürdigste*].

¹⁷² Cf. “Quand nous sommes en quête de ce qu’est la φύσις et de la manière dont elle se conçoit, à première vue on dirait qu’il s’agit d’une pure et simple recherche menée par curiosité de savoir la provenance de l’interprétation traditionnelle et contemporaine de la ‘Nature’. Mais si nous portons attention au fait que cette parole fondamentale de la métaphysique héberge en elle des ouvertures qui enagent décisivement le sens de la vérité de l’étant ; si nous nous avisons qu’aujourd’hui la vérité qui porte sur l’étant, dans son ensemble est devenue de fond en comble problématique ; si enfin nous pouvons entrevoir que, de ce fait, le déploiement de la vérité demeure absolument indécis, indéfini et donc clos ; si, en plus, nous savons que tout cela a même commune origine dans l’Histoire de l’interprétation de ce qu’est la φύσις – alors d’emblée nous nous situons hors de l’intérêt des historiens de la philosophie pour une ‘histoire des concepts’ : alors, nous faisons l’épreuve – ne serait-ce que de loin – de la proximité d’un avenir d’ouverture et de décision”. (HEIDEGGER, 1968, p. 182)

encontramos também é a percepção de um “impensado” e, mediante isto, a razão de sua gênese. É o que nos dirá o filósofo:

Assim como o mundo percebido só se mantém pelos reflexos, sombras e níveis, por horizontes entre as coisas, não sendo eles coisas, mas nem por isso sendo nada, e que, pelo contrário, sozinhos delimitam os campos de variação possível na mesma coisa e no mesmo mundo, assim também, a obra e o pensamento de um filósofo são feitos de certas articulações entre as coisas ditas, frente às quais não há dilema entre a interpretação objetiva e a arbitrária, visto que ali não estão *objetos* de pensamento, pois, como a sombra e o reflexo, também eles seriam destruídos se submetidos à observação analítica ou ao pensamento isolante. Se quisermos reencontrar o pensamento e a obra, e se quisermos ser fiéis a eles, só nos resta um caminho: pensar de novo (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 242).

O que estava em jogo seria a transposição do ofício do historiador para o campo da percepção. A experiência do historiador do pensamento é, pois, uma experiência perceptiva, logo, conforme nos dirá o filósofo pensando nas *Ideen I* de Husserl, “não é, portanto, o irrefletido que contesta a reflexão, mas própria reflexão que se contesta a si mesma porque seu esforço de retomada, posse, interiorização ou imanência só tem sentido frente a um termo já dado, que se abriga em sua transcendência sob o olhar que vai buscá-lo ali” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 243). Neste sentido também, podemos entender o que levara Merleau-Ponty a crer que a relação da palavra com sua significação seja a mesma daquela existente entre o gesto e o alvo visado por este mesmo gesto. Quando visamos algo de nosso ambiente, não pressupomos qualquer tematização, pois nossa intenção significativa, no momento, é apenas um vazio determinado a ser preenchido pelas palavras. Embora apenas as perspectivas da significação sejam tematicamente dadas, o fato é que, passado um certo ponto do discurso, as perspectivas tomadas em seu movimento subitamente se contraem em uma única significação. Neste sentido, de acordo com o filósofo, uma nova significação, a fala autêntica, é adquirida quando, usando as palavras disponíveis da língua e sua gramática, ocorre “um ultrapassamento do significado pelo significante” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 134). Esta “deformação coerente” das significações disponíveis é precisamente o que as ordena num sentido novo, levando os ouvintes e também o sujeito falante a

dar um passo decisivo. O sentido das expressões é um sentido lateral que se manifesta, entre as palavras, nos irrefletidos.

Por conseguinte, nesta “deformação coerente”, neste “ultrapassamento”, talvez possamos encontrar pistas de como fora recebida, na compreensão de história da filosofia esboçada em Merleau-Ponty, a concepção heideggeriana de “impensado” [*das Ungedachte*]. Contudo, ao invés de manifestar um equívoco, a nosso ver, esta releitura de Heidegger apenas serve para nos confirmar a importância que este pensador tivera na filosofia de Merleau-Ponty, especialmente nos últimos trabalhos. Longe das sendas abertas por esta noção, certamente, não podemos compreender o que tenciona Merleau-Ponty ao falar de uma “história filosófica do subentendido” em oposição ao “método estrutural-genético” de Guérout. Aliás, se pensarmos bem, a partir do que refletimos, poderíamos até concordar com Guérout, apesar dos limites que encontramos em seu método, ao dizer que, – talvez com intenções diferentes das nossas –, quando nos pomos a pensar sobre Descartes, quando “reviramos” o seu pensamento, permutamos a ordem de suas ideias, o que fazemos é “[...] alterar as estruturas de seu pensamento – a configuração de uma linguagem ontológica que, certamente, dá-se forma e se transforma à medida que a obra avança, mas cujo equivalente visível da obra não é senão uma expressão parcial” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [68])¹⁷³. Afinal não seria isto, mais do que um equívoco, a consequência mesma de todo pensar? Seria, de fato, suficiente repetir apenas aquilo que o filósofo dissera? De acordo com Merleau-Ponty,

Mesmo se nos bastasse dizer o que o filósofo quis ser, não nos diria o que ele é na [memória] das filosofias que precederam ou seguiram a sua, que não instauraram a mesma ordem e que, caso nos limitemos à ordem quista, são (19) incomensuráveis com a sua. Se, em filosofia como em outro lugar, não nos contentamos com o que o pensador pensou ou quis ser, se a história é também história do que veio a ser à medida que uma posteridade, fiel ou infiel, o situa de outro modo que não podia se situar, é preciso efetivamente, finalmente, que a

¹⁷³ “Retourner sa pensée, c’est donc, comme le dit très bien M. Guérout, par delà ses idées, remanier les structures de sa pensée – la configuration d’un langage ontologique qui, certes, se façonne et se transforme à mesure que l’œuvre avance, mais dont l’équivalent visible de l’œuvre n’est qu’une expression partielle”.

história [forneça] o denominador comum que permita a compreensão, e este denominador, é sua própria filosofia. Caso não se permita pôr questões e discutir senão questões cartesianas, se implicaria que realmente ele morreu e que não há mais nada de comum entre ele e nós. Coloquemos então que nós não falamos de Descartes, que nós sonhamos ao redor de seus textos. É com esta condição que se pode saber, não o que disse, mas o que nos diz (MERLEAU-PONTY, NBNF, [68])¹⁷⁴.

Ora, o que podemos concluir destas considerações? Em certas medidas, é preciso saber distinguir um determinado filósofo da “escola” ou “corrente” que o reclama como “fundador”, uma vez que o filósofo não pode deixar de ser visto como alguém que, em sua época, “rodeado de circunstâncias hoje abolidas, atormentado com preocupações e com algumas ilusões de seu tempo [...]” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 211), soube responder “a esses acasos de tal maneira que nos ensina a responder aos nossos, embora diferentes, e diferente de nossa resposta” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 211). É sempre da “vida pensante” que denominamos Descartes, e de tantos outros, de que nos aproximamos. A verdade encontra-se, em toda filosofia, sempre como uma tarefa inesgotável, um labor constante. A relação da leitura filosófica com outros referenciais (elementos psicológicos, sociológicos etc.), dá-se sempre como uma espécie de “descentramento” que conduz o próprio fato em questão à ordem simbólica, que conduz, como indicamos acima, uma “fala falada” a uma “fala falante” e sedimentada em uma historicidade “verticalizante”. Seria o caso de compreender a obra a partir da vida ou de tornar a vida uma consequência da obra? (MERLEAU-PONTY, 1975b). Para Merleau-Ponty, mais do que um direcionamento à vida, vale salientar também que julgar apenas a obra pela

¹⁷⁴ “Même s’il suffisait à nous dire ce que le philosophe a voulu être, il ne nous dirait pas ce qu’il est dans la [mémoire] des philosophies qui ont précédé ou suivi la sienne, qui n’instauraient pas le même ordre et qui, si l’on s’en tient à l’ordre voulu, sont (19) incommensurables avec la sienne. Si, en philosophie comme ailleurs, nous ne nous contentons pas de ce que le penseur a pensé ou voulu être, si l’histoire est aussi histoire de ce qu’il est devenu à mesure qu’une postérité, fidèle ou infidèle, le situe autrement qu’il ne pouvait se situer, il faut bien, finalement, que l’histoire [fournisse] le dénominateur commun qui permettra la compréhension, et ce dénominateur, c’est sa propre philosophie. Si l’on ne se permet de poser et discuter que des questions cartésiennes, on impliquerait qu’il est bien mort et qu’il n’y a plus rien de commun entre lui et nous. Mettons donc que nous ne parlons pas de Descartes, que nous rêvons autour de ses textes. C’est à cette condition qu’on peut savoir, non ce qu’il dit mais ce qu’il nous dit.”

vida torna-se tão contraditório quanto analisar apenas a vida pela obra, aliás,

Não somos obrigados a escolher entre aqueles que pensam que a história do indivíduo e da sociedade detém a verdade das construções simbólicas do filósofo, e aqueles que pensam, ao contrário, que a consciência filosófica tem, por princípio, as chaves da história social e pessoal. A alternativa é imaginária, tanto assim que os defensores de uma destas teses sempre recorrem subrepticamente à outra (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 211).

Assim, devemos saber que “nunca se opõe ao estudo interno das filosofias uma explicação sócio-histórica, mas sempre uma outra filosofia escondida sob ela” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 211). Há, pelo contrário, nos alicerces de uma discussão de toda “história da filosofia”, uma “história intencional” que precisa ser elucidada. Ao se falar em uma “história intencional”, precisamos abandonar todo posicionamento que parte apenas de uma elucidação de textos, visto que toda seleção já contém, indiretamente, tomadas de posição, decisões. Há sempre uma interpretação ao se escolher e classificar textos filosóficos. Diante dos textos, a principal tarefa será a de indicar, além de ideias, as intenções que cada filósofo apresenta espontaneamente no desenvolvimento e expressão de sua obra. Toda interpretação apresenta-se como a verticalização de um sentido presente na própria trama que constitui o texto filosófico que, ao contrário de ser uma mera explicitação de um saber originário e taciturno, é um discurso, a produção de um pensamento que é, sobretudo, linguagem. A história da filosofia é, antes de tudo, não só uma mera constatação do que fora dito, mas a busca do que foi sugerido, do que ficou de um “impensado” [*das Ungedachte*] que se manifesta na lateralidade do próprio discurso e do que ele apresenta em uma significação frontal. Todo historiador da filosofia está em um constante confronto com os filósofos que procura investigar. Todavia, não se trata de um mero confronto abstrato, narciseo apenas, mas de um confronto semelhante ao que tem com os seus contemporâneos. Não podemos nos esquecer de que toda história é sempre norteada por escolhas, escolhas que “(con)-figuram” um todo que, ao destacar-se de um “fundo”, remete-nos a relações, a diferenças. Como nos lembra Merleau-Ponty,

(...) os partidários da filosofia “pura” e os da explicação sócio-econômica trocam seus papéis; não somos obrigados a participar do seu eterno debate, não temos que tomar partido entre uma falsa concepção do “interior” e uma falsa concepção do “exterior”. A filosofia está em toda parte, até mesmo nos “fatos”, e em parte alguma e em domínio algum se acha preservada do contágio da vida (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 212).

Por conseguinte, não é apenas aquilo que é, aquilo que foi escolhido, como discussão por certa filosofia, que nos chama a atenção, mas também o sentido do que não foi escolhido e o porquê de não ter sido escolhido. O que sustenta nosso diálogo, seja com um texto, seja com os nossos contemporâneos, é o fundo diferencial que mantém nossas decisões, nossas relações, é a diferença que emerge, silenciosamente, das positivities de nossas escolhas e percepções. A história da filosofia não se desenvolve a partir de uma atividade desenvolvida de “ingestão” de diversas filosofias em uma escala evolutiva de momentos confusos que se dirigem à perfeição. As tentativas de organização do saber em um sistema único, em uma história fechada, não conseguem sufocar a agitação das filosofias que foram por ele englobadas. Encarar a história da filosofia como um “museu” é promulgar a morte do próprio pensamento, pois “não há uma filosofia que contenha todas as filosofias; em certos momentos, a filosofia está inteira em cada uma delas” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 211).

O mito tanto de uma “filosofia pura” quanto de uma “história pura” deve ser desconstruído. Seria possível um equilíbrio entre a importância histórica de um acontecimento e a significação filosófica que ele possui. É, portanto, o excesso das significações de um acontecimento que uma abordagem histórica deve explicitar, ao invés de tentar apenas explicar uma determinada filosofia. Por sua vez, o trabalho filosófico apresenta-se na explicitação de um universal que “[...] reside no momento e no ponto em que as limitações de um filósofo investem numa outra história [...]” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 212). Esta outra história, não sendo “[...] paralela à dos fatos psicológicos ou sociais, (...) ora se cruza com ela, ora se afasta dela, ou melhor, não pertence à mesma dimensão” (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 212). Entre filosofia e história é a “ambiguidade” que as une, não como

conceito, mas como um ponto de partida comum. A história da filosofia se apresenta como uma paisagem que, apesar de sua unidade, apresenta campos, lagos, ondulações... Diante deste quadro,

a pluralidade das perspectivas e dos comentadores, por sua vez, não romperia a unidade da história da filosofia, a menos que fosse uma unidade de justaposição ou de acumulação. Mas, como as filosofias são linguagens que não podem ser traduzidas imediatamente uma na outra, nem superpostas termo a termo, uma vez que é por sua maneira singular que uma é necessária à outra, a diversidade dos comentários aumenta muito pouco a da filosofia. Aliás, se pedirmos a cada um, como temos feito, muito mais do que um balanço “objetivo”, sua reação diante de um filósofo, talvez nesse cúmulo de subjetividade reencontremos uma espécie de convergência e um parentesco entre as questões que, num colóquio íntimo, cada um dos contemporâneos coloca para seu filósofo célebre (MERLEAU-PONTY, 1975b, p. 214).

Conforme podemos notar, o que encontramos é, antes de tudo, uma história da filosofia que não se olvida que seu ofício se dá, em primeiro lugar, a partir de uma experiência da linguagem que, por sua vez, encontra-se permeada pela vivência da “ambiguidade”. O que seria esta ambiguidade? A este respeito, vale lembrar as palavras de Merleau-Ponty ao proferir o seu *Éloge de la Philosophie*: “o filósofo reconhece-se pela posse inseparável do gosto da evidência e do sentido da ambiguidade”, porém, “quando se limita a suportar a ambiguidade, esta se chama equívoco” (MERLEAU-PONTY, 1986, p. 10). A ambiguidade é, pois, no entender do filósofo, inerente ao pensamento em todo e qualquer movimento que o impulsiona, estando inscrita, inclusive, “(...) na própria textura de nossa vida coletiva, e não apenas nas obras dos intelectuais (...)” (MERLEAU-PONTY, 2002d, p. 66). Nesta perspectiva, o equívoco surgiria quando, “limitando-se a suportar a ambiguidade”, o pensamento perde “(...) o movimento que leva incessantemente do saber à ignorância, da ignorância ao saber, e um certo repouso neste movimento...” (MERLEAU-PONTY, 1986, p. 11). O equívoco nasce quando o “certo repouso” se cristaliza e, de uma vez por todas, a dialética presente nesta práxis se engessa, torna-se uma “má dialética”¹⁷⁵,

¹⁷⁵ “Nos contradictions sont bien là : passage de la dialectique dans l’antidialectique. – Mais il ne s’agit pas non plus de rester dans la mauvaise dialectique, qui est équivoque, qui est

aquela que, não mais em movimento, faz de seu modo de negar tão-somente um modo de afirmar e na qual o negativo acaba por celebrar uma reconciliação com o positivo em nome de “uma verdade para mais tarde” que não cessa de firmar uma “identidade sem movimento dos contrários” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [226], (7), Vol. VIII). Logo,

a má dialética é aquela que não quer perder sua alma para salvá-la, que quer ser dialética imediatamente, torna-se autônoma e termina no cinismo, no formalismo, por ter evitado seu próprio duplo sentido. O que chamamos hiperdialética é um pensamento que, ao contrário, é capaz de verdade, pois encara sem restrição a *pluralidade das relações* e o que chamamos *ambiguidade*. A má dialética é a que acredita recompor o ser usando um pensamento tético, com um conjunto de enunciados, com tese, antítese e síntese; a boa dialética é a que tem consciência de que toda *tese* é idealização, de que o Ser não é feito de idealização ou coisas ditas, como acreditava a velha lógica, mas de conjuntos ligados onde a significação aparece apenas como tendência, onde a inércia do conteúdo nunca permite definir um termo como positivo, outro termo como negativo e ainda menos um terceiro termo como supressão absoluta dele por ele mesmo (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 127, grifo nosso).

A nosso ver, e é o que justifica nossa digressão ao que o filósofo denomina “má dialética”, a história da filosofia abriga este mesmo movimento, aquele movimento que pode animar cada filosofia em seu itinerário de expressão, que pode animar uma época. Falar da ambiguidade que alimenta a filosofia e sua história é falar de uma hiperdialética capaz de encarar, sem impor limites, “a pluralidade de relações”, não havendo, pois, uma superação absoluta, uma superação que consiga conservar “tudo o que as fases precedentes tenham adquirido”. As verdades de uma época e a própria filosofia, ainda incertas e concretas para quem as vivia, tornam-se equívocas no justo momento em que partem do pressuposto de terem chegado a uma certeza definitiva. No que diz respeito à filosofia, podemos dizer, por conseguinte, que o equívoco ocorre no momento em que o movimento circular que lhe é inerente se perdeu. No trabalho do historiador há, pois, um movimento constante, sem repouso. O que isto significa? O que

pseudochoix, car on ne choisit vraiment rien si les contradictoires sont identiques – Il faut donc dépassement sans doute, mais dont on convient qu’il n’est ni refoulement ni véritable conservation” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [13] C, Vol. VI).

seria este modo de encarar a própria experiência da filosofia nos horizontes de uma experiência da linguagem? O que seria esta espécie de “hiperdialética” constante assediada pelo equívoco, cujo equívoco estaria justamente na tentativa de se abrigar em “certezas absolutas”, em um “método eficaz”? Em suma, a que concepção de filosofia nos remete este modo de lidar com sua História? A seguir, pensemos nestas questões.

4.5. A “experiência do Pensamento” nas trilhas de uma “Experiência da Linguagem”: a filosofia interrogativa, o sentido da Fênix

Pelo que refletimos até aqui, parece-nos que, ao se pensar na História da Filosofia, um dos interesses também de Merleau-Ponty seria o de demonstrar os impasses tanto de uma historiografia como de uma compreensão da filosofia que almejam fundar a segurança de seu ofício tendo, como referência, em seu alicerce, o rigor da linguagem científica. Contudo, pensando na temática de nosso trabalho, se os impasses instaurados pelo Mundo Clássico, os mesmos que nos conduziram a uma época na qual, em meio às dificuldades em compreender o Mundo Moderno, não só, quando a ideia de um fundamento já não faz sentido, naturalismo, humanismo e teísmo perderem sua razão de ser, mas também tais derrocadas acabaram por deixar as suas marcas em uma metodologia filosófica, seria o abismo [Βυθός] ou o silêncio [Σίγη] aquilo que nos resta? A partir deste cenário, como ficaria a própria filosofia? Conforme vimos no primeiro capítulo, se pensamos em Husserl, o que encontramos, nestas paisagens, sobretudo, são ruínas que trazem *in profundis* nada mais e nada menos do que uma crise da própria Razão. Haveria, pois, um projeto de racionalidade cujas raízes não são em nada superficiais e que precisariam ser reavaliados os seus pressupostos e fundamentos. Nisto estariam os embaraços da filosofia consigo mesma, talvez o sentido da indicação merleau-pontiana de uma situação na qual não se sabe o que se pensa, logo, mediante a Crise da Razão, o engendramento também de uma crise da própria filosofia. Como a filosofia poderia sair deste labirinto? No caso de Husserl, o caminho da filosofia encontrava-se em sua capacidade de dar um

“sentido filosófico” ao mundo-da-vida, ao invés de simplesmente soterrá-lo ou cobri-lo com uma “vestimenta de ideias” (*Idennkleid*) (HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale*, § 9, p. 60), procedimento este presente nas ciências, como nos salienta o próprio filósofo:

A vestimenta de ideias: “Matemática e ciência matemática da natureza”, ou ainda *vestimenta de símbolos*, de teorias matemático-simbólicas, compreende tudo aquilo que, para os cientistas e para os homens cultivados, *substitui-se* (enquanto natureza “objetivamente real e verdadeira”) ao mundo-da-vida e o *traveste*. É a vestimenta de ideias que faz com que tomemos pelo *Ser verdadeiro* aquilo que é *Método* – um método que está ali para corrigir, em uma progressão ao infinito, por antecipações “científicas” as antecipações *grosseiras* que são originalmente as únicas possíveis no interior do efetivamente-experimentado (real e possível) do mundo-da-vida. É a vestimenta de ideias que faz com que o *sentido autêntico do método, das fórmulas, das teorias* tenha permanecido *incompreensível* e que, na ingenuidade do método em seu nascimento, *nunca* fora compreendido (HUSSERL, 1976, § 9, p. 60).

Pelo que podemos ver, conforme o filósofo, o que diferiria a “vestimenta” da filosofia e a da ciência, no que cabe à filosofia, estaria em ser uma experiência de sentido, logo, uma experiência da linguagem, daí a importância de legitimar uma experiência filosófica da linguagem, ou melhor, enquanto linguagem – dado que a filosofia passa a ser entendida justamente como uma instituição languageira a se dar em um processo historial –, que, diferentemente da linguagem científica, assumiria o projeto de não deixar escapar a experiência que fazemos da *Lebenswelt*, de uma *Ur-doxa*, de uma *Ur-glaube* ou, para usar uma expressão de Merleau-Ponty, de nossa “fé perceptiva” (*foi perceptive*). Para isso, conforme a *Krisis*, a filosofia deveria assumir sua tarefa de, a partir de um ideal de razão, graças a um heroísmo da razão (*Heroismus der Vernunft*), superar o naturalismo de modo definitivo. É assim que a filosofia adquire, em Husserl, as faces de uma Fênix ressuscitada – sendo ela mesma a inauguração de uma “nova vida interior” –, a sair das “cinzas do niilismo” (HUSSERL, *Ibidem*, p. 382-3). Pelo que notamos, contudo, nas fibras da *Krisis*, ainda se sonhava com um “saber rigoroso” a se dar como *Prima Philosophia* ou, lembrando-nos de suas raízes gregas, como Πρώτη Φιλοσοφία [*Proté Philosophia*]. Ora, como Merleau-Ponty

entenderia a Fênix husserliana? Certamente, a Fênix merleau-pontiana, longe de ser aquela de um “bom europeu”, nasceria de uma filosofia que está, conforme procuramos mostrar anteriormente, muito longe de ser um pensamento puro, e isto se evidencia no papel que a fenomenologia desempenha nas pesquisas de Merleau-Ponty. Contudo, se a Fênix adquire em Merleau-Ponty um outro estatuto, poderíamos encontrar nele também no que diz respeito ao modo pelo qual se procurava compreender uma “experiência do sentido”, tal como parece percorrer seus trabalhos, aquele mesmo movimento presente em Husserl, entre uma fenomenologia “estática”, fundamentada em uma análise dos objetos da consciência, e uma fenomenologia “genética”¹⁷⁶, centrada nos processos de constituição de sentido?

De acordo com Slatman, se pensamos em *La Structure du comportement* e *Phénoménologie de la perception* como a explicitação de duas perspectivas frente a um único e mesmo fenômeno, poderíamos pensar que há, no pensamento merleau-pontiano, um duplo movimento rumo às coisas mesmas: de um lado, um movimento arqueológico, entendido aqui como a descoberta, em meio aos sedimentos, do mundo-da-vida unicamente; de outro, como nomeará Slatman, um movimento genealógico, mas que, em Merleau-Ponty, iria se concentrar em uma experiência filosófica do sentido e da expressão presentes naquilo que fora descoberto como fundamento no exercício arqueológico¹⁷⁷. Por conseguinte, o direcionamento merleau-

¹⁷⁶ “Déjà chez Husserl, on peut faire une distinction entre la phenomenologie *statique* et la phenomenology *génétique*: perspective statique concerne une analyse des objets de la conscience, la perspective génétique se concentre plutôt sur le processus de la constitution du sens. Dans la pensée de Merleau-Ponty, on peut également reconnaître une distinction semblable. Pourtant, chez lui, il ne s’agit pas d’une distinction entre la vue statique et la vue génétique, mais plutôt d’une distinction entre la vue archéologique et la vue génétique (ou généalogique). Selon la première, la phénoménologie cherche à déterminer les fondements de notre connaissance et selon la deuxième, elle cherche à expliquer la genèse du sens à partir de ces fondements archéologiques ” (SLATMAN, 2001, p. 38).

¹⁷⁷ Como acentua Slatman, “Dans la pensée de Merleau-Ponty, on peut également reconnaître une distinction semblable [à la de Husserl]. Pourtant, chez lui, il ne s’agit pas d’une distinction entre la vue statique et la vue génétique, mais plutôt d’une distinction entre la vue archéologique et la vue génétique (ou généalogique). Selon la première, la phénoménologie cherche à déterminer les fondements de notre connaissance et selon la deuxième, elle cherche à expliquer la genèse du sens a partir de ces fondements archeologiques” (SLATMAN, 2001, p. 38).

pontiano às ciências humanas pode ser entendido como esta procura arqueológica e, neste sentido, parece-nos que a sua relação com as ciências e o seu modo de encontrar uma saída para a Crise é diferente daquela proferida por Husserl. Merleau-Ponty, ao voltar-se para as ciências, procura desconstruir, em primeiro lugar, uma tradição neo-kantiana sem, contudo, fazer uso de um programa meramente empirista. Daí o enveredamento pelos caminhos da percepção como tentativa de uma dupla superação, ao mesmo tempo, do empirismo e do intelectualismo. Assim, a percepção, mais do que uma *arché*, tenciona revelar a gênese de uma experiência de sentido, longe de qualquer teleologia, o qual tem seu berço em uma vivência perceptiva do mundo, no entrelaçamento que se articula entre o λόγος [*lógos*] – entendido como “λόγος [*lógos*] do mundo estético” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 218), o “λόγος [*lógos*] perceptivo” (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 233), o “λόγος ενδιάθετος [*lógos endiáthetos*]” (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 222, 224, 266), o “λόγος προφορικός [*lógos prophorikós*]” (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 222), o “espírito selvagem”, a “palavra silenciosa” (*Parole silencieuse*) (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 322), a “palavra vertical” (*Parole verticale*) –, por fim, entre *physis* e história¹⁷⁸. Na tensão existente neste entrelaçamento, por não se privilegiar um dos pólos, inclusive, o que está em jogo é, em primeiro lugar, a experiência da expressão e, parece-nos, aqui que há verdadeiramente um caminho de enfrentamento da Crise no âmbito filosófico, mas a partir de uma indagação crucial, aquela que nos leva a querer entender o movimento pelo qual seja possível à filosofia, considerada como uma “ordem de significações”, – sem cair no operacionalismo da ciência –, desvelar a

¹⁷⁸ “La recherche généalogique de la constitution du sens implique ainsi une recherche de l’origine ‘dissimulée’ en tant qu’une forme du *logos* qui se ‘cache’ dans le monde de la vie préprédicative, préscientifique, comme une *verborgene Vernunft* (NC: 77). Pour l’indiquer, Merleau-Ponty emploie des termes qui indiquent une transformation de la notion traditionnelle de *logos* (ou de rationalité): ‘*logos endiathetos*’ (VI: 222, 224, 266), ‘*logos perceptif*’ (VI: 233), ‘*logos du monde esthétique*’ (S: 218) et l’*esprit sauvage*. Et au niveau du langage, ce *logos* est appelé ‘*Parole silencieuse*’ (VI: 322) ou ‘*Parole verticale*’. Le premier but de la phénoménologie généalogique est donc dégager une forme de *logos* étant impliquée dans la vie perceptive. De cette manière, le retour aux choses mêmes exige qu’on remonte à un *logos* ou langage qui se manifeste déjà dans la vie perceptive avant qu’il soit langage explicite, prononcé. La ‘chose même’ est justement la chose dans la perspective où elle n’a pas encore une signification sédimentée ou une chose dite. La phénoménologie ‘généalogique’ doit retourner à ce niveau du langage” (SLATMAN, 2001, p. 41).

experiência deste λόγος [*lógos*], tornar patente uma linguagem silenciosa, ainda muda. Como indaga o filósofo em uma nota datada de Abril de 1960: “como restituir pela filosofia (isto é, na ordem das significações) a palavra vertical (*parole verticale*) (que é anterior às significações)? Mas as significações que propõe a filosofia são enigmas a serem decifrados pela própria experiência” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [342] (12)). Não nos lembra esta advertência as primeiras páginas de *Le Visible et L’Invisible*?

[...] A filosofia não é um léxico, não se interessa pelas “significações das palavras”, não procura substituto verbal para o mundo que vemos, não o transforma em coisa dita, não se instala na ordem do dito ou do escrito, como o lógico no enunciado, o poeta na palavra ou o músico na música. São as próprias coisas, do fundo de seu silêncio, que deseja conduzir à expressão (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 18).

Aqui se entende a filosofia como este movimento pelo qual as “coisas mesmas” são conduzidas à expressão, e não são simplesmente substituídas, tarefa esta nada fácil de ser compreendida, quiçá realizada. Mas esta dificuldade não é desconhecida pelo filósofo e, nem por isso, considera impossível tal empreendimento. A questão é a necessidade, sentida por Merleau-Ponty, em entender aquela “vestimenta de ideias” (*Idennkleid*) da filosofia que, desde Husserl, tenciona separar-se da “vestimenta de ideias” (*Idennkleid*) do discurso científico. Em outros termos, se a filosofia não tem outro destino senão a atividade meramente conceitual, é possível conceituar sem, ao mesmo tempo, um “ocultamento das origens”, sem uma “sedimentação” ou velamento daquele mundo-da-vida que se esperava justamente desvelar e liberar da cadeia das simbolizações? É preciso, pois, romper com a concepção de uma filosofia que seja meramente um tratamento do tipo lexical, o que exige do olhar filosófico uma mudança radical de seu modo de encarar a própria experiência do mundo e, poderíamos acrescentar, a sua Σκέψις [*sképsis*] ¹⁷⁹.

¹⁷⁹ *Sképsis* (Σκέψις) é uma palavra grega que pode ser traduzida como exame, análise, observação, consideração, olhar atento, dúvida sistemática, reflexão, meditação. Vem do verbo grego *skeptomai*. Liga-se a um “olhar atentamente” a realidade, a uma verificação rigorosa de toda *doxa*, de toda opinião ou percepção. Ceticismo origina-se dessa palavra grega, embora, como podemos notar, em seu sentido originário, significa antes uma

Neste sentido, vale lembrar que um dos alvos de Merleau-Ponty centra-se, como nos é manifesto em seus trabalhos, na legitimidade que toda ἐπιστήμη [*epistémē*], ou antes, que toda ciência deve adquirir graças a uma Σκέψις¹⁸⁰ que é, antes de tudo, negativa. É assim que a *sképsis* cartesiana não deixa de ser negativa, ela rompe com o mundo, afasta-se dele, indaga sobre sua existência. A proposta merleau-pontiana, por sua vez, funda-se em uma inversão no modo de entender a *sképsis*, entendendo-a antes positivamente e, como tal, ao contrário de procurar “provar” (*prouver*) a certeza da existência do mundo, procura explicitar o seu sentido, experimentá-lo (*éprouver*), expressá-lo, pois vê como impossível a própria negação do mundo. Ao contrário da pretensa ingenuidade objetiva da ciência, devemos encontrar a ingênuo subjetividade do pensador que formula uma experiência do mundo estando, primeiramente, em contato com este mesmo mundo. Assim, falar do mundo é referir-se ao “horizonte” maior donde todos os outros são possíveis e do ponto originário de toda percepção. Neste sentido, se há algo que Merleau-Ponty não se esquecera em suas leituras de Husserl, é que a percepção encontra um lugar privilegiado quando se trata de nossa experiência do mundo, a ponto de a “vida perceptiva” se tornar, inclusive, um modelo de nossa relação com o verdadeiro¹⁸¹.

Ora, se a percepção é um dos *leitmotiven* da obra de Merleau-Ponty, não seria situando-nos no interior do diálogo entre os saberes que se poderia compreendê-la melhor? Afinal, o que seria uma “fenomenologia da

“dúvida” sistemática e uma investigação que não tem por fim negar um conhecimento tido como absolutamente certo (DERRIDA, 1992).

¹⁸⁰ Sobre a *skepsis*, na *Krisis*, Husserl nos diz o seguinte: “Toujours davantage l’histoire de la philosophie, regardée de l’intérieur, prend le caractère d’un combat pour son existence, à savoir le combat entre une philosophie dont la vie se passe à accomplir directement sa tâche – la philosophie dans la foi naïve à la raison – et une *skepsis* qui en est la négation ou la dévaluation empiriste. Inlassablement cette *skepsis* remet en vigueur le monde vécu-en-fait, celui de l’expérience réelle, comme ce dans quoi il n’y a nulle raison, ni aucune idée rationnelle à trouver. Toujours davantage la raison elle-même et son ‘étant’ deviennent énigmatiques, ou encore la raison, comme ce qui donne sens par soi-même au monde, et le monde, comme ce qui est par la raison ; tant qu’à la fin le problème du monde, devenu problème conscient, celui de la plus profonde liaison essentielle de la raison et de l’étant en général, l’énigme des énigmes, devait devenir proprement le thème de la philosophie” (HUSSERL, 1976, p. 19).

¹⁸¹ (MOURA, 2001, p. 197 e seguintes).

percepção”? Aonde ela nos leva? A que ela nos introduz? A uma experiência prévia do mundo, pré-reflexiva, anterior aos juízos da ciência e da filosofia, a um universo ainda mudo de opiniões, latente e inesgotável. Todavia, não se trata de um aquecimento prévio à contemplação de juízos verdadeiros que seriam elucidados melhor pelo entendimento. O contrário também não é verdadeiro, não se trata de negar a reflexão em vista de uma verdade última dos sentidos, em uma ingênua retomada do realismo, pois “não basta constatar que há uma certa *arché* na percepção, é preciso igualmente explicar como esta percepção serve já como raiz de toda forma de expressão, quer dizer, como a raiz natural de todas as instituições culturais como a linguagem e a arte” (SLATMAN, 2001, p. 40). Logo, a preocupação do filósofo será bem diferente. O seu projeto passa por uma revisão da coerência existente entre *quæstiones facti* e *quæstiones iuris* que não poderia deixar de exigir uma revisão da própria experiência da Filosofia e do *λόγος* [*lógos*]. Pensando assim, o olhar filosófico, ao menos como “reflexão radical”, volta-se para o mundo, pode distanciar-se dele – a experiência da percepção, inclusive, é uma experiência vivida na distância, vivida na dinâmica do desejo do que não está imediatamente presente –, mas jamais abandoná-lo. O olhar se volta sobre o mundo não para dissecá-lo, mas para interrogá-lo simplesmente porque o reconhece como inesgotável, como misterioso. Daí não ter sentido o “secular argumento do sonho, do delírio ou da ilusão” (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 18) Pelo contrário, é a reabilitação do percebido enquanto este *λόγος* [*lógos*] silencioso e, como já indicado, como experiência do verdadeiro e isto porque, contrariando os ensinamentos de Lavelle, especialmente *De l'être* e *La presence totale*, na ontologia merleau-pontiana, o mundo perceptivo torna-se o Ser propriamente dito. Daí o sentido da confissão do filósofo em uma nota datada de janeiro de 1959:

[Iteração da *Lebenswelt*: fazemos uma filosofia da *Lebenswelt*, nossa construção (no modo da “lógica”) faz-nos reencontrar esse mundo do silêncio. Reencontrar em que sentido? Eu já estava lá? Como dizer que lá estava já que ninguém sabia dele antes de o filósofo falar a seu respeito? No entanto, implicava e o implica. Ele estava, precisamente, como *Lebenswelt* não tematizado. Em um sentido, ainda está implicado como não tematizado pelos próprios enunciados que o descrevem: pois os enunciados como tais vão por sua vez sedimentar-se, vão ser “retomados” pela *Lebenswelt*, serão incluídos

nela na medida em que subentendem toda uma *Selbstverständlichkeit* – esta não impede, entretanto, a filosofia de ter valor, de ser outra coisa e mais do que simples produto parcial da *Lebenswelt*, encerrado numa linguagem que nos conduz. Entre a *Lebenswelt* como Ser universal e a filosofia como produto extremo do mundo, não há rivalidade ou antinomia: é ela que o desvela] (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 222).

Para Merleau-Ponty, mesmo uma *Selbstverständlichkeit*, a evidência diáfana e aparente – que, por ser translúcida, tornaria dispensável todo e qualquer esforço da razão em tentar entendê-la – poderia impedir a experiência de um ser opaco, misterioso e enigmático, o ser mesmo da *Lebenswelt*. Nessa concepção, parece-nos que está em jogo aquilo que, em uma nota possivelmente de março de 1959, o filósofo chama de “a filosofia como interrogação pura, desvelamento do universo do *Ineinander*” (MERLEAU-PONTY, NBNF, [161]), mas, vale salientar, interrogação que não é simplesmente superada pela resposta, que ainda permanece em seu tecido, porque não se trata de outro modo senão daquele pelo qual se pode apreender o “Ser vertical”, transcendente, distante, dado que interrogar significa apenas “fazer falar a experiência muda”. Se entendermos *Gebilde* como criação cultural¹⁸², formação ou estrutura partilhada e, como tal, carregada de um caráter objetivo, a filosofia seria justamente essa *Gebilde* humana a efetuar-se em uma comunidade linguística, logo, tanto uma “arquitetura de signos” como uma interação social e histórica, tanto a sedimentação de um λόγος προφορικός [*lógos prophorikós*], de um λόγος [*lógos*] proferido, como a gênese expressiva de um λόγος ενδιάθετος [*lógos endiáthetos*], de um λόγος [*lógos*], ao mesmo tempo, silencioso e indireto.¹⁸³

¹⁸² “La philosophie comme création (*Gebilde*), reposant sur elle-même, – cela ne peut être la vérité dernière. Car ce serait une création qui se donne pour le but d’exprimer en *Gebilde* ce qui est *von selbst* (le *Lebenswelt* comme Nature) sont tous deux abstraits et insuffisants. On ne peut s’installer à aucun de ces 2 niveaux. Il s’agit d’une création qui est appelée et engendrée par le *Lebenswelt* comme historicité opérante, latente, qui la prolonge et en témoigne – ” (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 225).

¹⁸³ “On ne peut en quelques mots esquisser une philosophie. Disons seulement qu’il faudrait une philosophie de l’être brut qu’il y a une manière de rendre le monde explicable – et une étude attentive du *sens*, un autre sens que le sens des idées, un sens fuyant et allusif auquel manque toute puissance directe sur les choses, quoi qu’il y paraisse et s’y développe pour peu que certains obstacles aient été levés” (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 299).

Em outros termos, para o pensador, não há uma filosofia exercida como um simples jogo de palavras entregues a si mesmas. Pelo contrário, a filosofia encontra-se justamente no “seio da história” (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 58), cumprindo a tarefa inesgotável de substituir o “simbolismo tácito da vida” por um “simbolismo consciente”, do mesmo modo que um “sentido latente” por um “sentido patente”¹⁸⁴. Assim, conforme as palavras de Merleau-Ponty, “a filosofia volta-se para a atividade simbólica anônima da qual emergimos e para o discurso pessoal que em nós mesmos se constrói, que somos nós mesmos, perscruta aquele poder de expressão que os outros simbolismos se limitam a exercer” (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 58). O que lhe compete fazer no momento em que tem “contato” com os fatos e com a experiência? Continua o filósofo, cabe-lhe “captar rigorosamente os momentos fecundos em que um sentido toma posse de si mesmo, recupera e impele para além de qualquer limite o devir da verdade que pressupõe e faz com que haja uma única e mesma história e um único mundo” (MERLEAU-PONTY, 1964a, p. 58). Mas como se dá este exercício de expressão? Como ocorre a passagem de um λόγος προφορικός [*lógos prophorikós*] a um λόγος ενδιάθετος [*lógos endiáthetos*] na experiência filosófica? Como Merleau-Ponty a discute?

No pensamento merleau-pontiano, diretamente, não encontramos uma tematização dessa passagem no que concerne à filosofia¹⁸⁵. Porém, isto não significa que o filósofo não o faça, atitude esta

¹⁸⁴ Deste modo, Merleau-Ponty estaria próximo da fenomenologia husserliana, no sentido em que ela, portanto, rejeita “[...] a teoria dos dois mundos segundo a qual haveria um mundo da percepção e um mundo do pensamento. O que nos ensina [Husserl] é que há perspectivas diferentes sobre o mesmo mundo: a perspectiva da atitude natural e a perspectiva da atitude transcendental” (SLATMAN, 2001, p. 36).

¹⁸⁵ É o que nos confirmará Slatman, ao dizer que “il faut savoir que dans l’oeuvre de Merleau-Ponty, on ne trouve pas une investigation de la philosophie concernant la relation entre ces deux moments du langage. La relation entre le langage prononcé, *prophorikos* ou direct, d’un cote, et le langage silencieux, *endiathetos* ou indirect, de l’autre, est surtout examine par rapport à l’expression artistique et non pas par rapport à l’expression philosophique. C’est spécialement dans les écrits qui portent sur la peinture comme *Le Langage indirect et les voix du silence* et *L’œil et l’esprit*, que Merleau-Ponty expose le voix du silence ou le *logos endiathetos* dans l’expression. Son analyse conduit à la conclusion que c’est surtout l’art qui incarne les voix du silence et qui nous offre en premier lieu une image complete du phénomène de l’expression. Cette observation nous fait deviner que s’il est vrai que la philosophie est encore possible, si elle peut faire justice au retour aux choses mêmes

que, por si só, parece-nos já querer dizer alguma coisa. A passagem, caso se queira acompanhá-la, é buscada no que se considerava, até então, o fora da filosofia, a saber, na experiência artística, nomeadamente, na experiência da pintura¹⁸⁶. O que isto significa? Sem dúvida, *grosso modo*, a negação de uma “filosofia pura” e não, como nos parece ser o erro de leitura de Robinet, uma “cezanização” do texto na qual “se equivoca de objeto, de linguagem, de método e de ‘estilo’” (ROBINET, 1993, p. 335-6), dado que o que está em jogo é muito mais do que uma “picturalização inspirada em Cézanne” (ROBINET, 1993, p. 335-6).

Por conseguinte, diante do que se considerava o enfraquecimento e a perdição da filosofia, é que a Fênix merleau-pontiana adquire sentido: “a filosofia encontrará ajuda na poesia, na arte etc., em uma relação muito mais estreita com elas, assim ela renascerá e reinterpretará seu próprio passado de metafísica – que não é passado” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 39). A *ek-stasis* do discurso filosófico não é o seu próprio fim, muito pelo contrário, é aquilo que o torna propriamente possível¹⁸⁷. Por conseguinte, se há uma Crise, aqui ela é vista como uma oportunidade de conciliação do que se desenrolara na tensão de dois reinos: a filosofia e a não-filosofia, a saber, a ciência, a literatura, a psicanálise etc. O solo comum a estas duas instâncias é o que interessa a Merleau-Ponty e é, por esta razão, que ele entenderá que, neste conflito, está velada uma Crise das “filosofias do ente” ou das “ontologias regionais” que, por sua vez, vela

et donc à ce moment qui precede le langage direct, il faut qu’il y ait une certaine affinité entre la philosophie et l’art ou, plus précisément, entre l’expression philosophique et l’expression artistique” (SLATMAN, 2001, p. 36).

¹⁸⁶ “Dans quelques notes de travail, Merleau-Ponty présente l’idée d’une histoire verticale de la philosophie. [...] Elle se limite ni à poser des questions à une oeuvre historique qui y sont déjà posées ni à poser des questions qui n’y sont pas em jeu. [...] Une telle histoire est possible em approchant une oeuvre historique non pas comme une chose toute faite, mais comme quelque chose qui invite à penser l’impensé, une oeuvre qui est comparable à une oeuvre d’art: ‘Mon point de vue: une philosophie, comme une oeuvre d’art c’est un objet qui peut susciter um sens hors de son contexte historique, qui n’a meme sens que hors de ce contexte (VI:253)’ (SLATMAN, 2001, p. 56).

¹⁸⁷ “Pour Merleau-Ponty [...] le Phénix de la pensée occidentale pourrait renaître mais seulement à condition qu’il ne soit plus purement philosophique. Contrairement à l’aspiration rationaliste de Husserl, Merleau-Ponty cherche à développer um chemin entre une philosophie transcendente et la foi perceptive primordiale, um chemin alors qui pourrait rendre justice à l’attitude ambiguë du retour aux choses mêmes” (SLATMAN, 2001, p. 44).

também o que permeará o que consideramos como proto-ruína.¹⁸⁸ É preciso revisar os conceitos metafísicos que servem de carro-chefe de cada região ontológica, sabendo que, ao invés de antagônicas, as díades que instalam são, além de parentes, fundamentalmente cúmplices¹⁸⁹, uma vez que

[...] a filosofia ainda é possível se deixar de ser uma filosofia pura. E é neste contexto que se compreende o uso do termo “não-filosofia” na obra tardia de Merleau-Ponty; o pensamento filosófico se desenvolve notadamente por uma “conversa” com o que está fora da filosofia, seja as ciências do homem, seja a arte. Mesmo se este termo não apareça senão nos últimos cursos, pode-se afirmar que todo pensamento de Merleau-Ponty acontece na intersecção da filosofia com a não-filosofia (SLATMAN, 2001, p. 43).

É procurando entender a Fênix merleau-pontiana a partir de um diálogo constante entre filosofia e “não-filosofia” que, no próximo capítulo nos centramos no que seria uma “crise” presente na “compreensão do homem”, procurando mostrar como, a partir de um diálogo com a ciência, o filósofo apresenta uma via de compreensão do humano que não esteja impregnado seja pelo racionalismo, seja pelo cientificismo.

¹⁸⁸ Nas margens de uma nota datada de 23 de setembro, assinalará o filósofo: “Cette crise des PH de l'étant ou des ontologies régionales recouvre une crise des concepts métaphysiques à l'aide desquels nous définissons chacune des régions des étants : crise du possible et de l'actuel, de l'essence et de l'existence, de la causalité et de la finalité, crise de l'esprit et du corps, du sujet et de l'objet, crise de l'infini et du fini. Ces notions (et non seulement les 3 étants) passent l'une dans l'autre” [MERLEAU-PONTY, NBNF, [2], (1)].

¹⁸⁹ É por essa razão que se compreende a referência constante de Merleau-Ponty, por exemplo, aos trabalhos da psicologia moderna. É superando o cordão sanitário fincado entre filosofia e ciência, que é suscetível ao filósofo encontrar um território comum no qual seja possível compreender a relação entre homem e mundo sem se tornar vítima de um discurso absoluto, seja em primeira pessoa – no trabalho da filosofia –, seja em terceira pessoa – no trabalho da ciência (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 11).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Una est, quae reparet seque ipsa reseminet, alēs: Assyrii phoenica uocant; non fruge neque herbis, sed turis lacrimis et suco uiuit amomi. [...] haec ubi quinque suae compleuit saecula uitae, ilicet in ramis tremulaeque cacumine palmae unguibus et puro nidum sibi construit ore, quo simul ac casias et nardi lenis aristas quassaque cum fulua substrauit cinnama murra, [...] se super inponit finitque in odoribus aeuum. inde ferunt, totidem qui uiuere debeat annos, corpore de patrio paruum phoenica renasci; cum dedit huic aetas uires, onerique ferendo est, ponderibus nidi ramos leuat arboris altae [...] fertque pius cunasque suas patriumque sepulcrum perque leues auras Hyperionis urbe potitus ante fores sacras Hyperionis aede reponit.” (OVIDIO).¹⁹⁰

Nichts ist drinnen, nichts ist draußen, denn was innen ist, ist außen (GOETHE).

Ao começar o nosso trabalho, seguindo os objetivos de nosso projeto, a nossa intenção foi a de mostrar alguns delineamentos da ideia de “crise”. Sendo assim, partimos de Valéry e de Husserl, procurando elucidar, frente à ideia de “crise”, presente nestes pensadores, o posicionamento de Merleau-Ponty, seja diretamente, como no caso de Husserl, seja indiretamente, no caso de Valéry. Mesmo que Merleau-Ponty não tenha diretamente feito referência à “crise” apresentada por Valéry, consideramos importante lhe fazer referência por nos ajudar a melhor compreender as questões filosóficas que serviram de fundo ao pensamento merleau-pontiano, além do fato de que a apresentação de uma “crise do espírito” pode também nos situar melhor frente ao sentido de uma “crise da Razão”, tal como foi entendida por Husserl. Daí a importância que demos à noção husserliana de

¹⁹⁰ Tradução: “Há sobre a terra um pássaro único que engendra a si mesmo e renova a si mesmo; os Assírios o chamam de Fênix. Ele não se alimenta nem de ervas, nem de frutos; ele vive das gotas de incenso e dos sucos de gengibre. Quando viu cinco séculos marcar o término de sua vida, ele constrói, com suas garras e com seu bico, um ninho sobre os altos ramos de um carvalho ou sobre o cimo trêmulo de uma palmeira; ele preenche com leves varetas de canela, de nardo, de mirra e de cinamomo, se deita sobre uma fogueira odorífera, e morre nos perfumes. Relata-se que uma jovem fênix renasce então das cinzas de seu pai, e que um mesmo número de séculos deve marcar sua existência. Quando a idade lhe deu forças, e quando pode carregar suas asas, ela retira do peso do ninho os ramos da árvore, levante este piedoso fardo, o carrega nos ares, chega à cidade do Sol, e, diante das portas sagradas do templo deste deus, deposita o túmulo de seu pai e seu próprio berço” (As *Metamorfoses* [15, 391-407]).

crise mediante a proposta de um retorno à *Lebenswelt*, ao mundo-da-vida, explicitando-a como uma crítica ao cientificismo e, conseqüentemente, ao naturalismo. Como se tratava de um “diálogo”, da tentativa de situar o projeto de Merleau-Ponty no campo dos horizontes abertos pela *Krisis* husserliana, não poderíamos deixar de dedicar algumas páginas ao pensamento husserliano, tal como ele procurara se apresentar a si mesmo. Por conseguinte, procuramos mostrar as faces ou conseqüências de um retorno à *Lebenswelt*, ou seja, o direcionamento a um mundo originário, prévio, mostrando, em linhas gerais, o movimento arqueológico presente nos últimos trabalhos de Husserl, assim como a sua repercussão em Merleau-Ponty. Além disso, foi interessante notar as metamorfoses que a ideia de “crise”, presente em outras épocas, sofrera e como ela se inseriu nos cenários da filosofia contemporânea, deixando de ser, como em Descartes, a denúncia de uma “crise das ciências”, para se tornar a constatação de uma *Crise* do “espírito”, de uma *Krisis* da Razão e, por fim, de uma crise dos “pontos de vista” acerca do homem. Deste modo, a partir deste horizonte, o que esperávamos era apresentar alguns aspectos argumentativos que nos auxiliassem a compreender o modo como Merleau-Ponty encarara estas percepções e desdobramentos filosóficos de sua época, fazendo com que, embora compartilhasse também deste sentimento, tivesse uma compreensão própria conforme se harmonizasse com os projetos de sua filosofia. É neste sentido que sentimos a necessidade de apresentar a crítica feita pelo filósofo, na gênese da crise, tanto à transformação cartesiana do mundo em um mero “espetáculo” para a consciência, enfocando o problema da representação e da similitude, – o mesmo que fora um dos motores dos impasses presentes na ciência clássica –, como também aos embaraços do conceito cartesiano de Natureza. Por conseguinte, não nos olvidando do modo como isso iria modificar a compreensão que se tinha do próprio exercício filosófico.

Deste modo, a partir deste fundo, ao se pensar na ideia de uma Crise da Razão, certamente também não poderíamos ter fugido da ideia de uma possível Crise da Filosofia. Se a crise, conforme procuramos discutir, no entender de Merleau-Ponty, encontra-se na tensão existente entre o saber científico e o saber filosófico, diante dos avanços da ciência, raros não serão,

dentre as letras de seus contemporâneos, os diversos diagnósticos de uma decadência do próprio labor filosófico ou mesmo as indagações de sua possibilidade. A filosofia, nesta perspectiva, ainda presa no imaginário de um sujeito absoluto, não teria acompanhado os desdobramentos e avanços da experiência. Estaria, pois, o filósofo, ainda preso na segurança de seu gabinete, condenado às divagações de seu pensamento, não sendo capaz de confrontar as suas ideias com o que o laboratório tão-somente era capaz de legitimar. A filosofia estaria perdida, portanto, nos labirintos do *non-sense*, teria ela própria se tornado cinzas. É neste sentido que, segundo Revel, “quando se é francês, certamente, há um bom tempo que se deixou de sentir orgulho de ser filósofo; neste jardim da preguiça que é a filosofia, a França dorme uma sesta particularmente longa. Nunca foi o pensamento filosófico tão débil como desde o início do século XIX” (REVEL, 1957, p. 51). A crítica é dirigida diretamente à cultura universitária, pois, a seu ver, “não é, por causalidade, que tal pobreza filosófica impere na França desde o início do século XIX, isto é, a partir da criação da Universidade” (REVEL, 1957, p. 51). É interessante o modo como Revel se aproxima das questões filosóficas e do modo como articula a história da filosofia, especialmente o seu método, demonstrando as ilusões, para parafrasear outra obra sua, de um “conhecimento inútil” (REVEL, 1988). Qual o sentido de um cacoete tão marcante nos historiadores da filosofia como, por exemplo, “Aristóteles deve...”, “é preciso admitir que...”, “Descartes insiste...”, “o pensador opera...”, assim como as descrições que mais lembram as de um espectador de uma “cordilheira”?¹⁹¹

¹⁹¹ “Não se sabe já muito bem desde que *ponto de vista* escreve o historiador. Desde o ponto de vista dos contemporâneos do autor? Mas os contemporâneos não levam nunca a sério um autor como faz o historiador. Desde o ponto de vista do leitor atual? Mas o historiador não tenta dizer o que *significariam para nós* os problemas do autor, nem se significariam algo. O historiador *descreve*, como se descrevesse uma cordilheira. “Em linhas gerais (escreve outro historiador da filosofia, ainda mais eminente, ao falar de Malebranche e de Berkeley), o problema do fundamento do objeto parece se abordar em termos análogos tanto em um como em outro. Operam ambos com um universo de representações no eu, e ambos devem explicar a afirmação de um mundo de objetos, sem recurso algum a uma matéria exterior”. Esta é uma admirável maneira de se expressar! Aqui, ainda mais que anteriormente em Mondolfo, a confusão entre a linguagem utilizada para expor os fatos e o que serve para analisar teorias é algo que preenche a medida. “Operam...”, “ambos devem...” Mas porque?

A filosofia, no dizer do panfleto reveliano, apresentava uma linguagem embaraçada, criava problemas que não existiam, tais como a “piedade” de Merleau-Ponty em acreditar na novidade da crítica aos dualismos ou a explicação sartreana de que, a partir da noção de intencionalidade, não se pode mais crer que uma árvore encontra-se “dentro da” consciência, quando ninguém pensa um tal absurdo. Sendo assim, não seria o dito “pensamento ingênuo” uma invenção gratuita para se legitimar a abstração filosófica? Não passam os filósofos todo o seu tempo em tentar refutar aquilo cuja falsidade ninguém ignora? Enquanto os filósofos se empenham em impor construções teóricas ditas cruciais e necessárias, a vida continuava como se nada fosse dito, assim como a física seria a mesma independentemente da existência ou não quer seja de Hume, quer seja de Kant. Na mesma perspectiva, conforme Revel, a opinião heideggeriana acerca da técnica não seria mais densa do que a de uma “senhora de província”. Para este autor, não caberia à filosofia, frente a tantos problemas, com efeito, um território próprio. Ela não possuía nem mesmo um papel fundador como almejava, pois, não deveriam os filósofos “[...] se inquietarem com o fato de que todas as grandes inovações filosóficas acontecidas, sobretudo, desde há um século, devem-se a economistas, naturalistas, matemáticos, físicos, biólogos ou médicos, mas, em nenhum caso, a um filósofo de profissão?” (REVEL, 1957, p. 51). Neste caso, teria a filosofia outro destino que o do museu? Não seriam estas umas das provas mais do que irrecusáveis de uma “decadência da filosofia”? Assim sendo, como Merleau-Ponty se posicionara frente a estas questões?

Acompanhando os resumos de cursos dados pelo filósofo no *Collège de France*, especialmente entre 1959 e 1961 – além de uma entrevista dada a Madeleine Chapsal em 17 de fevereiro de 1958 (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 292) –, vemos a sua posição frente às controversas ideias

Quem os obriga? Isto é o que teria que explicar, seja desde um ponto de vista aceitável e compreensível para nós, seja no marco de uma história das ideias contemporâneas dos autores e não dando por admitido como algo natural, em uma espécie de meio intemporal da história da filosofia – e ainda isto quando se trata de discutir muito severamente um sistema – os pontos de partida que dão origem ou não a uma teoria, que permitem que esta possua ou não um sentido” (REVEL, 1957, p. 9).

e críticas de Revel em seu conhecido livro *Pourquoi des philosophes?*. No coração da crítica, encontrava-se certamente a denúncia, também vivida por Merleau-Ponty, de uma Crise do saber filosófico, porém, encarada de um modo diferente. O interessante é que, para nós, a posição de Merleau-Ponty, em contraposição à de Revel, configurava também a sua compreensão daquilo que seria uma possível Crise da filosofia. Embora nos cursos já mencionados, além do registro do título do livro indicado acima, em uma breve lista, nas notas inéditas, Merleau-Ponty não faça senão uma breve referência a este panfleto, em uma entrevista dada a Madeleine Chapsal, todavia, o filósofo era mais direto e sua crítica a Revel encontrava-se mais acentuada:

Acredito, pelo contrário, que é um caso particular [a opinião de Revel]. Sente-se ao ler o livro que o autor não gosta de nada. Há saudações respeitadas às ciências ditas humanas (mas às quais, visto que fere com palavras seus melhores representantes?), há saudações respeitadas à grande filosofia (mas à qual, visto que não a reconhece nas investigações nas quais ela revive? Quer se goste ou não de Husserl e Heidegger, é preciso confessar que, com todos os defeitos dos modernos, que são o preço de seu radicalismo, eles meditam sobre os mesmos assuntos que Descartes e a grande filosofia, a saber, o ser, o tempo, o objeto, o corpo). Esse livro é de um consumidor indiferente. Ora, o livro ridicularizou rapidamente com anedotas aqueles que tiveram a fraqueza de tentar fazer algo, aliás, nada propondo no lugar daquilo que se pretendia substituir (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 292).

Ao falar do sentido do panfleto de Revel, Merleau-Ponty nos indicava, ao mesmo tempo, a existência de uma filosofia “no sentido clássico” e de uma filosofia que, rapidamente, identificava-se com a investigação científica. Além do fato de que, se houvesse uma crise da filosofia, ela deveria ser encarada, sobretudo, como uma oportunidade, assim como os desenvolvimentos dos saberes que não pertencessem ao domínio da filosofia acadêmica, uma não-filosofia, era antes a oportunidade para se revitalizar o que, até então, entendia-se por filosofia, pois uma “decadência da filosofia”, por si só, caso existisse, não seria essencial. O que está em causa não era propriamente a filosofia, mas um certo “modo de filosofar” pautado por categorias, por exemplo, tais como a substância, a causalidade e as relações bilaterais entre sujeito e objeto (MERLEAU-PONTY,

1996, p. 39). Neste sentido, não notamos uma neutralidade em Merleau-Ponty frente a estas questões, porém, uma mudança de foco. Como nos chamara a atenção em suas notas inéditas, no que diz respeito à filosofia, é verdadeira a certeza de que não é suficiente encontrar o começo, seria preciso assumir radicalmente as suas consequências e, mais do que isso, tomar o cuidado de não se perder em pré-noções capazes de desvirtuar, de modo principal, o que propriamente se propõe. Não seria este o caso dos percalços das concepções de consciência e de uma “consciência constituinte” em Husserl? Não seria a razão das desventuras do arcaísmo, da procura de um “tesouro perdido”, de uma “ontologia direta” ou de uma língua e de uma história esmerada no λόγος [lógos] parmenidiano em Heidegger? Não seria o sentido da controversa concepção sartreana de Nada e seus infortúnios? Claro está que não se trata aqui de uma mera crítica gratuita a estes pensadores¹⁹². Pelo contrário, era a repercussão dos impasses, autênticos ou não, que tiveram suas filosofias no cenário do pensamento contemporâneo. Se o que estava, *d’entrée de jeu*, em questão eram as relações entre o homem, Deus e a Natureza, seria preciso pensá-los de modo mais radical, o que significava, para o filósofo, o exercício de “[...] pensar a contradição sem mentira (Filosofia dialética) e sem niilismo ou caos” (MERLEAU-PONTY, NBNF [13] (C)). Quando o que está em questão é compreender e se posicionar frente a uma dita “decadência da filosofia” – em uma Crise da Razão –, mesmo que seja aquela de um certo “modo de filosofar”, as relações outorgadas pela tradição do saber filosófico consigo mesmo também não poderiam ser mais as mesmas. Se isto é certo, que “modo de filosofar” estaria, no entender de Merleau-Ponty, na gênese dos descompassos entre o saber filosófico e sua época, da filosofia consigo mesma? Que tradição precisaria ser revisitada por um “saber interrogativo”? Aquela que, no entender do filósofo, partia do pressuposto radical de uma separação entre

¹⁹² Aqui fazemos referência aos questionamentos levantados por Merleau-Ponty a estes filósofos, especialmente, nas Notas ainda inéditas da Biblioteca Nacional da França, acentuando a releitura que, nos últimos trabalhos, o filósofo irá fazer destes pensadores.

filosofia e ciência, uma separação que, no final das contas, comprometia “tanto o saber como a reflexão”:

Enquanto todas as grandes filosofias são reconhecidas pelo seu esforço para pensar o espírito e a *sua dependência* – as ideias e seu movimento, o entendimento e a sensibilidade –, há um mito da filosofia que a apresenta como a afirmação autoritária de uma autonomia absoluta do espírito. A filosofia deixa de ser interrogação. Torna-se um certo corpo de doutrinas, feito para assegurar a um espírito absolutamente *penetrante*, a fruição de si mesmo e de suas ideias. Por outro lado, há um mito do saber científico que espera da mera notação dos fatos não só a ciência das coisas do mundo, mas também a ciência dessa ciência, [...] que deverá fechar em si mesma o universo o universo dos fatos, inserindo-lhe até as ideias que inventamos para interpretá-lo e, por assim dizer, para nos desembaraçar de nós mesmos. [...] Esses dois mitos são antagônicos e cúmplices. [...] A separação é a guerra fria (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 106).

Merleau-Ponty nos fala de um clima de “guerra fria” no qual se levanta, entre o saber filosófico e o saber científico, um verdadeiro cordão sanitário. Nada de pesquisas híbridas, nada de um pensamento anfíbio. Pelo contrário, ao se partir de uma pesquisa centrada em ideias, a desconsideração dos fatos deveria ser seu ponto de partida, uma vez que estes deveriam ser entendidos antes como uma “graça peremptória”, um devir merecedor de desconfiança, ao passo que os próprios pensamentos teriam a autonomia suficiente para se inserirem em um autêntico confronto consigo mesmos. Daí que a ideia de um pensamento, que buscasse nos fatos “os estímulos e a garantia de um esforço construtivo que vai ao encontro da dinâmica interna deles” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 106), fosse antes um pensamento bastardo, negado tanto pela ciência, como pela filosofia. Para Merleau-Ponty, no entanto, o que encontramos nestes procedimentos é um rigorismo cujas consequências trazem consigo um obscurantismo. Para o filósofo, entre as perspectivas filosóficas e científicas, em primeiro lugar, o que temos é uma relação de co-possibilidade. É o que nos parece dizer Husserl, por exemplo, ao falar que uma “eidética da coisa física” não teria tido o seu começo na fenomenologia, ela estaria antes em Galileu, daí que, como acentuava Merleau-Ponty, o cientista, tal como ao interpretar suas próprias pesquisas científicas, tem a possibilidade de se colocar na condição de filósofo, também o filósofo, reciprocamente, “tem o direito de ler e

interpretar” os trabalhos do cientista. A filosofia merleau-pontiana, tal como procuramos mostrar, seria justamente, neste caso, a tentativa de combater uma separação entre filosofia e ciência que, no fundo, seria prejudicial para ambas. Como se indagará Merleau-Ponty,

Como um filósofo consciente poderia propor seriamente que a filosofia fosse impedida de conviver com a ciência? Pois afinal o filósofo pensa sempre *baseado em alguma coisa*: no quadrado traçado na areia, no burro, no cavalo, na mula, no pé cúbico da extensão, no cinabre, no Estado romano, na mão que se introduz na limalha de ferro... O filósofo pensa a sua experiência e o seu mundo. Como, a não ser por uma decisão arbitrária, dar-lhe-iam o direito de esquecer o que a ciência diz dessa mesma experiência e desse mesmo mundo? Sob o nome coletivo de ciência, não há senão uma ordenação sistemática, um exercício metódico – mais estrito e mais amplo, mais e menos clarividente – dessa mesma experiência que começa com a nossa primeira percepção. É um conjunto de meios de perceber, de imaginar e enfim de viver orientados para a mesma verdade cuja exigência é estabelecida em nós por nossas primeiras experiências. Pode ocorrer que a ciência adquira sua exatidão ao preço de uma esquematização. Mas o remédio é então confrontá-la com uma experiência integral, e não lhe opor um saber filosófico vindo sabe-se lá de onde (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 109)

Ora, para Merleau-Ponty, o filósofo e o cientista compartilhariam, no fundo, de uma mesma experiência, ao menos em sua origem. Daí a impossibilidade de se recusar um diálogo com a ciência, mesmo quando ela parece distanciar-se desta mesma origem, parece dirigir-se a labirinto de esquematizações e contradição. Frente a isto, ao contrário de também refugiar-se em labirinto antagônico de conceitos, a tarefa do filósofo deve ser o de abrir-se a um diálogo, o de convidar a ciência a rever seus princípios, o filósofo estando, do mesmo modo, disposto a reavaliar os seus também. Para Merleau-Ponty, o grande mérito da fenomenologia husserliana estava justamente em ter possibilitado o espaço deste diálogo. Mesmo que Husserl tenha mantido entre os campos da ciência e da filosofia uma devida diferença, ao tratar de um “paralelismo psicofenomenológico”, aquele que, no entender de Merleau-Ponty, fazia com que cada afirmação do saber positivo correspondesse a uma afirmação da filosofia, teria conduzido, “na verdade, à ideia de um *envolvimento recíproco*” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 109). Desde as *Ideen I*, para Merleau-Ponty, haveria em Husserl a “desaprovação de um saber formal”, e isto ao notar que, já nesta obra, “[...] a

intuição eidética sempre foi uma ‘constatação’, a fenomenologia uma ‘experiência’” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 1113), uma vez que, por exemplo, “uma fenomenologia da visão, dizia Husserl, deve ser construída com base em uma *Sichligkeit* [visibilidade] de que primeiro fazemos a prova efetiva, e ele rejeitava em geral a possibilidade de uma ‘matemática dos fenômenos’, de uma ‘geometria da vivência’” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 113). Em contrapartida, nos últimos trabalhos de Husserl, no reconhecimento da *Lebenswelt*, a possibilidade de diálogo entre os saberes, de acordo com Merleau-Ponty, torna-se inegável, pois,

Quando o reconhecimento do mundo vivido, e, portanto, também da linguagem vivida, torna-se, como nos últimos escritos, característica da fenomenologia, isso é apenas uma maneira mais resoluta de expressar que a filosofia não está imediatamente de posse da verdade da linguagem e do mundo, que é antes a recuperação e a primeira formulação de um *Logos* esparso em nosso mundo e em nossa vida, ligado a suas estruturas concretas – esse “*Logos* do mundo estético” de que já falava a Lógica formal e transcendental (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 113).

É neste horizonte que, por sua vez, a história torna-se um problema manifesto para a própria filosofia. Há um processo de transformação no qual, frente à tentativa de libertar a filosofia da história, no final das contas, ao perceber a impossibilidade disto, a filosofia passa a perceber o vínculo pelo qual se encontram unidas as “verdades eternas” e as “verdades de fato”. É assim que Husserl, até mesmo antes da *Krisis*, já em seu artigo *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, admitia a preciosidade da história, no entender de Merleau-Ponty, no fato de lhe revelar o “espírito público”, o *Gemeingeist*. Para Merleau-Ponty, nisto estaria também o reconhecimento de que a história, na verdade, daria ao filósofo a oportunidade de se pensar “a comunicação dos sujeitos”. O que isto significa? Na verdade,

Ela o obriga a compreender de que maneira não há somente espíritos, cada um deles titular de uma perspectiva sobre o mundo, que o filósofo poderia investigar um por um sem que lhe fosse permitido, e muito menos prescrito, pensá-los conjuntamente, mas uma comunidade de espíritos coexistindo uns para os outros e, por isso, revestidos todos de um exterior pelo qual se tornam visíveis. De forma que o filósofo já não pode falar do espírito em geral, tratar todos e cada um por um único nome, nem se vangloriar de constituí-los, e sim deve ver-se a si próprio no diálogo dos espíritos, situado

como todos o são, e reconhecer-lhes a dignidade de constituintes no mesmo momento em que a reivindica para si (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 114-5).

A história, assim como a *Krisis* irá aprofundar, não estaria na cisão de interioridade e exterioridade existente entre os sujeitos, mas, pelo contrário, partindo-se de um “transcendental” que “desce à história”, não há mais tão-somente o “para si”, mas o “um pelo outro” mediante o qual cada um pode se aperceber como sujeito. No reconhecimento do relativismo histórico, o que encontramos antes é a necessidade de uma abertura da filosofia aos trabalhos da ciência. Se houvesse, pois, uma autonomia do saber filosófico, ela deveria vir depois do saber positivo, “e não antes” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 116). Além disso, o que nos diz a “consciência histórica”? Para Merleau-Ponty, fundamentalmente, o fato de nos revelar que, “na verdade, é a própria concepção das relações entre o espírito e seu objeto que a consciência histórica nos convida a remanejar” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 117), pois,

Se a história nos envolve a todos, cabe a nós compreender que o que podemos ter de verdade não se obtém contra a inerência histórica, e sim por seu intermédio. Superficialmente pensada, a história destrói qualquer verdade; pensada radicalmente, funda uma nova ideia de verdade. [...] [É assim que, a partir de uma verdade alicerçada na situação,] o saber será fundamentado no fato irrecusável de que não estamos na situação como um objeto no espaço objetivo, e que ela é para nós princípio de curiosidade, de investigação, de interesse pelas outras situações, enquanto variantes da nossa, depois por nossa própria vida, esclarecida pelas outras, e desta vez considerada como variante das outras, enfim, o que nos liga à totalidade da experiência humana, assim como o que nos separa dela (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 117-8).

Estas são, no entanto, as conclusões que Merleau-Ponty auferiu de sua leitura de Husserl, as conclusões que irá retirar das consequências de um direcionamento ao mundo-da-vida, à *Lebenswelt*. Elas dizem respeito, por conseguinte, ao pensamento merleau-pontiano e seu modo de encontrar as relações entre o saber filosófico e o saber científico, e isto tendo, por fundo, o horizonte da história. Conforme procuramos mostrar, é assim que se estabelece, em Merleau-Ponty, a possibilidade da filosofia e,

consequentemente, os caminhos de superação do impasse no qual a tradição a relegou, pois, não teria sentido em falar de um fim da filosofia, mas de sua mudança, da mudança de seu modo de lidar consigo mesma e com o mundo, solo originário de onde emerge a própria reflexão, pois, se há sentido em vislumbrar, no horizonte de uma crise da Razão, o exercício filosófico equiparado a uma Fênix, isto não poderia se dar sem o reconhecimento de que, em primeiro lugar,

A filosofia é realmente, é sempre, ruptura com o objetivismo, retorno dos *constructa* à vivência, do mundo a nós mesmos. Entretanto esse procedimento indispensável, e que a caracteriza, já não a transporta para a atmosfera rarefeita da instrospecção ou para um campo numericamente distinto daquele da ciência, já não a coloca em rivalidade com o saber, desde que reconhecemos que o “interior” ao qual ela nos leva não é uma “vida privada”, e sim uma intersubjetividade que, pouco a pouco, nos une à história inteira. [...] A renúncia ao aparelho explicativo do sistema não rebaixa a filosofia à categoria de um auxiliar ou de um propagandista do saber objetivo, porquanto ela dispõe de uma dimensão própria, que é a da coexistência, não como fato consumado e objeto de contemplação, mas como acontecimento perpétuo e meio da *práxis* universal. A filosofia é insubstituível porque nos revela o movimento pelo qual vidas tornam-se verdades, e a circularidade desse ser singular que, num certo sentido, já é tudo quanto *vier a pensar* (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 121).

ANEXOS

A Arqueoriginária Terra não se move – Edmund Husserl¹⁹³

Tradução de Rodrigo V. Marques

As páginas seguintes, apesar das múltiplas repetições e retomadas, são, em todo caso, fundamentais para uma *doutrina fenomenológica da origem da espacialidade, da corporeidade da natureza no sentido das ciências da natureza*, e, por conseguinte, para uma *teoria transcendental do conhecimento das ciências da natureza*. Contudo, permanece a questão aberta de saber se complementos não seriam ainda necessários.

Diferença: o mundo na abertura do mundo ambiente – na infinidade intelectualmente posta. Sentido desta infinitude – “mundo existente na idealidade da infinitude”. Qual é o sentido desta existência (*Existenz*), do mundo infinito existente (*seienden*)? A abertura enquanto horizontalidade incompletamente imaginada, representada, mas já implicitamente formada. Abertura da paisagem – saber que eu atinjo finalmente as fronteiras da Alemanha – que vêm, em seguida, as paisagens francesas, dinamarquesas etc. Eu não percorri nem aprendi a conhecer o que se encontra no horizonte, mas eu já sei que outros aprenderam a conhecer dele um fragmento, outros, novamente, um fragmento também – representação de uma síntese dos campos de experiência atual que dá, produzível de modo mediato, a representação da Alemanha, da Alemanha no quadro da Europa, e desta última ela mesma etc. – finalmente, a Terra. Representação da Terra enquanto unidade sintética vindo à estância, analogicamente à maneira pela qual, na experiência vinculada e contínua, os

¹⁹³ HUSSERL, E. *Renversement de la doctrine copernicienne: la Terre comme arché-originnaire ne se meut pas*. Trad. D. Franck, D. Pradelle e J.F. Lavigne. Paris: Minit, 1989. / “Umsturz der kopernikanischen Lehre”, in *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, ed. M. Farber, Cambridge: Harvard University Press, 1940. [*die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht*].

campos de experiência dos indivíduos humanos se unificam em um único campo de experiência. Excetuando que eu me aproprio, analogicamente, os relatos dos outros, suas descrições e asserções e forma de representações universais. É preciso expressamente diferenciar:

1. o restituir-intuitivo dos horizontes da “representação do mundo” a partir de uma representação do mundo toda inteira, tal que ela tenha sido formada nas transferências aperceptivas, antecipações intelectuais, projetos;
2. o caminho da constituição progressiva da representação do mundo já pronta, por exemplo, mundo ambiente do Negro ou do Grego em relação ao mundo copernicano, científico, dos tempos modernos.

Nós copernicanos, nós homens dos tempos modernos, nós dizemos:

A Terra não é “natureza inteira”, ela é uma das estrelas do espaço infinito do mundo. A Terra é um corpo de forma esférica que, certamente, não é integralmente perceptível de uma só vez e por um só, mas em uma síntese primordial enquanto unidade de experiências individuais, unidas umas às outras. Mas nem por isso deixa de ser um corpo! Ainda que seja para nós o solo de experiência de todos os corpos na gênese empírica de nossa representação do mundo. Este “solo” não é, primeiramente, experimentado como corpo, ele torna-se corpo-solo em um nível superior da constituição do mundo a partir da experiência e isto anula sua forma originária de solo. Ele se torna o corpo total, o suporte de todos os corpos até o presente plenamente (normalmente) experimentáveis por toda parte de maneira empírica suficiente, no modo pelo qual eles são experimentados como estrelas não ainda contados entre os corpos. Mas agora a Terra é o grande bloco sobre o qual eles estão e a partir do qual, para nós, podem sempre ou terão podido sempre se tornar corpos menores, e isto por fragmentação ou destruição.

Se a Terra como corpo adquiriu uma validade constitutiva – que, aliás, as estrelas são apreendidas como corpos que aparecem nas aparências distantes sem ser integralmente acessíveis, então isto concerne às representações do movimento e do repouso que devem lhe ser atribuídas. É sobre a Terra, diretamente da Terra, a partir dela e distanciando-se dela que

o movimento ocorre. A própria Terra, na forma originária da representação, não se move nem está em repouso, é, em primeiro lugar, em relação a ela que movimento e repouso adquirem sentido. É apenas em seguida que a Terra se “move” ou repousa, e o mesmo se passa com os astros e a terra como uma dentre eles. De que modo, na “intuição do mundo” alargada ou fechada, movimento e repouso adquirem um sentido de ser legítimo – e sua concebível intuição verificadora, evidência? Não é uma transferência aperceptiva quista, mas, como sempre, a evidência deve poder se legitimar.

Em geral, a elaboração da intuição do mundo, da intuição dos corpos singulares, da intuição do espaço, do tempo, da causalidade da natureza, tudo isto é solidário e se mantém.

O corpo que se move na função intuitiva originária da Terra como “solo”, ou corpo compreendido na originalidade, efetivamente em uma mobilidade e em uma variabilidade possíveis. Ser projetado no ar, ou se mover de qualquer modo, eu não sei onde – em relação à Terra como Terra solo. No espaço terrestre, os corpos são moveis – têm um horizonte de movimento possível, e, quando o movimento se acaba, a experiência prescreve ainda a possibilidade de um movimento ulterior eventualmente unido à possibilidade de uma nova causalidade do movimento graças a um choque possível etc. Os corpos existem efetivamente nas possibilidades abertas que se efetuem no que lhes pertencem efetivamente, seus movimentos e variações (invariação como forma particular de possibilidade das variações). Os corpos estão em um movimento efetivo e possível e há a possibilidade de possibilidades sempre abertas na efetividade, na continuação, na mudança de direção etc. Os corpos estão também “entre” os corpos possíveis e efetivos, correlativamente os corpos são experimentados efetivamente ou no modo de possibilidade, em seus movimentos e variações efetivas etc., em suas “circunstâncias” efetivas. Possibilidades que, de antemão, são *a priori* abertas; e, enquanto tais, enquanto possibilidades existentes, elas podem ser intuitivamente representadas, intuitivamente legitimadas. Tais são seus modos que pertencem ao ser dos corpos e ao ser da multiplicidade dos corpos.

Em toda formação progressiva da apercepção do mundo, a unidade da “intuição do mundo” deve confirmar a possibilidade do mundo – como a possibilidade e o universo de possibilidades abertas que constitui um fundo último da efetividade do mundo. O núcleo da experiência atual (onticamente, o que é experimentado do mundo sob tal ou tal lado, e que eventualmente vale já, a partir da síntese da experiência concordante, como efetividade bem conhecida) torna-se, como núcleo da experiência do mundo, o núcleo do que é prescrito por ele e é prescrito como espaço de jogo das possibilidades: e isto significa um espaço de jogo de possibilidades concordantes a prosseguir de maneira iterativa. O mundo se constitui progressivamente e é finalmente – no que concerne à natureza como seu fundo suscetível de ser abstrato – constituído em uma horizontalidade no seio da qual o ente é constituído como efetivo em possibilidades de ser sempre prescritos; a forma do mundo é prescrita, ulteriormente submetida aos conceitos e juízos da ontologia, “tomada em consideração” com eles, e no interior desta forma se move toda prescrição indutiva relativamente determinada que, a cada vez, é determinada em conformidade com a expectativa e no curso da experiência efetiva, quer ela seja própria ou comunicativa, como efetividade se mostrando agora para ser confirmada ou infirmada.

A experiência efetiva no quadro de possibilidades efetivas indutivamente prescritas que penetram no horizonte de maneira sintética e concordante e apreendendo efetivamente, intuitivamente, um fragmento do campo mundano que se oferece como ser verificado – me dá, e eventualmente nos dá, em uma comunidade atual, corpos em movimento ou em repouso, variáveis ou invariáveis. Mas o que se dá aqui é um aspecto, no qual tudo não é ainda decidido do que, do lado das possibilidades ainda horizontais é determinante do sentido para o mundo integralmente constituído. Disto: o repouso se dá como algo de decidido e de absoluto, tudo como o movimento: e isto no nível do estrato primeiro em si da constituição da Terra como solo.

Mas movimento e repouso perdem sua absolutidade desde que a Terra torna-se corpo mudano na multiplicidade aberta dos corpos

circundantes. Movimento e repouso tornam-se necessariamente relativos. E, se pudesse haver conflito a este respeito, não seria unicamente porque a apercepção do mundo dos tempos modernos como mundo do horizonte copernicano infinito não se tornou, para nós, uma apercepção do mundo confirmada por uma intuição do mundo efetivamente completa? (“Apercepção” do mundo, apercepção em geral, é a consciência da validade, com o sentido de ser mundo e todos os estratos da constituição.) A transferência aperceptiva ocorreu de maneira tal que permaneceu apenas uma referência para uma intuição verificadora, ao invés de ser efetivamente e finalmente construída como uma legitimação.

De que modo é preciso pensar propriamente um corpo, seu lugar, sua posição temporal, sua duração e sua forma, como são ali qualificados, identificáveis, re-conhecíveis, em si determinados e como tais determináveis? Toda legitimação, toda verificação das apercepções do mundo que se forma e que se formaram progressivamente – como transferências aperceptivas progressivas nas quais, a partir da objetividade e do mundo já constituídos, “o” mesmo mundo é dotado de um sentido de grau superior, e isto até o último grau (e mundo integralmente constituído se constituindo continuamente em seu próprio estilo imutável) –, toda legitimação tem seu ponto de partida subjetivo e sua última ancoragem no ego que legitima. A verificação da nova “representação do mundo”, a do sentido modificado, encontra sua primeira marca¹⁹⁴ e núcleo no campo de percepção e na apresentação orientada do setor mundano ao redor de minha carne como corpo-central entre os outros, todos dados com seu próprio teor eidético intuitivo, no movimento e no repouso, na variação e na invariação. Uma certa relatividade do movimento e do repouso é aqui já formada. É necessariamente relativo um movimento experimentado em relação a um “corpo-solo”, ele mesmo experimentado como repousante, e se torna uno com minha carne corporal. Esta última pode ser um movimento enquanto se movendo, mas pode, a todo instante, pôr-se em repouso e experimentar-se

¹⁹⁴ Marca pode ser entendida aqui também como “ponto de referência” (Nota do Tradutor, doravante N. do T.).

então como repousante. Mas naturalmente o corpo-solo relativo está relativamente em repouso e em movimento em relação a uma Terra-solo que não experimentada como corpo – efetivamente e originariamente experimentada. “Corpos-solos” relativos: eu posso estar em um automóvel em movimento que é então meu corpo-solo, eu posso também ser levado por um vagão de trem¹⁹⁵, então, meu corpo-solo é, primeiramente, o corpo que me leva em meus movimentos e a este corpo, novamente, o vagão etc. O automóvel é experimentado como em repouso. Mas, se eu olho atentamente para fora, eu digo que ele se move, ao passo que, no lado de fora, eu vejo que é a paisagem que está em movimento. Eu sei que subi no automóvel, eu já vi tais automóveis em movimento, com pessoas dentro, eu sei que, do mesmo modo que eu, quando estou no interior, eles vêem o mundo ambiente em movimento. Eu conheço a inversão do mundo da experiência do movimento e do repouso a partir do automóvel-joguete no qual eu frequentemente subi, e desci. Mas tudo isto, todavia, está referido, em primeiro lugar, ao solo de todos os corpos-solos relativos, à Terra-solo: eu encontro, implicadas na apercepção, todas as mediações e posso, para confirmação, recorrê-las na concordância.

Se agora eu “penso” a Terra como corpo movido, então me é preciso, para poder pensá-la como tal, saber como um corpo em geral no sentido mais originário, quer dizer, a fim de poder atingir, para ela, uma intuição possível na qual sua possibilidade de ser como corpo possa tornar-se diretamente evidência, me seria preciso um solo ao qual se refere toda experiência do corpo e, portanto, toda experiência do ser perseverante no movimento e no repouso. É preciso aqui sublinhar: eu posso constantemente prosseguir meu caminho sobre minha Terra-solo e seu ser “corporal” pode ser sempre, de uma certa maneira, plenamente experimentado; ele tem seu horizonte nisto que eu posso precisamente caminhar sobre ele e, partindo dele e de tudo o que se encontra nele, fazer dele sempre mais a experiência. Do mesmo modo, com os outros homens, que, corporalmente, marcham

¹⁹⁵ No caso, um vagão de trem no sentido de uma “carruagem de comboio” (N. do T.).

sobre ela, em comum comigo fazem a experiência dela, assim que de tudo que está sobre e acima dela pode lhe ter concordância. Eu aprendo a conhecer de maneira fragmentada a Terra, e experimento também a separabilidade das partes, que são os verdadeiros corpos, tendo, assim fragmentados, seu ser-em-movimento e repouso em relação à Terra-solo em repouso que agora funciona novamente. Eu digo: Terra em repouso – mas a “Terra” como Terra-solo único não pode ser experimentada com os sentidos do repouso, por conseguinte, o sentido do corpo, se “um” corpo possui não somente extensão e qualificação mas também seu “lugar” no espaço, como lugar suscetível de mudar, de se mover ou repousar. Sempre que eu não possua a representação de um novo solo como tal, a partir de onde a Terra em seu curso encadeado e circular possa ter um sentido como corpo compacto em movimento e em repouso, sempre que ainda eu não adquira uma representação de uma troca de solos e assim uma representação do devir corpo de dois solos, sempre que a própria Terra seja bem um solo e não corpo. A Terra não se move – talvez eu pudesse, entretanto, dizer que ela repousa, mas isso pode unicamente querer dizer que cada fragmento da Terra, quer esteja separado por mim, por outros, ou quer esteja separado de si mesmo, quer se mova ou se repouse, é um corpo. A Terra é um todo cujas partes – se elas são pensadas por si mesmas assim como elas o podem ser, como fragmentadas e fragmentáveis – são corpos, mas que, como “todo”, não é um corpo. Aqui, um todo “constituente” de partes corporais, todavia, nem por isso é um corpo.

O que resta agora da possibilidade de novos “corpos”-solos, ou antes, de novas “Terras” como fundamento de referência para a experiência destes corpos e da possibilidade alcançada que, de certa maneira, a Terra possa, tanto quanto os outros corpos-solos, tornar-se um corpo normal? Em primeiro lugar, teria sido preciso dizer que é desprovido de sentido falar, de antemão, de um espaço mundial vazio, como nós o fazemos unicamente no mundo “astronômico” infinito, como espaço no qual a Terra é, do mesmo modo que os corpos lhe são, espaço que envolve a Terra. Nós temos um espaço circundante como sistema de lugares – quer dizer, como sistema de fins possíveis de movimentos dos corpos. Neste sistema, todos os corpos

terrestres têm bem um “lugar” particular, salvo a própria Terra. Isso aconteceria talvez de um modo diferente se adquiríssemos uma “possibilidade de pensar” a mudança dos solos.

Objeção: A dificuldade da constituição da Terra como corpo não é muito exagerada? A Terra é, todavia, um todo de partes implícitas, cada uma podendo ser realmente dividida e ser um corpo, cada uma tem seu lugar – e a Terra possui, assim, um espaço interior como sistema de lugares ou (quando mesmo pensado de maneira não matemática) um *continuum* local, tendo em consideração uma divisibilidade total. É, por conseguinte, pela mesma razão que cada corpo qualquer, como divisível, possui seu lugar no ponto de vista das partes. Mas o espaço interior e o espaço exterior da Terra não formam senão um só e único espaço. Ou há ainda um resto? Cada parte da Terra poderia se mover. A Terra tem movimentos internos. Do mesmo modo: todo corpo ordinário não é somente divisível, mas possui suas deformações e seus movimentos internos contínuos, ao passo que, como todo, pode, a sua maneira, conservar ou modificar seu lugar no espaço. Também a Terra possui deformação e movimento interno contínuo etc. Mas como ela pode se mover como “todo”? Como isto é pensável? Não como se ela estivesse firmemente fixa – para isto, o “solo” falta. O movimento e, portanto, a corporeidade têm um sentido para ela? Seu lugar, no espaço universal, é efetivamente um “lugar” para ela? Por outro lado, o espaço universal não é precisamente o sistema de lugares de todos os corpos que, por conseguinte, se dividem em partes implicadas da Terra (como fragmentadas e móveis) e em corpos exteriores livres? Quais curiosidades de “intuição do espaço”, a saber, do espaço deste nível temos aqui?

Mas agora nós temos ainda de considerar os corpos exteriores – os corpos livres que não são fragmentos implicados da Terra – e as carnes: “minha carne” e “as outras carnes”. Estas últimas são percebidas, como corpos no espaço, a cada vez em seu lugar, e não percebidas, mas, todavia, perceptíveis (ou experimentáveis de maneira modificada) como o que dura continuamente em um movimento-repouso que se estende sobre esta duração (movimento e repouso internos também).

Minha carne: na experiência primordial, ela não está nem em deslocamento nem em repouso, somente movimento e repouso internos, diferentemente dos corpos exteriores. Todos os corpos não “se movem” em um “eu vou”, em geral, em um “eu me movo” cinestesticamente e a Terra-solo em seu conjunto não se move sob mim. Com efeito, pertence a um repouso corporal que os aspectos do corpo se escoam cinestesticamente em mim “de maneira móvel” ou não se escoem, sempre segundo eu me mantenha tranquilo etc. Eu não estou em deslocamento; que eu me mantenha tranquilo ou que eu ande, minha carne é o centro e os corpos em repouso e móveis estão todos ao meu redor, e eu tenho um solo sem mobilidade. Minha carne possui extensão etc, mas não tem mudança ou não-mudança local, no sentido em que um corpo exterior se dá como em movimento, se aproximando, se distanciando, ou como imóvel, próximo, distante. Todavia, o solo sobre o qual minha carne vai, ou não, não é experimentado como um corpo, a deslocar ou não *integralmente*. As carnes dos outros são corpos em movimento e repouso (sempre des-locamento, no sentido de se aproximar ou de se distanciar de mim), mas são carnes na forma do “eu movo” no qual o eu é um “outro eu” para o qual minha carne é um corpo e para o qual todos os corpos exteriores, que não são carnes, são os mesmos que os meus. Mas também toda carne que para mim é uma carne alheia é, para todos os outros ego, com exceção da própria carne deles, identicamente o mesmo corpo e a mesma carne do mesmo ego, e minha carne é para todo ego o mesmo corpo e simultaneamente a mesma carne deste mesmo ego, diferente para eles, do que eu próprio sou para mim mesmo.

A Terra é para todos a mesma Terra, sobre ela, nela, acima dela reinam os mesmos corpos, “sobre ela” etc., os mesmos sujeitos encarnados, sujeitos de carnes que para todos e em um sentido modificado são corpos. Mas para nós todos a Terra é solo e não corpo no sentido pleno. Admitamos agora que eu seja um pássaro e que eu possa voar – ou melhor: eu olho atentamente os pássaros que co-pertencem à Terra. Compreendê-los é se substituir a eles enquanto eles voam. O pássaro está sobre o galho ou pousado sobre o solo, salta ao redor e, em seguida, levanta vôo: ele é como eu em sua experiência e seu agir quando está sobre a Terra, ele faz a

experiência do solo, dos diversos corpos, dos outros pássaros também, as carnes dos outros e os ego-carnes etc., tudo como eu. Mas ele alça vôo – é como caminhar de cabeça baixa, uma cinestesia através da qual todos os escoamentos de aparências que, de outro modo, seriam percebidas como movimento e repouso dos corpos, transformam-se, e do mesmo modo que na caminhada. Com a pequena diferença de que, para o pássaro, o manter-se tranquilo e “ser-levado-pelo-vento” (o que não deve, todavia, significar uma apreensão corporal) forma uma combinação de experiência com o “eu movo” e fornece sempre também, por uma “mudança de posição de vôo” e um novo manter-se-tranquilo, um “movimento aparente”, e isto de uma outra maneira. O manter-se-tranquilo se finaliza como “queda” nisto que o pássaro não voa mais, porém, pousa sobre a árvore ou sobre a Terra e, então, eventualmente, salta etc. O pássaro deixa a Terra sobre a qual ele tem, como nós, experiências não voadoras, e alça vôo e retorna novamente: de volta, ele tem, mais uma vez, os modos de aparências do movimento e do repouso como eu que me fixei à Terra. Voando e retornando, o pássaro tem modos de aparências motivados por outras cinestésias (através de suas cinestésias específicas de voador), modos de aparências analogicamente modificadas, todavia, e que, na modificação, possuem a significação do movimento e do repouso, posto que as cinestésias do vôo e as cinestésias da caminhada formam, para o pássaro, um único sistema cinestésico: compreendendo o pássaro, nós compreendemos precisamente este alargamento de suas cinestésias etc. O que está em repouso possui seu sistema de aparências que é preciso sempre novamente pro-duzir como não-caminhada, não-vôo etc.

Se consideramos o salto e o ressalto de um corpo em movimento, a inversão dos escoamentos de aparências me fornece, assim como ao mundo inteiro, movimento e repouso sobre o modo antigo – portanto, eu compreendo necessariamente o mundo inteiro. Eu compreendo bem seu salto como tal. Os corpos sobrevivendo em meu campo visual, por exemplo, como caindo “do espaço vazio”, eu os compreendo precisamente como tais. “De que modo” isto? Em movimento sobre a Terra, eles o são para mim do fato que eu posso modificar e eventualmente acompanhar cinestésias e do fato de que a mundana de aparência mantém o repouso – este último mesmo

que significa para mim o repouso, se eu me mantivesse cinesteticamente tranquilo. Eu posso fazer isto para corpos, que não se movem no espaço supraterrrestre; eu o poderia se quisesse. Mas eu posso lançar pedras no ar e vê-las cair como as mesmas. O arremesso pode ser mais ou menos no nível da terra, as aparências são manifestamente tão análogas aos movimentos sobre o solo da Terra que elas são experienciadas como movimentos. Corpos tais como uma bola rolante etc., são assim postos em movimento por choque, são assim lançados etc. Seria preciso também mencionar a experiência de um movimento de queda no caso da queda a partir de um corpo terrestre elevado, um teto, uma torre.

Corpo móvel (automóvel), sobre ele minha carne-navio voador. “Eu poderia voar tão alto que a Terra apareceria como uma esfera”. A Terra poderia ser tão pequena que eu poderia percorrê-la de todos os lados e vindo dela, indiretamente, à representação de esfera. Eu descubro, por conseguinte, que ela é um grande corpo esférico. Mas trata-se precisamente de saber se e de que modo eu posso chegar à corporeidade, no sentido em que “astronomicamente” a Terra é efetivamente um corpo entre os outros, entre os corpos celestes. Poderíamos tão pouco dizer de que modo, se eu me imagino e visto agora o pássaro a qualquer altitude, ele pode experienciar a Terra como um corpo entre os outros. Por que não? Para nós, homens sobre a Terra, o pássaro e o avião se movem e isto vale para o próprio pássaro e os homens no avião porquanto eles experienciam a Terra como “corpo”-camada, “corpo”-solo. Mas o avião não pode, todavia, funcionar como “solo”? Eu posso permutar, ou pensar permutar, solo e corpo com o solo em movimento como arquivar de meus movimentos? O que restaria de uma alteração da apercepção e o que restaria de sua legitimação? Não deveria pensar transferir para o avião toda a validade constitutiva (conforme a forma) que, em geral, dá sentido à Terra como meu solo, como solo de minha carne?

É da mesma maneira que eu pressuponho, ao compreender uma carne alheia, minha carne primordial e tudo o que lhe pertence? Mas aqui eu disponho necessariamente, e de maneira inteligível, do valor de existência do outro. A dificuldade se repete para as estrelas. Para poder fazer a “experiência” delas, apreendê-las indiretamente como corpo, eu devo já ser

para mim homem sobre a Terra como meu solo-camada. Talvez digamos: não haveria dificuldade se eu e nós pudéssemos voar e tivéssemos duas Terras como corpo-solo e se, de uma, pudéssemos sempre voar até a outra. Assim uma se tornaria justamente corpo para a outra, que seria solo. Mas o que significa duas Terras? Dois fragmentos de uma Terra com uma humanidade. Estes dois fragmentos se reuniriam em um solo e cada um seria simultaneamente corpo para o outro. Eles teriam ao redor deles o espaço comum no qual cada um como corpo teria eventualmente um lugar móvel, mas o movimento seria sempre relativo ao outro corpo e irrelativo ao solo sintético de seu conjunto. Os lugares de todos os corpos teriam esta relatividade de onde resultaria para o movimento e o repouso a questão: em relação a qual dos dois corpos-solos?

Originariamente, só “a” Terra-solo pode ser constituída com o espaço circundante dos corpos, mas isto pressupõe já que minha carne, os outros conhecidos e os horizontes abertos dos outros sejam constituídos, distribuídos em espaço no espaço que, como campo aberto do próximo e do distante dos corpos, ao redor da Terra e dá aos corpos o sentido de corpo terrestre e ao espaço o do espaço terrestre. A totalidade do nós, dos homens, dos “animais” é, neste sentido, terrestre – e não se opõe, em primeiro lugar, ao não-terrestre. Este sentido está enraizado e encontra seu centro de orientação em mim e em um nós limitado aos que vivem uns com os outros. Mas é também possível que a Terra-solo se amplia, talvez à maneira pela qual eu aprenda a compreender que, no espaço da primeira Terra-solo, há grandes navios aéreos que ali navegam há muito tempo: eu nasci em um dos dois, minha família vive ali, era meu solo de ser até eu aprender que nós não somos senão navegantes na maior Terra etc. Assim pode se unificar em um único lugar-solo uma multiplicidade de lugares-solos, de lugares-núcleos. Mais tarde, os complementos necessários sobre este ponto.

Antes de tudo: se a Terra é constituída de carne e de corporeidade, então o “céu” é também necessário como campo de coisas que, no extremo, são, para mim e nós todos, ainda experimentáveis espacialmente – e isto a partir da Terra-solo. Ou antes, um horizonte aberto de distâncias acessíveis é constituído; a partir de todo ponto do espaço, que

me é acessível, há um horizonte extremo, um limite (esfera de horizonte), em que este que é ainda experimentável como coisa distante desaparece finalmente com o distanciamento. Inversamente: eu posso naturalmente me representar que “pontos” que se tornam visíveis são corpos distantes que se aproximaram e podem agora se fazer mais próximos até atingir a Terra-solo. Mas agora também: eu posso me representar que são lugares-núcleos.

É preciso, todavia, observar: cada um retira a sua “historicidade” do ego respectivo que é domiciliado nele. Se eu nasci filho de marinheiro, uma parte de meu desenvolvimento ocorreu sobre o navio e este último não se caracterizará, pra mim, como navio em relação à Terra – como unidade alguma terá sido produzida –, ele será mesmo minha “Terra”, minha pátria originária. Mas neste caso, meus pais não são então originariamente domiciliados no navio, eles possuíam ainda uma velha morada, uma outra arquipátria. Na mudança dos núcleos, isto permanece universalmente exposto (se núcleo tem o sentido habitual de meu território atual, individual ou familiar): todo ego tem um arquinúcleo – e um arquinúcleo pertence a todo arquipovo com seu arquiterrítório. Mas cada povo e sua historicidade, cada sobrepovo (supranação) é finalmente ele mesmo naturalmente domiciliado sobre a “Terra” e todos os desenvolvimentos, todas as histórias relativas têm, nesta medida, uma única arqui-história, da qual eles são os episódios. Certamente, é bem possível que esta arqui-história seja um conjunto de povos que vivem e que se desenvolvem de maneira inteiramente separada, excetuando que eles se mantêm todos uns pelos outros no horizonte aberto e indeterminado do espaço terrestre.

Uma vez clarificada a possibilidade de arquês-voadores (o que poderia ser também um nome para o arquinúcleo), consideremos agora as estrelas que se manifestam na “experiência” (quer dizer, na historicidade no seio da qual se constitui o mundo e nele a natureza corporal, o espaço natural, e o espaço-tempo, a humanidade e o universo animal), como simples “navios aéreos”, “naves espaciais” da Terra, partindo e lhe retomando sempre, habitados e dirigidos por homens que, conforme sua última origem generativa e para si mesma histórica, são domiciliados sobre a Terra-solo, sua arquê. Para isso, nós consideramos, portanto, agora

“estrelas” – em primeiríssimo lugar, manchas e pontos luminosos. No curso da experiência em via de formação, elas são apercebidas como corpo distante, mas sem que advenha nunca a possibilidade de uma verificação empírica normal no sentido primeiro, estreito, de uma legitimabilidade direta. “Corpos celestes”: nós os tratamos da mesma maneira que os corpos que não são para nós (e eventualmente para outros) senão acidentalmente e factualmente presentes, temporariamente inacessíveis, e nós retiramos deles conclusões empíricas, fazemos empiricamente nossas observações de lugar, observações de seus movimentos induzidos etc., como se eles fossem corpos como os outros. Tudo isto é relativo à arquê Terra-solo, à “esfera-Terra”, a nós, homens terrestres, e a objetividade se relaciona à humanidade universal. Como a própria Arquiterria? Ela própria já não é um corpo, nem um estrela entre as estrelas. É somente quando nós nos representamos nossas estrelas como arquês secundárias com sua eventual humanidade etc., quando nós nos imaginamos transportados ali entre estas humanidades e que voam ali talvez, que se passa de outro modo. Isto se passa, então, com algumas modificações, como com as crianças nascidas em navios. As estrelas são muitos corpos hipotéticos em um sentido determinado de como-se, e tal é também a hipótese que elas são núcleos em um sentido acessível, de uma espécie singular.

A homogeneização das distâncias celestes, mesmo por iteração, traz consigo suas questões fenomenológicas. Qual é, ali, a possibilidade eidética e a possibilidade pré-dada com o mundo terrestre, como co-constituente de seu ser, por seu modo de ser conforme à essência? Com a interpretação hipotética das estrelas visíveis como corpos distantes e pela forma eidética do limite do que pode ser experimentado ao longe, a infinitude aberta do mundo terrestre é já dada como dotada de uma infinitude de corpos distantes que podem existir. Nós compreendemos assim sem mais a homogeneização de modo que a própria Terra seja um corpo sobre o qual, acidentalmente, rastejamos. Com os problemas agora considerados, nós chegamos propriamente ao grande problema do sentido legítimo de uma ciência universal e puramente física da “natureza” – de uma ciência astronômico-física se mantendo na infinitude “astronômica”, no sentido de

nossa física dos tempos modernos (no sentido mais amplo: astrofísica) e no problema de uma ciência de infinitude interna, da infinitude do contínuo e da maneira de se atomizar ou quantificar na indefinidade aberta ou infinita – a física atômica. Nestas ciências da infinitude da totalidade da natureza, consideramos ordinariamente que as carnes não são senão corpos acidentalmente singularizados, que poderiam, então, de maneira concebível ser inteiramente suprimidos e que, por conseguinte, uma natureza é possível sem organismos, sem animais, sem homens. Falta pouco para que acreditemos nisto, e sem dúvida também, de modo periódico, largamente acreditamos que era uma pura e simples facticidade, leis da natureza que valem no mundo se a carne animal, a vida psíquica, fosse (causalmente) vinculada a certos corpos ou tipos de corpos com estrutura física; seria então concebível que estas mesmas carnes, precisamente corpos assim feitos, não sejam precisamente senão puros e simples corpos. Qualquer que seja a maneira pela qual acreditamos poder provar que não haja, todavia, “vida” sobre a Terra, foi preciso longos espaços de tempo para que substâncias orgânicas altamente complexas viessem à formação e assim a vida animal aparecesse sobre a Terra. E é considerado também evidente que a Terra seja apenas um dos corpos contingentes do mundo dentre outros, e seria quase ridículo querer acreditar, depois de Copérnico, que a Terra, “simplesmente porque por acaso vivemos em cima”, seja o centro do mundo, além disso, privilegiado por seu “repouso” em relação do qual tudo o que se move é móvel. Parece que nós temos, com o que precede, aberto uma larga brecha na ingenuidade da ciência da natureza (não na medida em que ela teoriza, mas na medida em que ela crê atingir por suas teorias a verdade absoluta do mundo, ainda que fosse por graus de perfeição relativos). A fenomenologia ancorou talvez tanto a astrofísica copernicana como a anti-copernicana, segundo a qual Deus teria fixado a terra em um lugar do espaço. É possível que, no nível da fenomenologia, os cálculos e teorias matemáticas da astrofísica consecutiva a Copérnico e, por conseguinte, a física inteira, conservem igualmente em seus limites um direito, – diferente já é a questão de saber se uma biologia puramente física – que deve ser, todavia, biologia – pode conservar sentido e direito.

Reflitamos então. De que modo devemos alcançar o direito de deixar valer a Terra como um corpo, como uma estrela entre as estrelas? Ainda que isto fosse, em primeiro lugar e somente a título de possibilidade. Começemos com uma outra possibilidade. O naturalista admitirá como um puro e simples fato que nós vemos em geral estrelas. Ele dirá: as estrelas, e mesmo o Sol, não poderiam estar tão distantes que não nos fossem presentes? Eles poderiam bem estar invisíveis pelo efeito de uma camada de nevoeiro. Teria sido, portanto, assim em todas as épocas históricas – nós viveríamos, então, em uma historicidade generativa e teríamos tido nosso mundo terrestre, nossa Terra e nossos espaços terrestres onde voam e planam corpos etc., assim como até o presente, mas somente sem estrelas visíveis e experimentáveis para nós. Talvez teríamos uma física atômica, uma microfísica, mas nem astrofísica nem macrofísica. Seria preciso, todavia, meditar o quanto as primeiras seriam modificadas. Nós teríamos nossos telescópios, nossos microscópios, nossos instrumentos de medida cada vez mais apurados; teríamos nosso Newton e a lei da gravitação, teríamos podido descobrir que os corpos exercem a gravitação uns sobre os outros, e simultaneamente que podem ser considerados como divisíveis, como um conjunto de partes corporais que exercem então sua gravitação exatamente como corpos autônomos, e agindo segundo leis mecânicas, produzindo resultantes etc. Nós teríamos descoberto que a Terra é uma “esfera” divisível em corpos, que ela exerce como unidade total de partes corporais uma gravitação como totalidade sobre todos os corpos se dissociando dela, corpos que são visíveis ou não no espaço terrestre. Que corpos estejam no espaço, cada vez mais longe do que é nosso visível ordinário e suscetíveis de ser percebidos unicamente por meio de telescópios e de telescópios sempre mais potentes – tudo isso, nós o sabemos. Nós poderíamos, em seguida, nos dizer: seria bem possível finalmente que corpos de grandeza qualquer se encontrem a distâncias ainda e para sempre inacessíveis a nossos sentidos. Sem os ver, sem ter diretamente conhecimento deles, mesmo se os corpos distantes sejam assimiláveis por hipótese aos corpos ordinários, poderíamos fazer induções e, a partir dos efeitos da gravitação etc., calcular a existência de tais “estrelas”. A Terra, finalmente, seria em todo o domínio físico um

corpo como os outros, e além disso, envolvido de estrelas. De fato, nós já temos estrelas à vista e as descobrimos cientificamente nas relações físicas calculáveis com a Terra, e descobrimos esta última fisicamente assimilada às estas estrelas, como um corpo entre os corpos. Nos não abordamos, então, a física.

Mas isto, pois, do qual tudo depende é: não esquecer o pré-dado e a constituição pertencente ao ego apodítico, a mim, a nós, como fonte de todo sentido de ser efetivo e possível, de todas as ampliações possíveis, que podem se desenvolver, em seguida, na historicidade em andamento de um mundo já constituído. Não podemos cometer o absurdo, sim, o absurdo, de pressupor, de antemão, e sem que pareça nisto com a concepção naturalista e dominante do mundo, para considerar em seguida, de maneira antropológica e psicologista, a formação da ciência e da interpretação do mundo na história dos homens, história das espécies, no interior do desenvolvimento dos indivíduos e dos povos, como um acontecimento terrestre evidentemente contingente que teria tão bem podido ocorrer em Marte ou Vênus. Isto vale para a Terra, e nós homens, eu com minha carne e eu em minha geração, meu povo etc. Esta historicidade total também pertence, portanto, de maneira inseparável, ao ego e não é, por princípio, repetível, mas tudo o que é, está referido a esta historicidade da constituição transcendental como núcleo pertinente e núcleo crescente – ou: tudo o que é recentemente descoberto como possibilidade do mundo está vinculado ao sentido de ser já pronto. Poderíamos então pensar que é preciso disto concluir o seguinte: a Terra pode tão pouco perder seu sentido de “arquínúcleo”, de arqué do mundo, como minha carne o seu sentido de ser inteiramente único, de carne originária da qual toda carne deriva uma parte de seu sentido de ser, e que nós, homens, segundo nosso sentido de ser, precedemos os animais etc. Por conseguinte, todas as assimilações (homogeneizações) que se co-constituem necessariamente, da carne e do corpo, ou da carne corporal, como corpo semelhante a outros, da humanidade como espécie animal entre outras, e, portanto, finalmente da Terra como corpo mundano entre os corpos mundanos, não podem nada mudar a esta dignidade constitutiva ou hierarquia de valor. Eu posso muito

bem me imaginar transportado sobre o corpo lunar. Por que eu não deveria me imaginar a Lua como uma espécie de Terra, como uma espécie de habitação animal? Sim, eu posso muito bem me imaginar como um pássaro que alça vôo da Terra em direção a um corpo distante ou como um piloto de avião decolando e pousando ali. Sim, eu posso mesmo me imaginar que há já, ali, animais e homens. Mas se, por acaso, eu pergunto: “De que modo chegaram ali em cima?”, então, eu interrogo, da mesma maneira, que sobre uma ilha nova, em que, descobrindo inscrições cuneiformes, eu pergunto: “De que modo os povos em questão chegaram ali?” Todos os animais, todos os seres vivos, todos os entes em geral não têm sentido de ser senão a partir de minha gênese constitutiva e esta última tem uma precedência “terrestre”. Sim, talvez, um fragmento de Terra (como uma banquisa) pode ser despreendido e isto tornou possível uma historicidade particular. Mas isto não significa que a Lua assim como Vênus sejam pensáveis como arquinúcleos em uma separação originária e isto não significa que o ser da Terra para mim e nossa humanidade terrestre não seja justamente senão um fato. Há apenas uma humanidade e apenas uma Terra – a ela pertencem todos os fragmentos que são ou foram sempre separados. Mas, se isto não é assim, podemos dizer com Galileu: *eppur si muove?* [*mas se move?*] E não, pelo contrário, que ela não se move? Seguramente, ela não está em repouso no espaço tendo a possibilidade de se mover, mas, como nós tentamos mostrar mais acima, ela é a arquê que torna primeiramente possível o sentido de todo movimento e de todo repouso como modo de um movimento. Seu repouso não é, portanto, um modo de movimento.

Mas agora consideraremos isto um pouco forte, simplesmente louco, contradizendo todo conhecimento científico da efetividade e da possibilidade real. É possível que um dia a morte térmica ponha fim a toda a vida na Terra, ou que corpos celestes caiam sobre a Terra etc. Mesmo se nós pudéssemos encontrar em nossa tentativa a mais inacreditável *hybris* filosófica, nós não recuaremos diante das consequências de nossa elucidação de necessidades de toda doação de sentido para o ente e para o mundo. Nem diante dos problemas da morte tais como em sua nova maneira a fenomenologia os concebe. Presente, eu sou enquanto presente estando a

morrer, os outros morrem para mim quando eu não encontro a conexão presente com eles. Mas, aqui, a unidade por re-lembrar atravessa minha vida – eu vivo ainda, embora no ser-outro, e continuo a viver a vida que está atrás de mim, e, portanto, o sentido de atrás-de-mim jaz na repetição e na possibilidade de repetir. Assim o nós vive na repetibilidade e continua mesmo a viver na forma de repetibilidade da história, no mesmo tempo em que o indivíduo “morre”, quer dizer, não pode mais ser “rememorado” pelos outros de maneira intropática, mas somente pela lembrança histórica na qual os sujeitos do lembrar podem se representar.

O que pertence à constituição, isto é e é unicamente a absoluta e última necessidade, e é, em primeiro lugar, a partir daí que todas as possibilidades imagináveis de um mundo constituído estão finalmente por determinar. Que sentido podem ter as massas se desmoronando no espaço, em um espaço prévio como absoluto, homogêneo e *a priori* se a vida constituinte é suprimida? Com efeito, uma tal supressão ela mesma não tem o simples sentido, se é que há disso, de uma supressão de e na subjetividade constituinte? O ego vive e precede sendo efetivo e possível, quer cada ente tenha um sentido real ou irreal. O tempo do mundo constituído guarda bem em si o tempo psicológico, mas não de tal maneira que se possa inverter a esfera psicológica na esfera transcendental e, antes de tudo, inverter ali todas as maneiras pelas quais se pressupõe harmoniosamente, de um ponto de vista abstrato qualquer e relativamente justificado, um mundo homogêneo e mais estreitamente uma natureza com a esfera psíquica que lhe é psicofisicamente vinculada – todas pressuposições com as quais operamos muito bem na prática (a *práxis* natural humana que forma e utiliza a ciência) – para enfim, graças a esta inversão, opor como válidas à fenomenologia os paradoxos que nascem.

Notas sobre o desenvolvimento de meus conceitos¹⁹⁶

Kurt Goldstein

Trad. Rodrigo Vieira Marques

No clássico ginásio alemão no qual fui educado, nosso interesse e aprendizagem eram essencialmente dirigidos para as humanidades, e era, assim, a minha leitura fora da escola. Não obstante, no ginásio, os jovens tendiam geralmente à escolha das ciências naturais como profissão. Quando tive que escolher entre as ciências naturais e a filosofia, antes de entrar na Universidade, eu não soube qual escolher. Ao decidir pela ciência natural, eu estava certo de que a usaria somente como uma base para me tornar um médico. Apenas a medicina pareceu ser adequada para a minha inclinação – cuidar dos seres humanos.

O vago conhecimento que eu tinha de medicina dizia respeito principalmente às pessoas com doenças mentais, que me pareciam particularmente precisar de ajuda. Naquela época, estas doenças eram consideradas a expressão de condições anormais do cérebro. Assim o estudo do sistema nervoso era tido como certo, e eu me senti atraído pelos professores que se ocupavam com os estudos neste campo: o anatomista. Professor Schaper, que estava interessado no desenvolvimento embrionário do sistema nervoso; o famoso psiquiatra, professor Karl Wernicke, que tentou compreender os sintomas psicológicos dos pacientes e combinar esta compreensão com os resultados sobre os seus cérebros; e o professor Ludwig Edinger, que postulou os fundamentos da anatomia comparativa do sistema nervoso e para o qual o estudo da anatomia era principalmente os meios de compreender o comportamento de diferentes animais e do homem. No meio de minha vida universitária, eu tinha começado o trabalho no laboratório e já tinha publicado dois artigos de anatomia, negligenciando um pouco as

¹⁹⁶ GOLDSTEIN, K. *Selected Papers/ Ausgewählte Schriften*. [Editores: Aron Gurwitsch, Else M. Goldstein Haudek, William E. Haudek]. The Hague/ Netherlands: Martinus Nijhoff, 1971. Pp. 1-12. Reproduzido de *Journal of Individual Psychology*, Vol. 15, 1959 (pp. 5014).

leituras exigidas, em particular, aquelas requeridas na cirurgia e na ginecologia.

O Sintoma em relação ao Organismo Inteiro

Preparado com um certo conhecimento em meu campo favorito, eu fui trabalhar com pacientes neurológicos, usando o maravilhoso método detalhado sobre o exame de Wernicke como meu modelo. Em 1907, eu obtinha uma posição na clínica psiquiátrica universitária em Königsberg. Ali fiquei extremamente desapontado porque o cuidado psiquiátrico, naquele tempo, era principalmente carcerário; e a abordagem clínica de Kraepelin, mediante a qual ele tentou trazer ordem àquele campo um pouco confuso, não me pareceu muita promissora para a terapia.

Enquanto me concentrava sobre a investigação de casos neurológicos orgânicos e psiquiátricos, dei-me conta de que o procedimento usual, conforme o método das ciências naturais, ao estudar, com cuidado, os sintomas proeminentes e ao tentar basear a terapia nestes resultados, revelou muitos fenômenos interessantes, porém eram bastante insatisfatórios para finalidades terapêuticas. Quando eu comecei a examinar igualmente as outras manifestações do comportamento patológico dos mesmos pacientes, que foram considerados geralmente simples concomitantes e foram, mais ou menos, negligenciados na interpretação, os resultados me pareceram mais promissores. Na verdade, eu não estava certo de que modo se deveria avançar a este respeito e por qual método se poderia avaliar esta crescente quantidade de material. Eu senti que éramos confrontados com um problema básico em nossa abordagem científica ao compreender o comportamento não só dos pacientes, mas também dos seres vivos em geral. Eu não tinha previsto ainda que a tentativa de atacar este problema fosse determinar permanentemente os meus esforços científicos¹⁹⁷.

¹⁹⁷ K. Goldstein, *The Organism; a Holistic Approach to Biology Derived from Pathological Data in Man*. New York: American Book Co., 1939.

O problema tornou-se particularmente urgente durante e após a Primeira Guerra Mundial, quando eu fui confrontado com a tarefa de cuidar de um grande número de jovens soldados com lesões cerebrais e defeitos em diferentes capacidades mentais, particularmente na linguagem. Após o tratamento cirúrgico, foram considerados geralmente objetos da caridade e do cuidado, porque pareceu que uma melhoria real nunca poderia ser esperada. Somente alguns neurologistas, eu mesmo estava entre eles, protestaram que, mediante um tratamento adequado, estes pacientes poderiam ser trazidos a uma condição na qual a vida novamente valeria a pena, vivendo apesar de alguns defeitos remanescentes. Com esta finalidade, alguns hospitais especiais foram instituídos, em oposição à opinião da maioria dos principais neurologistas do país^{198/199}.

Minha ideia era construir uma instituição que oferecesse a oportunidade de observar o comportamento diário dos pacientes e estudá-los em todos os aspectos. Por conseguinte, eu organizei em Frankfurt am Main, sob a administração do governo, um hospital que consistia em uma ala para o tratamento médico e ortopédico, um laboratório de fisiologia e de psicologia para o exame especial de pacientes e interpretação teórica dos fenômenos observados, uma escola para readaptação com base nos resultados desta pesquisa, e, finalmente, oficinas nas quais a aptidão do paciente para ocupações especiais seria testada e ele aprenderia um ofício de acordo com sua habilidade. Neste trabalho, eu tinha a assistência dos mais jovens neurologistas, professores e psicólogos. Ali a cooperação de meu falecido amigo, o psicólogo A. Gelb, provou ser, por mais de dez anos, de grande importância. Este hospital, um Instituto chamado mais tarde de *Research on the After-Effects of Brain Injuries* [Instituto de Pesquisa sobre os Pós-efeitos de Lesões Cerebrais], existiu até Hitler chegar ao poder. Para nossas

¹⁹⁸ K. Goldstein, *Die Behandlung, Fürsorge und Begutachtung des hirnerkrankten Soldaten*. Leipzig: Vogel, 1919.

¹⁹⁹ K. Goldstein, *Aftereffects of brain injuries in war; their evaluation and treatment*. New York: Grune & Stratton, 1942.

finalidades, era particularmente afortunado que pudéssemos manter e observar pacientes durante muito tempo, regularmente por anos²⁰⁰.

Este intensivo trabalho cooperativo rendeu muitos resultados de valor prático e teórico para a medicina e a psicologia, como evidenciado por uma série de publicações realizadas por meus colegas de trabalho e por mim mesmo, particularmente a *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle* [Análise psicológica de casos patológicos do cérebro]²⁰¹. A enorme experiência obtida transformou-se em base para o desenvolvimento de meus conceitos teóricos.

Comportamento abstrato versus comportamento concreto

Nós logo descobrimos que uma razão para a falha no tratamento se deu porque negligenciamos o fato de que sintomas de aparência similar poderiam ser de origens essencialmente diferentes, e que apenas ao conhecer estas origens se poderia evitar um tratamento inadequado e conseguir melhores resultados²⁰².

Descobrimos também que estávamos tratando com dois diferentes grupos de sintomas. No primeiro grupo, os sintomas se devem aos danos de uma capacidade mental especial, que nós poderíamos caracterizar com base nos defeitos do comportamento destes pacientes e que chamamos mais tarde de atitude abstrata; ao passo que, no segundo grupo, os sintomas representavam um dano de uma outra forma de comportamento humano, o comportamento concreto ao qual as atividades aprendidas pertencem de modo particular^{203/204}.

²⁰⁰ *Supra*, n. 2.

²⁰¹ K. Goldstein and A. Gelb, *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle*, Leipzig: Barth, 1920.

²⁰² K. Goldstein, "Das Wesen der amnestischen Aphasie", *Schweiz. Arch. Neurol. Psychiat.*, 1924, 15, 163-175.

²⁰³ K. Goldstein, "Das Symptom; seine Entstehung und Bedeutung für unsere Auffassung vom Bau und von der Funktion des Nervensystems", *Arch. Psychiat. Neurol.*, 1925, 76, 84-108.

²⁰⁴ K. Goldstein and M. Scheerer, "Abstract and concrete behavior; an experimental study with special tests", *Psychol. Monogr.*, 1941, 53, No. 2.

Como a observação revelou que a modificação característica do comportamento no primeiro grupo dizia respeito, mais ou menos, a todos os campos de atuação, era possível explicar, através de uma diferenciação de uma única e mesma função, muitos sintomas diferentes, que antes foram considerados o resultado do dano mais accidental de diferentes campos de atuação. Isto deu uma maior perspicácia ao nosso conceito do cérebro funcional em geral^{205/206}.

Dentre os sintomas que consistem em modificações do comportamento concreto, poderíamos distinguir²⁰⁷ aqueles que eram o efeito direto da lesão em um campo, e²⁰⁸ aqueles que se tornaram compreensíveis a partir da mudança do funcionamento do campo em questão, devido ao isolamento²⁰⁹ deles a partir da influência da capacidade abstrata. Quando vimos então que a modificação da função mediante o isolamento segue leis definitivas, nós ponderamos se o isolamento não teria podido desempenhar um papel decisivo no desenvolvimento de muitos fenômenos patológicos em geral. A verificação crescente desta ideia transformou-se na base para uma nova abordagem para estudar o funcionamento do cérebro, a assim chamada *abordagem holística*, que suporia que cada fenômeno – normal assim como patológico – é uma atividade do organismo inteiro, em uma organização particular do organismo²¹⁰.

Pela aplicação deste procedimento metódico, uma série bastante discutida de fenômenos veio a ser explicada mais facilmente. A respeito do problema da localização cerebral, a suposição usual de funções isoladas em regiões isoladas do córtex provou ser insustentável²¹¹. A chamada relação²¹² psicossomática encontrou uma nova interpretação que pôde resolver as

²⁰⁵ K. Goldstein, "Über induzierte Veränderungen des Tonus", *Klin. Wschr.*, 1925, 4, 294-299.

²⁰⁶ K. Goldstein, "Die Lokalisation in der Grosshirnrinde". In A. Bethe et al. (Eds.), *Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie*, Vol. 10, Berlin: Springer, 1927, 600-842.

²⁰⁷ *Supra*, n. 2.

²⁰⁸ *Supra*, n. 5.

²⁰⁹ *Supra*, n. 1, p. 133.

²¹⁰ *Supra*, n. 1.

²¹¹ *Supra*, n. 1, p. 249.

²¹² *Supra*, n. 1, p. 335.

dificuldades anteriores neste campo. As experiências com pacientes afásicos conduziram ao repúdio do conceito, naquele tempo predominante, que os tipos diferentes de afasia, relacionados às lesões em diferentes centros do cérebro, podem ser distintos²¹³. As várias formas de afasia poderiam ser explicadas de uma maneira unitária, a qual deu origem a um novo conceito de linguagem, com consequências para a teoria da linguagem em geral^{214/215}. De modo similar, as novas explicações foram sugeridas para os problemas dos reflexos²¹⁶, da ansiedade²¹⁷, do assim chamado inconsciente²¹⁸, e dos fenômenos do tônus^{219/220/221}.

Saúde, Doença e Terapia

O resultado mais geral de nossos estudos no campo da medicina era um conceito conciso da saúde, da doença e da terapia que originou da observação de pacientes com lesões cerebrais, mas obteve um significado geral depois que provou ser útil em aplicação a todas as doenças que não podem ser curadas totalmente.

O paciente com lesão cerebral apresenta não somente falhas de maior ou pouco grau, mas uma ocorrência frequente do que eu chamei de *condição catastrófica*, isto é,²²² sintomas de desordem do funcionamento do organismo inteiro, que mostra todas as características da *ansiedade grave*. Considerando a condição mental do paciente em sua totalidade, nós concluimos que esta ansiedade não pode ser uma reação à experiência da

²¹³ K. Goldstein, "Die zwei Formen der Störungsmöglichkeit der Sprache", Zbl. ges. Neurol. Psychiat., 1931, 61, 267-288.

²¹⁴ K. Goldstein, *Über Aphasie*, Zurich: Orel Füssli, 1927.

²¹⁵ K. Goldstein, *Language and language disturbances*. New York: Grune & Stratton, 1948.

²¹⁶ *Supra*, n. 1, p. 159.

²¹⁷ *Supra*, n. 1, p. 291.

²¹⁸ *Supra*, n. 1, 307.

²¹⁹ K. Goldstein and W. Riese, "Über induzierte Veränderungen des Tonus", *Klin. Wschr.*, 1923, 2, 1201-1206, 2339-2340; 1924, 3, 187-188.

²²⁰ *Supra*, n. 9.

²²¹ K. Goldstein, "Über induzierte Veränderungen des Tonus", *Schweiz. Arch. Neurol. Psychiat.*, 1926, 17, 203-288.

²²² *Supra*, n. 1, p. 35.

falha²²³. A condição catastrófica e a ansiedade podem ser compreendidas somente como uma reação da personalidade ao perigo a que é exposta pela impossibilidade de realizar suas capacidades essenciais, devido à falha. As observações levaram-nos a caracterizar a ansiedade em geral como *a experiência subjetiva de estar no perigo de perder a “existência”*²²⁴.

É este perigo à existência que as experiências individuais em todas as condições nós chamamos de doença^{225/226}. Em contraste com ela, a saúde parece ser a condição da ordem pela qual a realização da natureza do organismo, sua “existência”, é garantida. Mas a saúde está, nos casos em que a *restitutio ad integrum* não pode ocorrer, caracterizada por um outro fenômeno, que nós igualmente estudamos primeiramente nestes pacientes com lesão cerebral

Se o paciente conseguiu um estado de ordem, depois que nós organizamos um ambiente no qual não se faz a ele nenhuma exigência que não pudesse cumprir e que o conduziria à catástrofe, então, ele se sente saudável; e se poderia dizer que está em um estado de saúde. Mas a observação mostra que, mesmo assim, quando pode, em princípio, usar capacidades não danificadas, ele parece não usar aquelas que podem levá-lo – sob certas condições – apesar da proteção, à catástrofe. Em outras palavras, para a manutenção da ordem, assim como a existência em uma condição objetiva não totalmente restituída, *algumas restrições são necessárias para garantir a ordem, e assim a existência que corresponde à sua natureza.*²²⁷

O que nós observamos no paciente com lesão cerebral provou igualmente se ajustar a pacientes com doenças de diferentes tipos, contanto que a doença não possa completamente ser eliminada. Nestes casos, a ordem, ou a saúde, podem ser obtidas somente se algumas restrições são mantidas. Mas, mesmo assim, a saúde pode ser mantida somente se o

²²³ *Supra*, n. 1, p. 295.

²²⁴ K. Goldstein, “The structure of anxiety”. In J. H. Masserman & J. L. Moreno (Eds.), *Progress in psychotherapy*, Vol. 2. New York: Grune & Stratton, 1957, 61-70.

²²⁵ *Supra*, n.1, p. 247.

²²⁶ K. Goldstein, “The idea of disease and therapy”, *Rev. Relig.*, 1942, 13, 229-240.

²²⁷ *Supra*, n. 30.

paciente não encontra a catástrofe devido a estas restrições. Tal catástrofe é evitada no cérebro lesionado, quando nós organizamos seu ambiente de modo que começassem tanto quanto pudessem a apreciar da satisfação pessoal de que tanto precisam. Devido ao comprometimento de sua capacidade abstrata, não percebem, nestas condições, a contração de seu mundo e de suas personalidades pelas restrições. Quando indivíduos mentalmente normais com graves doenças corporais, neuróticos, e psicóticos se tornam cientes das restrições dos desempenhos que se sentem capazes de executar, são confrontados com um dilema. A solução deste dilema é necessária para se tornarem “saudáveis”, de outro modo, podem entrar em catástrofe, e sua saúde será prejudicada. Eles devem ter restrições, e, com elas, certo sofrimento e ansiedade. Somente então tais pacientes estarão em um estado ordenado no qual possam “existir”. Assim nós viemos de nossa “abordagem organísmica” – que leva em conta a natureza inteira do indivíduo (seu *Wesen*, sua existência) – a um conceito da doença e da saúde que deva considerar o fenômeno de aceitar algumas restrições como um pré-requisito da saúde²²⁸.

Nosso resultado refere-se à condição de saúde não somente nos pacientes sem a *restitutio ad integrum*, mas igualmente nos indivíduos normais, desde que a vida exija sempre algumas restrições. Cada desempenho, patológico ou normal, pode corretamente ser avaliado somente se levarmos a sua relação com a “existência” do indivíduo em consideração. A relação com a existência é um fator tão importante para a interpretação de cada desempenho de um indivíduo que é essencial a toda e qualquer tentativa de compreender em geral o comportamento humano.

Eu quero mencionar aqui brevemente algumas consequências deste ponto de vista para a *terapia*. Tornar-se saudável exige uma transformação da personalidade do indivíduo que o permita suportar restrições. Este é o pressuposto para adquirir uma adequação entre suas capacidades remanescentes e o mundo, isto é, um estado ordenado – e,

²²⁸ *Supra*, n. 30.

deste modo, a possibilidade de usar as capacidades não danificadas, a tal ponto que a vida continue a ter valor apesar da restrição. É nossa tarefa na terapia ajudar o paciente a compreender a necessidade das restrições para tornar-se saudável. Eu gostaria de salientar outra vez que isto se refere a todos os tipos da doença.

Nós seremos bem sucedidos na terapia somente quando tivermos sempre em mente o objetivo acima mencionado. Deste ponto de vista, nós temos que decidir, por exemplo, quais sintomas podem ser eliminados e quais devem permanecer intactos, e teremos que avaliar muitos procedimentos que foram recomendados nas diferentes escolas da psicoterapia.

Uma parte particular da terapia consiste em fazer o paciente compreender o problema tanto quanto possível em todos os seus detalhes. Ajudá-lo-á a ter restrições, particularmente caso se torne ciente que sua situação não é, em princípio, tão muito diferente daquela em que os seres humanos normais “existem”.

Em todos os aspectos mencionados, a organização adequada da relação entre o médico e o paciente será da maior importância. Seu desenvolvimento é, de acordo com nossa experiência, um pré-requisito para o sucesso, não somente nas assim chamadas doenças funcionais, mas em pacientes “orgânicos” também. Naturalmente, será organizado de um modo um pouco diferente nas várias condições. Nossa organização é baseada na abordagem organísmica e difere um pouco da transferência de outras escolas da psicoterapia, em particular, da psicanálise²²⁹.

Epistemologia e a Natureza do Homem

Ao salientar que a interpretação de qualquer sintoma e da organização da terapia deve ser baseada no conhecimento do organismo total, que nós sempre temos que considerar a personalidade individual no

²²⁹ K. Goldstein, “The concept of transference in treatment of organic and functional nervous diseases”, *Acta psychother.*, 1954, 2, 334-353.

seu funcionamento e a maneira pela qual sua existência é garantida, nós fomos confrontados com um sério problema²³⁰ epistemológico, que se referia certamente, do mesmo modo, a qualquer conhecimento biológico. Este problema tornava-se evidente na consideração mais aprofundada de nosso conceito de “aceitar algumas restrições como um pré-requisito da saúde”, em que tornar-se “saudável” exige uma escolha do indivíduo. A saúde adquire assim o caráter de um valor – o valor da existência²³¹ – no qual a existência não significa simplesmente a sobrevivência do indivíduo em sua organização psicofísica, mas a *preservação da natureza de seu ser*. O conhecimento desta “natureza” do indivíduo não pode ser obtido pelo método das ciências naturais apenas. Os dados obtidos com o método das ciências naturais, que até agora estiveram quase completamente no primeiro plano na teoria médica e biológica, não são considerados, de modo nenhum, inúteis. Apenas possuem um outro lugar na totalidade de nosso conhecimento a respeito da existência organísmica – um lugar no qual muitas interpretações erradas podem ser evitadas e a teoria torna-se assente em uma base mais realista. O conhecimento que nós necessitamos pode ser compreendido somente por um procedimento mental especial que eu tenho caracterizado como uma atividade criativa, baseada em dados empíricos, através da qual a “natureza” passa a estar, como uma Gestalt, cada vez mais ao alcance de nossa experiência²³². Este procedimento já não parecerá tão estranho quando se percebe que é essencialmente semelhante à atividade do próprio organismo, pelo qual, ao conseguir a adequação com seu ambiente, a existência do organismo é garantida²³³. A aplicação deste procedimento cognitivo está sujeita às dificuldades semelhantes àsquelas do procedimento do próprio organismo em encontrar a condição em que pode existir. Deste ponto de vista, resulta um conceito conciso da natureza humana que eu tentei

²³⁰ *Supra*, n. 1, p. 399.

²³¹ K. Goldstein, “Health as Value”. In A. H. Maslow (Ed.), *New Knowledge in Human Values*. New York: Harper, 1959, 178-188.

²³² *Supra*, n. 1., p. 402.

²³³ *Supra*, n. 1, p. 403.

desenvolver com base nas experiências conseguidas com os casos patológicos²³⁴.

Tornou-se compreensível que a nossa cognição nunca pode ser completa e definitiva. Todo o nosso conhecimento na biologia humana é baseado em alguma liberdade de escolha e, portanto, sempre corre algum risco. Conseqüentemente, toda e qualquer ação nesta base exige a responsabilidade e a coragem. Isto é verdadeiro igualmente para cada tipo de terapia, particularmente a psicoterapia. A terapia não é simplesmente um procedimento objetivo. O médico não deve somente estar ciente da natureza da personalidade total do paciente que está tratando, mas deve igualmente estar ciente de sua própria responsabilidade para o efeito de qualquer ação que empreende. A terapia é uma empresa conjunta do médico e do paciente, baseada em um tipo de comunhão entre eles²³⁵, em que o médico conduz porque aprendeu a lidar com problemas difíceis. A terapia será bem sucedida somente se o paciente participa nesta empresa adequadamente e está mais ou menos ciente de sua complexidade.

Relação com outras teorias

Eu gostaria de dizer algumas palavras a respeito da relação de meus conceitos com a opinião de outros na área. É desnecessário dizer que eu fui influenciado de vários lados. Na verdade, eu fui influenciado mais por visões contemporâneas em geral do que pelas explanações teóricas de homens ou de escolas específicas. Eu sempre pensei que não é possível simplesmente tomar posse dos fatos ou dos conceitos de um campo de conhecimento e transpô-los para outro. Isto é frequentemente até mesmo prejudicial ao progresso. Ainda que se deva nunca negligenciar os fatos descritos por outros, é preciso torná-los compreensíveis à luz de sua própria teoria.

²³⁴ K. Goldstein, *Human Nature in the light of Psychopathology*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1940.

²³⁵ *Supra*, n.33.

De acordo com o espírito dos tempos na medicina, eu fui atraído pela ideia de que a doença não deve ser considerada algo que se abate sobre o indivíduo a partir do exterior, mas que se deve tratar um pouco da personalidade doente, um conceito que ganhou larga consideração na Alemanha já no início do século²³⁶.

Eu fiquei impressionado pelas demonstrações de Wertheimer e dos psicólogos da Gestalt que mostraram que muitos desempenhos podem ser compreendidos somente sob o aspecto da Gestalt. Eu tentei aplicar este princípio ao estudo do comportamento de meus pacientes, porque eu senti que era semelhante à minha abordagem, a qual foi baseada na análise do comportamento normal e anormal. É desnecessário dizer que isto nos ajudou a compreender uma série de fenômenos. Mas depois eu me tornei cada vez mais ciente da diferença entre a teoria da Gestalt e o meu próprio conceito organísmico. Assim eu penso que não se justifica que, muitas vezes, eu seja considerado um “Gestaltista”²³⁷.

A maioria dos principais psiquiatras e dos neurologistas não concordaram com minhas ideias teóricas quando eu as apresentei pela primeira vez. Havia somente uns poucos que estavam pensando em moldes similares. O único com quem eu tive muito em comum, o falecido Hughlings Jackson, foi muito pouco conhecido na Alemanha ou na Inglaterra na época. Assim ele dificilmente poderia ter influenciado o desenvolvimento de minhas ideias, por mais que eu tenha aprendido mais tarde com seus escritos. No entanto, houve sempre algumas diferenças que não permaneceram sem importância entre as suas opiniões e a minha.

As ideias de Freud e de seus seguidores foram não só não reconhecidas na Alemanha daquela época, a não ser por círculos esotéricos pequenos, mas foram muito pouco conhecidas por um considerável tempo após a publicação de seus livros mais famosos, que – por mais incrível que possa ser – eu aprendi sobre sua teoria somente um pouco antes de 1920,

²³⁶ K. Goldstein, “Die ganzheitliche Betrachtung in der Medizin”. In T. Brugsch (Ed.), *Einheitsbestrebungen in der Medizin*. Dresden: Steinkopff, 1933, 144-158.

²³⁷ *Supra*, n. 1, p. 369.

eu fiquei impressionado, mas não atraído, particularmente por causa da aplicação exclusiva do método das ciências naturais na tentativa de compreender o comportamento e a interpretação mecanicista resultante dele. Eu reconheci a similaridade entre os mecanismos psicanalíticos e os meus mecanismos biológicos, mas após uma avaliação cuidadosa, eu percebi a diferença entre eles no que diz respeito a seu significado para o comportamento normal e patológico. Eu gostaria de salientar que eu fui incentivado, em minha interpretação dos “sintomas”, pela suposição de Freud de que não devem ser considerados fatos simples, mas eles se tornam compreensíveis somente com relação ao seu significado para o indivíduo²³⁸. Eu fui mais influenciado no que diz respeito ao meu interesse em muitos problemas que Freud tinha colocado em primeiro plano. Eu sempre admirei o gênio de Freud e tentei lhe fazer justiça, mas nunca escondi a minha oposição, fundamentada em uma análise cuidadosa de sua própria descrição dos fenômenos.

Em minha atitude geral, mais otimista, eu me senti mais perto de Adler. Eu encontrei uma série de semelhanças entre meus conceitos e os seus, os quais eu infelizmente conheci somente mais tarde. Mas eu vejo o problema das relações interpessoais de um modo um pouco diferente da maneira como ele faz. Eu percebo algumas semelhanças igualmente com as ideias de Fromm, de Karen Horney, e de Sullivan.

Eu devo dizer que a principal diferença entre estes escritores e eu mesmo é que, por mais que tenham posto a personalidade no primeiro plano, eles não deram suficiente importância ao fenômeno da existência. Uma explicação para isto deve ser que minha abordagem se originou na anatomia, na fisiologia e na observação clínica, não só dos neuróticos e dos psicóticos, mas particularmente de pacientes orgânicos. Em tais pacientes, muitos fenômenos, que são essenciais para a terapia, podem ser vistos mais claramente do que naqueles com doenças nervosas funcionais.

²³⁸ K. Goldstein, “Die Beziehungen der Psychoanalyse zur Biologie”. In *Sitzungshet. II, allg. Ärzl. Konge. Psychother.* Leipzig: Hierzel, 1927, 15-52.

Por último, eu gostaria de mencionar a influência das ideias filosóficas, especialmente aquelas de Kant, Ernst Cassirer, e Edmund Husserl. Minha introdução do conceito de “existência” na interpretação do comportamento humano – tal como ela se desenvolveu a partir das observações – em última análise, remonta à teoria transcendental do conhecimento de Kant.

Como meu conceito parece ter semelhança com aquele com base na “psiquiatria existencial”, eu gostaria de sublinhar que não se desenvolveu com relação a este último, e que há diferenças essenciais entre os dois. Eu concordo com o conceito existencialista, na medida em que também eu nego que os fenômenos biológicos, particularmente a existência humana, possam ser compreendidos pela aplicação do método das ciências naturais. Mas eu difiro no significado do termo existência. Significa para mim um conceito epistemológico baseado em observações fenomenológicas, que nos permitem descrever o comportamento normal e patológico e dar uma orientação clara para a terapia. É uma espécie de antropologia filosófica. A análise existencial e a psiquiatria, por sua vez, pretendem principalmente uma interpretação ontológica do “homem como um ser” em situações normais e patológicas.

Desta diferença, resulta uma atitude diferente para com a psicanálise. Tomando a inaplicabilidade do método das ciências naturais com seriedade, eu não vejo nenhuma possibilidade de chegar a um acordo com a psicanálise que é baseada neste método. Sem negar que alguns resultados da psicanálise possam vir a ser úteis para o novo conceito – é claro, apenas se lhes for dada uma nova interpretação do ponto de vista²³⁹ existencial – eu não posso aceitar a opinião de que ambas as disciplinas possam ser coordenadas e harmonizadas. Eu penso que tal tentativa não faz senão complicar as questões e torná-las confusas.

²³⁹ *Supra*, No. 42.

Textos de candidatura ao *Collège de France*²⁴⁰

Maurice Merleau-Ponty
Tradução de Rodrigo V. Marques

Títulos e trabalhos – Projeto de Ensino²⁴¹

Curriculum vitæ

- Nascido em 14 de março de 1908, em *Rochefort-sur-mer* (*Charente maritime*).
- Aluno da *École Normale Supérieure* (1926-30).
- *Agrégé*²⁴² de filosofia (1930).
- Serviço militar legal (1930-31).
- Professor no liceu de Beauvais (1931-33).
- Bolsista do Centro Nacional da Pesquisa Científica (1933-34).
- Professor no liceu de Chartres (1934-35).
- *Agrégé répétiteur*²⁴³ de filosofia na *École Normale Supérieure* (1935-39).
- Mobilizado para o 5º Regimento de Infantaria, depois no *État-Major* da 59ª *Division légère* de infantaria (outubro de 1939 – setembro de 1940).
- Professor no liceu Carnot (1940-44).
- Professor do Primeiro Superior no liceu Condorcet (1944-45).
- *Docteur ès lettres*²⁴⁴ (julho de 1945).
- Mestre de Conferências, depois professor na Faculdade de Letras de Lyon (1945-48).
- Licença (*Congé d'inactivité*) (missão na Universidade do México) (1948-1949).
- Mestre de Conferências, depois professor sem cadeira na Faculdade de Letras de Paris (1949-51).
- Encarregado de conferências na *École Normale Supérieure* (1946-49).
- Membro do júri do concurso de entrada na *École Normale Supérieure* (1947-50).

Publicações

- *A Estrutura do Comportamento* (1941).
- *Fenomenologia da Percepção* (1945).
- *Humanismo e Terror* (1947).
- *Sentido e não-sentido*, (coletânea de estudos e ensaios, 1948).²⁴⁵

²⁴⁰ Os dois textos de Merleau-Ponty cujas traduções apresentamos aqui sob o título de “Textos de candidatura ao *Collège de France*”, encontram-se também em: Merleau-Ponty, *Parcours deux*, Paris: Verdier, 1951, porém editados separadamente. (Nota do Tradutor, doravante N.T.).

²⁴¹ Títulos e trabalhos. Projeto de Ensino. *Centro de Documentação Universitária, 1951, 18 páginas datilografadas*. 1951, XX. Texto de 1951. Titres et Travaux. Projet d’enseignement. In: *Parcours Deux: 1951-1961*. Paris: Verdier, 2000. Conforme nota do editor francês: [Nós publicamos o conjunto do dossiê concernente à candidatura de Maurice Merleau-Ponty ao *Collège de France* (a eleição ocorreu em fevereiro de 1952): “Títulos e trabalhos – Projeto de ensino”, texto impresso pelo Centro de documentação universitária em 1951 (ensino torna-se ensino no título).] (Nota do Editor francês, doravante N. E.).

²⁴² *Agrégé*: Professor auxiliar (N. T.).

²⁴³ *Agrégé répétiteur*. Professor auxiliar concursado (N. T.).

²⁴⁴ Doutor em Letras (N. T.).

²⁴⁵ [*La Structure du Comportement*, PUF, novembro de 1942; 2ª.ed. 1949 e seguintes, precedido de “Une philosophie de l’ambigüité” por Alphonse de Waelhens; col. “Quadriège”, 123, 1990.

Phénoménologie de la perception, Gallimard, 1945; col. “Tel”, 4, 1976.

- Artigos não reunidos em volume:
 - “O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas” (comunicação à Sociedade Francesa de Filosofia, em março de 1947).
 - “Leitura de Montaigne” (1947).
 - “Nota sobre Maquiavel” (1949).
 - “Sobre a fenomenologia da linguagem” (comunicação no Primeiro Colóquio internacional de fenomenologia, Bruxelas, 1951).
 - “O filósofo e a sociologia” (1951).
 - “O homem e a adversidade” (conferência nos Encontros Internacionais de Genève, 1951).²⁴⁶

Trabalhos e projeto de ensino

I. Primeiros trabalhos

Nossos primeiros trabalhos publicados se dedicam a um problema que é constante na tradição filosófica, mas que é posto de uma maneira mais aguda desde o desenvolvimento das ciências do homem, a ponto de conduzir a uma crise de nosso saber simultânea à de nossa filosofia. Trata-se da discordância entre a visão que o homem pode ter de si mesmo, pela reflexão ou pela consciência, e a que obtém religando suas condutas a condições exteriores das quais dependem manifestamente.

O homem se apresenta, sob o primeiro aspecto, como absolutamente livre. Ele não pode reconhecer, por verdade, senão aquilo de que tenha consciência. É ele quem dá, por conseguinte, um sentido a todos os fatos que se lhe apresentam. Ele constitui, em uma autonomia absoluta, todo ser e todo valor, e nada pode vir de fora no sujeito pensante. Esta perspectiva do homem sobre si mesmo, ou este contato consigo, aparece em grande parte dos filósofos como absolutamente irrecusáveis e válidas contra

Humanisme et Terreur, Gallimard, 1947; col. “Idées”, 432, 1980.

Sens et Non-sens, Nagel, 1948; nova edição, Gallimard, 1995, col. “Bibliothèque de Philosophie”. (N. E.).

²⁴⁶ [Todos os artigos foram publicados, desde então, em volume:

Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques (comunicação à Sociedade Francesa de Filosofia, sessão de 23 de novembro de 1946, publicado no *Boletim da Sociedade Francesa de Filosofia*, tomo XLI, 4, outubro-dezembro de 1947, p. 119-135 e 135-153) precedido de “Projeto de trabalho sobre a natureza da Percepção”, 1933, e de “A Natureza da Percepção”, 1934, edições Cynara-Verdier, 1989; 2ª. ed. 1996. Os outros em *Signes*, Gallimard, 1960; retomado no *Éloge de la philosophie et autres essais*, col. “Folio essais”, 118, 1994, com exceção de “O homem e a adversidade”. (N. E.).

todo argumento que se possa lhe opor. *Sunt quædam quæ quilibet debeat potius quam rationibus persuaderi* (Descartes).²⁴⁷

E, todavia, desenvolveu-se todo um saber histórico e psicológico do homem, que o considera do ponto de vista do espectador estrangeiro, e esclarece sua dependência em relação ao meio físico, orgânico, social e histórico, a ponto de fazê-lo aparecer como um objeto condicionado.

Parece impossível renunciar a alguma das duas perspectivas. Se recusássemos o testemunho da consciência, arrancaríamos o sujeito de toda certeza, até mesmo daquelas que se poderia buscar no conhecimento exterior do homem. Mesmo para construir um saber positivo, é preciso que eu me assegure de ter acesso aos meus próprios pensamentos, e de poder apreciar a validade intrínseca deles. Se eu sou apenas um produto do meio e da história, eu assisto ao desenrolar de meus acontecimentos, sem ser capaz de discernir o seu sentido nem de distinguir em mim o verdadeiro do falso. Todo saber supõe a primeira verdade do *cogito*. E, todavia, é manifesto que, pelas vias curtas da reflexão, obtemos de nós mesmos, na maioria das vezes, só um conhecimento truncado. Nosso conhecimento de nós mesmos deve muito mais ao conhecimento exterior do passado histórico, à etnografia, à patologia mental, por exemplo, do que à elucidação direta de nossa própria vida.

É preciso, portanto, compreender como o homem é simultaneamente sujeito e objeto, primeira pessoa e terceira pessoa, absoluto de iniciativa e dependente, ou antes, é preciso revisar categorias que, se as mantivéssemos, fariamos renascer o conflito perpétuo do saber positivo e da filosofia, e deixaríamos face a face um saber empírico, rico, mas cego, e uma consciência filosófica que vê bem o próprio do homem, mas que não sabe que é nascida, e diante da qual os acontecimentos exteriores que a concernem mais diretamente permanecem desprovidos de sentido.

Esta revisão supõe uma dupla abordagem de nossa condição. É preciso, por um lado, seguir o desenvolvimento espontâneo do saber

²⁴⁷ “Existem certas coisas das quais cada um deveria experimentar por si mesmo, mais do que ser persuadido por razões”. (N. T.).

positivo, perguntando-nos se ele reduz verdadeiramente o homem à condição de objeto, e, por outro lado, reexaminar a atitude reflexiva e filosófica, procurando se ela nos autoriza verdadeiramente a nos definir como sujeito incondicionado e intemporal. Talvez estas pesquisas convergentes acabem por colocar, em evidência, um meio comum da filosofia e do saber positivo, e por nos revelar, aquém do sujeito e do objeto puro, como que uma terceira dimensão onde nossa atividade e nossa passividade, nossa autonomia e nossa dependência deixariam de ser contraditórias.

Nós tentamos, a princípio, um esforço deste gênero no que concerne às relações entre o sujeito e as condições orgânicas de sua vida, tocando, em outros termos, o problema tradicional das relações entre alma e corpo. A percepção, uma vez que está na junção das duas ordens, devia tornar-se nosso tema, e é sobre ela que versam nossos dois primeiros trabalhos publicados, um, *A Estrutura do Comportamento*, considerando do exterior o homem que percebe, e buscando liberar o sentido válido das pesquisas experimentais que o abordam do ponto de vista do espectador estrangeiro, outro, *Fenomenologia da Percepção*, situando-se no interior do sujeito, para mostrar, primeiramente, como o saber adquirido nos convida a conceber suas relações com seu corpo e seu mundo, e, enfim, por esboçar uma teoria da consciência e da reflexão que torne possíveis estas relações.

1. *A Estrutura do Comportamento*

A insuficiência das alternativas clássicas do objeto e do sujeito, do mecanicismo e do vitalismo, pareceu-nos evidente ao considerar a história das noções de reflexo e de comportamento.

Concordou-se, durante muito tempo, em reconhecer no homem um primeiro nível de atividade maquinal, automática ou reflexa, definida pela correspondência de um *estímulo*, de um trajeto nervoso preestabelecido e de uma resposta constante característica deste *estímulo* e deste arco reflexo. Esta concepção mecanicista da atividade nervosa elementar era, algumas vezes, estendida aos comportamentos superiores, tratados então como simples complicações da conduta reflexa, por exemplo, no

behaviorismo americano. Em outros autores, às condutas elementares, eram sobrepostas instâncias superiores, e muitos psicólogos admitiam que, na percepção, por exemplo, a atividade do juízo vinha cobrir os dados sensíveis que dependem da organização nervosa. Mas, se foi ou não colocado acima de uma outra instância, o mecanicismo era admitido sem dificuldade em sua base.

Ora, o desenvolvimento das pesquisas mostra que esta convicção é fundada muito mais sobre prejulgamentos filosóficos do que sobre as indicações dos fatos. A resposta reflexa, definida como o fizemos mais acima, aparece como um fato excepcional. Ela corresponde antes a dissociações patológicas ou, outras vezes, a condutas altamente diferenciadas, do que à lei do funcionamento nervoso elementar. O que é primordial no organismo são respostas que se dirigem a uma situação ao menos rudimentar, a uma constelação de *estímulos*, e que variam com as formas desta constelação, tanto quanto a sua natureza ou ao seu sentido, quanto aos instrumentos anatômicos que utilizam. Tudo se passa como se entre os *estímulos* e as reações se interpusesse um fenômeno transversal de estruturação que pode ser mais ou menos rico, e confere, às respostas, um sentido mais ou menos complexo, mas que não está jamais inteiramente ausente, e que atesta que, mesmo neste nível, o organismo não funciona como uma máquina.

Quanto ao comportamento aprendido, ele não se explica de uma maneira suficiente pela simples associação ao reflexo propriamente dito de *estímulos* novos e cada vez menos naturais, como queria a célebre concepção de Pavlov. Para que uma conduta se instale no organismo, é preciso primeiramente que seja ou torne-se sensível a uma certa configuração do objeto visado, que guie a resposta motriz e, em regra, o desenvolvimento melódico. Os autores mesmos que se obrigam a mais estrita objetividade são levados, para darem conta da aquisição dos hábitos, a introduzir considerações de nível, de estruturação, de *insight*, que fazem a diferença entre um espasmo e uma ação adaptada, um sucesso fortuito e uma boa solução, e que anunciam uma relação interna entre o sentido da situação e o da resposta.

A evolução da fisiologia do sistema nervoso central, a da teoria das localizações cerebrais em particular, oferece indicações convergentes. As localizações hoje reconhecidas não significam mais que, em uma parte do cérebro, localizam-se as funções consideradas. Admite-se, de um modo geral, que o menor fenômeno visual supõe processos nervosos em todo o córtex. Elas significam apenas que a função encontra, no território considerado, um instrumento ou como que um ponto de apoio indispensável. O centro não é mais um depósito onde se encontrariam conservados os aparelhos preestabelecidos de tal percepção cromática ou de tal movimento de articulação. É uma região especializada na preparação destas respostas, mas que não as provoca senão com a ajuda da atividade total do sistema nervoso e improvisando-as ativamente nos modos de funcionamento que, de um caso a outro, são qualitativamente diferentes. Resulta disto que o espaço nervoso não é feito de partes exteriores nem definível por determinações simplesmente numéricas, que o cérebro funcional não é uma massa de matéria que existe em si ao modo das coisas, e que não se deixa descrever sem se servir do universo da qualidade, do valor e da significação.

Mas se nos limitarmos a esta conclusão, arriscaríamos nos enganar sobre o sentido das pesquisas contemporâneas. Poder-se-ia acreditar que, descobrindo no coração do reflexo como que uma visão da situação à qual responde, no coração do sistema nervoso central uma regulação das partes pelo todo e um processo de distribuição ordenada, a fisiologia moderna restaura as concepções vitalistas ou idealistas que são a antítese tradicional do mecanicismo, e faz-nos voltar da matéria à vida ou ao espírito. Ora, ao contrário, o que parece notável, nas pesquisas destes cinquenta últimos anos, é que não se opõem menos à antítese vitalista ou idealista do que à tese mecanicista, que nos conduz precisamente a reexaminar a antinomia, que fazem de si mesmas um apelo à iniciativa filosófica para fazer pensável um fenômeno que não é mais matéria, mas que não é consciência ou espírito. O corpo funcional tem uma significação ambígua, ele não é *partes extra partes*, temos visto, mas não é mais ideia. Se o sentido das localizações cerebrais mudou, a sua existência não é posta em

dúvida por nenhum autor sério. Isto significa que, se o funcionamento do organismo não é compreensível senão por considerações de qualidade ou de valor, ele se estende, entretanto, no espaço, sujeita-se a condições locais, instala-se no corpo e permanece sensível a toda perturbação somática. Caso se possa dizer que nossa atividade reflexa, instintiva ou habitual tem um interior, visto que leva em conta a relação entre os *estímulos* e a significação deles em uma situação de conjunto, ainda é porque se adapta apenas a fracas variações desta situação, porque não possui então o seu sentido, como a inteligência pode fazê-lo, e porque, enfim, o sujeito do reflexo, do instinto ou do hábito não é um espírito. Ele oferece o paradoxo de uma apreensão que permanece simples afinidade e não vai até o conhecimento. O organismo não é cego, mas a atividade prospectiva pela qual é atravessado se apóia sobre todo o edifício das organizações locais e parciais. Ela as transfigura, mas precisa delas. A intencionalidade que se encontra no organismo não é a agilidade pura do espírito. Trata-se menos de uma atividade de significação ideal que destes fenômenos de estrutura, configuração ou forma (*Gestalt*) dos quais os psicólogos falaram, e nos quais a referência das partes ao todo permanece implícita, e vivida mais do que pensada.

É sabido, por conseguinte, que a análise do corpo humano não pode se fechar sobre si mesma, como se o corpo fosse uma coisa. Ela nos põe em presença de uma relação com o meio cujo quadro geral é como um *a priori* do organismo considerado, mas esta relação com o meio não é imputável a um espírito, evoca antes uma consciência do tipo perceptivo, que tem sua lógica, mas ainda engajada nas configurações concretas das quais o sujeito não conquistou a significação ideal. O comportamento revela bem uma diversidade de estruturas qualitativamente distintas, onde se pronuncia sempre mais, à medida que se eleva nas séries animais, a preponderância das condições endógenas e, por assim dizer, a iniciativa do organismo, porém, para nos limitarmos ao ponto de vista do espectador estrangeiro, ainda não vimos *alguém* aparecer. Isto só será possível no momento em que a conduta da linguagem obrigar o espectador estrangeiro a estabelecer, com o espetáculo (o ouvinte com o que fala), relações de

verdadeira reciprocidade, e a se identificar verdadeiramente com o que percebe.

Se não pode fazer mais, esta primeira análise nos reconduz, ao menos, de uma concepção objetivista do corpo a uma estrutura do comportamento que o destaca já da ordem das coisas, o reintegra como totalidade a compreender-se na percepção do espectador. Ela nos autorizava, destarte, a empreender uma análise da percepção em nós, única capaz de esclarecer inteiramente a natureza do sujeito que percebe e de operar a junção procurada entre o ponto de vista objetivo e o ponto de vista reflexivo. É o que tentamos fazer em nossa obra principal:

2. Fenomenologia da percepção

No começo, o filósofo que reflete sobre a percepção se retira do corpo que habita, e até mesmo das coisas às quais o corpo se direciona no exercício da vida, ele se faz sujeito contemplativo. Correlativamente, as coisas percebidas se afastam de nós, tornam-se indiferentes para nós, e doravante são apenas definíveis por um certo número de características, e pelas leis da sucessão e da coexistência que podemos descobrir entre elas. O corpo próprio, por sua vez, não é mais que um destes objetos, elevado mais tardiamente à dignidade do saber científico, mas, como eles, destinado a uma explicação por relações de função à variável. Em face de uma consciência filosófica em primeira pessoa, do sujeito cognoscente ou transcendental, que é apenas sujeito, desdobra-se um universo de objetos em terceira pessoa que são apenas objetos.

Esta atitude e esta filosofia, necessárias primeiramente para dar ao conhecimento do mundo e à reflexão do espírito a postura e a audácia deles, não são finalmente compatíveis com um conhecimento mais maduro e uma reflexão mais radical. À medida que nosso conhecimento do homem se desenvolve, parece-nos entrever uma relação completamente diferente entre o homem que percebe e seu corpo, e assistir a uma redescoberta do mundo percebido, que finalmente exigiria um novo exame da nossa noção de sujeito e de espírito.

Torna-se, por exemplo, muito mais difícil, nas pesquisas psiquiátricas, delimitar uma contribuição psíquica e uma contribuição somática na doença. A alucinação e, em particular, a famosa ilusão dos amputados, que uma fisiologia cartesiana relacionaria a qualquer excitação das regiões nervosas de onde depende nossa percepção, é hoje ligada a uma imagem total ou a um esquema global do corpo no seu ambiente, que teria por função ajustar o corpo aos objetos, aquém de toda percepção expressa do corpo ou dos objetos. É somente por intermédio desta função precognitiva que as lesões do corpo repercutem na consciência que temos dele ou em nossa percepção das coisas exteriores.

De um modo geral, meu corpo como esquema corporal torna-se meu ponto de vista sobre o mundo. Este não é mais um mecanismo, nem muito menos um grupo de “sensações cinestésicas”, é um centro de perspectiva. Mais: é como minha tomada sobre o mundo; sustenta, a este título, toda minha vida pessoal, como inversamente é sensível às suas variações; ele pode, portanto, apresentar sintomas cujas motivações são psicológicas, como reciprocamente seus insucessos repercutem em todo o equilíbrio pessoal.

Uma função como a motricidade, durante muito tempo, decomposta em “representações de movimentos” por um lado, e, por outro lado, em fenômenos nervosos, aparece hoje como indissolivelmente perceptiva e nervosa. Todo movimento do corpo próprio situa-se no fundo de um certo “projeto motor”, e quando este projeto varia, quando, por exemplo, passamos do movimento de tomada (*Greifen*) ao movimento de designação (*Zeigen*), as leis do desenvolvimento motor são diferentes, mesmo se os músculos interessados são os mesmos. Projeto motor e movimento não são dois fenômenos ligados, mas como um único fenômeno com duas faces, e meus movimentos são para mim bem menos deslocamentos objetivos aos quais assistiria do que modalidades diversas de relação global com o mundo do qual meu corpo é o veículo.

Uma função como a sexualidade, que parece estar e está estreitamente ligada a um certo aparelho orgânico, desprende-se, todavia, pouco a pouco na criança, de uma relação mais vaga com o outro e com o

mundo, que todas as circunstâncias psicológicas da infância contribuem para definir, e inversamente dá, à nossa história pessoal, como um tema que deverá decifrar, um certo modo de relação carnal com as coisas e com os outros. Como por uma espécie de osmose, o corpo e o sujeito se difundem um no outro. Meu corpo torna-se meu na medida em que eu me encarne nele.

Ora, esta redescoberta do corpo implica uma redescoberta do mundo percebido. O mundo ao qual estou ligado por relações pré-lógicas do esquema postural da motricidade e mesmo da sexualidade não pode ser uma soma de objetos dispostos diante de um sujeito contemplativo. Uma teoria cartesiana da percepção, que faz dela uma “inspeção do espírito”, para a qual dados sensíveis esparsos são constituídos em objetos, representa-nos antes certas *démarches* científicas ulteriores, reunindo os elementos de um mundo dissociado pela análise, do que o ato originário que primeiramente nos põe em presença de um mundo. Na realidade, a unidade dos diferentes domínios sensoriais, a unidade das diversas propriedades de uma mesma coisa, não são o resultado de uma síntese prévia. Ela é de direito. Nossos sentidos, que funcionam no contexto de uma atividade única, a do corpo explorador, retiram do exterior qualidades das quais sabemos, de imediato, que são tantas perspectivas sobre uma coisa única. Mesmo se nosso conhecimento da coisa permanece, no começo, global e confuso, cada sensação aparece a si mesma como manifestação de uma maneira de ser única que define a coisa. Nós lemos a substância do vidro em sua transparência, em sua rigidez, no som que produz. A unidade da coisa, a do mundo é, portanto, menos uma unidade de ordem lógica do que uma unidade de ordem fisionômica, fundada sobre nossa familiaridade com os horizontes de um mundo que não tivemos de construir peça por peça. A percepção mesma do espaço, terreno privilegiado das teorias clássicas da percepção, porque parece implicar bem, como dizia Malebranche, um juízo natural e como que uma geometria espontânea, não poderia estabelecer entre as partes do percebido uma rede de relações que nos fazem ver este objeto próximo e pequeno, aquele outro grande e afastado, se primeiramente não tivesse realizado o que Wertheimer chama nossa “ancoragem” em um

mundo visível, se não tivesse estabelecido “níveis” em relação aos quais, em seguida, o próximo e o longínquo, o grande e o pequeno, o vertical e o oblíquo possam ter um sentido. A concepção clássica da percepção como a de uma operação de juízo nos aparece não exatamente como falsa, mas antes como uma descrição sobre a superfície do mundo percebido, sobre a qual é preciso reencontrar funções precognitivas de organização e de estruturação. A distinção famosa da forma e da matéria no mundo percebido parece segunda e ulterior. No percebido, a matéria já é prenha de uma forma. A forma não é senão a maneira pela qual o sensível se dispõe sob nossos olhos e se oferece às nossas visadas.

Caso se admita esta dupla análise do corpo que percebe e do mundo percebido, ela não poderia deixar intacta nossa concepção do sujeito ou do espírito. Precisamos nos perguntar qual deve ser a natureza do sujeito para que os fenômenos assim descritos sejam possíveis. Uma vez que cada percepção parcial se dá como retirada da unidade primordial da coisa e do mundo, é preciso que o sujeito esteja presente à totalidade do mundo, mas apreendida de um certo ponto de vista, através de uma certa perspectiva e sobre um de seus “perfis”. É preciso, em outros termos, que nossa situação corporal seja, ao mesmo tempo, o que dá à nossa visão sua finitude e o que nos inicia à verdade e ao mundo. Descartes dizia que, quando eu sinto o vermelho, estou bem seguro de senti-lo, mas que eu posso anular mediante a dúvida a existência do próprio vermelho. Todavia, esta dissociação não é possível. Se eu entendo por vermelho aquilo mesmo que se oferece à minha percepção, a evidência do sentir é também a evidência do que é sentido. Eu não posso sentir o vermelho sem sentir que ele está ali. O próprio do sujeito (e o que o enraíza na certeza e na verdade) é justamente de não se assegurar jamais de sua existência própria sem nela implicar a de seu objeto intencional, exatamente tal como lhe aparece neste instante. O próprio do sujeito não é, a princípio, de ser uma “coisa que pensa” simplesmente, mas de se descobrir já pensando alguma coisa, engajado por seu corpo no mundo com o qual está em simpatia, em razão de um vínculo mais velho que sua história pessoal, enfim de estar no mundo como por sua tarefa e por sua vocação. A reflexão filosófica, que põe em suspenso nossas certezas

espontâneas, justamente se quer ser radical, não poderia ela mesma tomar-se, nem esquecer-se desta primeira iniciação ao ser que a precede e que ela tem de explicitar. Ela consiste em desnudar, em constatar, como fato primordial, o que Husserl chamava *Urdoxa*, para a qual, antes de toda reflexão, há para nós um mundo do ser e uma verdade. O sujeito não é, deste modo, uma cera na qual as coisas viriam imprimir a marca delas, mas tampouco é uma consciência fechada sobre seus próprios acontecimentos, nem um pensamento fechado sobre suas próprias ideias. É o que, através de uma certa perspectiva sobre o mundo, apercebe os caminhos que conduzem a outras perspectivas, mas ocupa sempre e unicamente uma.

II. Trabalhos em curso

Este retorno ao mundo percebido como ao nosso primeiro contato com o ser, por mais indispensável que seja – caso não se queira perder de vista a percepção ao assimilá-la a modalidades de conhecimento ulterior –, coloca, por sua vez, problemas aos quais o nosso trabalho está, todavia, consagrado há seis anos.

Se o que dizemos é verdade, a luz natural não é a presença absoluta a si mesmo de um espírito que, por definição, seria saber de si. O sujeito que percebe não tem jamais a experiência de suas próprias percepções senão manuseando seu corpo, o qual não é para ele transparente, e cuja operação lhe deixa escapar, em uma larga medida, o resultado único, a coisa, o mundo, ao lhe aparecer em plena claridade. O *cogito* é, pois, ao mesmo tempo, indubitável e opaco. É do mundo, da coisa que nos vem, primeiramente, a luz que reflete em nossa percepção do mundo. É na experiência que faço de um corpo explorador, consagrado às coisas e ao mundo, de um sensível que me investe até no mais individual de mim mesmo e me atrai imediatamente da qualidade ao espaço, do espaço à coisa e da coisa ao horizonte das coisas, quer dizer, a um mundo já aí, que estabelece minha relação com o ser. Eu estou antes situado nele do que detenho o seu princípio gerador ou a sua lei de desenvolvimento. Deste ser que transpareceria através de uma percepção sempre parcial, é preciso que

eu compreenda melhor como me é indicado, e porque eu não me contento como os animais, a julgar pelo seu comportamento, com a frequência de um *meio*, porque tenho a ideia do *mundo* ou do *ser*, precisamos ter exatidão do que em nós realiza este movimento espontâneo da consciência. O homem que percebe não se limita a exercer os modos naturais que seu corpo lhe dá para ter acesso às coisas, ele é também, e toda a sua percepção é modificada, o que busca apropriar-se da natureza das coisas, recuperar as verdades que a percepção, em virtude de sua ambiguidade característica, oculta-lhe enquanto as desvela para ele.

É por uma abstração metódica que fingimos, ao começar, encontrarmos-nos em um mundo mudo da percepção. De fato, o sujeito que percebe verdadeiramente não se imobiliza no espetáculo. Ele retoma as relações às quais a percepção o iniciou, esforça-se em fixá-las, em totalizá-las, em torná-las para ele disponíveis, ele pensa, fala, acrescenta aos gestos naturais, por supor que algum deles seja verdadeiramente pura natureza, uma gesticulação e instituições linguísticas; à natureza, uma cultura. É então que lhe parece, de uma maneira mais decisiva que pelo funcionamento do aparelho perceptivo, sair de sua inerência individual. Quando pensa claramente e distintamente, ele acredita tocar significações que não lhe valem somente, que se imporiam, com a mesma evidência, não somente a todo ser feito como ele, mas ainda a todo ser seja ele qual for. Ele tem a experiência da verdade. Como isto é possível? Nós que, como dizia Montaigne, escapamos de nós mesmos na experiência do sentir, como podemos nos reconquistar nesta dispersão? De resto, uma vez que seremos retirados do percebido e teremos apreendido nossa singularidade, como poderemos descobrir outros pensamentos ordenados, assim como o nosso, em uma única verdade? Nós que estamos inseridos por nosso nascimento em um fluxo de pensamento ao qual ninguém mais nunca terá o mesmo acesso imediato, como podemos, todavia, estabelecer, com o outro, relações de reciprocidade que o supõem nosso igual? Todas estas dificuldades são, de fato, sobrepostas, visto que percebemos o outro, mas que esta percepção aqui não é mais simplesmente natural, e precisamos examinar as suas

infraestruturas, desfazer e refazer o tecido de operações criadoras do qual nossa percepção do outro é o resultado.

Para dizer a verdade, estas questões apareciam já em nosso trabalho de 1945,²⁴⁸ e se pudéssemos falar dele apenas brevemente, deveríamos indicar desde então como o estudo da percepção natural nos colocava em posse de um método aplicável a estes problemas, pois ela nos habituava a um procedimento de reflexão que nos é recomendado pela situação mesma daquele que reflete. Toda reflexão sendo um retorno sobre os dados prévios, tentativa de reconstituição, esforço para retomar e despertar o que já está instituído, o mais alto ponto da reflexão não pode nos dar a ilusão de engendrar o que reencontramos, ele consiste antes em compreender, em explicitar, em retomar, em seu sentido exato e originário, as teses da consciência irrefletida do que em discuti-las em nome de outros princípios. (Não se vê onde poderíamos buscá-las). Do mesmo modo que a reflexão sobre a experiência perceptiva fez com que apercebêssemos a tese fundamental de nossa vida pré-reflexiva, que é a de que temos um mundo, e levados a descrever esta aparição do mundo sem nada lhe acrescentar daquilo que pertence ao pensamento discursivo ou lógico, sem nada suprimir daquilo que nela anuncia já um sujeito consagrado à verdade, do mesmo modo, precisamos abordar, em seguida, o estudo do pensamento e da cultura, sem ceder à tentação de alguma redução, sem buscar explicá-los pela parte superior ou inferior.

É-nos proibido – ao estudar o pensamento, a linguagem e a comunicação com o outro –, sobrevoar os fatos que o saber positivo reuniu, e buscar neles apenas um ponto de apoio para passar a construções especulativas. Não se trata para nós de sobrepor, ao fluxo da experiência perceptiva, um Pensamento Universal, suposto dado em cada um de nós. Isto seria nomear as dificuldades ao invés de resolvê-las. Precisamos pesquisar como este fluxo se deposita no sujeito falante em direção a significações interindividuais, examinando os materiais concretos desta

²⁴⁸ Primeira parte, cap. 6, e Terceira parte, cap. 1 [Nota do autor].

operação, os instrumentos linguísticos que ela se constrói. Nós precisamos ver *como nossa encarnação mesma, pelo uso linguístico que fazemos de nosso corpo, é o que nos permite, de uma certa maneira, não permanecer confinados nos limites de nosso ponto de vista assim como é definido pelo corpo “natural”*.

Mas a nossa pesquisa, ao mesmo tempo, permanece filosófica. Nosso tratamento dos fatos permanece distinto do tratamento indutivo e científico. Não se trata para nós de considerar a palavra ou o pensamento como a simples soma de fatos da língua ou de fatos do pensamento, tais como são produzidos aqui ou ali, nesta ou naquela data. Em cada um deles, tentamos apreender o que retoma e sublima o precedente, antecipa o seguinte, a emergência de uma estrutura, de um campo de experiência, que fazem deles, mais do que um acontecimento, uma instituição. Aqui o fato – tal estruturação do tempo no verbo, tal reorganização do sistema da declinação – não é a expressão de uma lei anterior a ele mesmo e, para conhecê-lo em todo o seu sentido, não basta, como queriam as concepções clássicas da indução, buscar ali a encarnação de uma relação invariável de sucessão ou de coexistência. Ele vira do avesso os dados mesmos do problema linguístico, realiza um estado de equilíbrio do qual ele mesmo colocou certas condições, e é apenas por uma ilusão retrospectiva que poderíamos encontrá-lo já pré-formado no passado que o reinterpreta. São estes fatos que trazem uma nova estrutura que chamamos *fenômenos*. A partir deles, não se pode tratar de um simples inventário. Eles apenas aparecem a um pensamento que se arrisca a decifrá-los, a compreendê-los, e, na sequência, elevá-los acima da condição de acontecimentos efêmeros ou de acidentes. Este deciframento das estruturas, que permite unicamente encontrar alguma racionalidade na história de uma língua e na história em geral, sem fazer da história um novo deus, e reconhecer um interior nos fatos humanos sem abandoná-los ao arbítrio de construções *a priori*, é para nós característica de uma filosofia concreta. Acrescentemos que o seu uso está bem longe de estar reservado unicamente aos filósofos, sobretudo na ciência de hoje, mais afastada do que nunca de se limitar à indução empírica, mais inclinada do que nunca a fazer com que suas revisões versem não somente sobre alguns detalhes do saber, mas até mesmo sobre suas

categorias mais gerais. É frequentemente nos trabalhos dos cientistas que encontramos mais filosofia latente do que gostaríamos de explicitar.

Essa concepção do método filosófico não está sem analogia com o que Bergson indicou algumas vezes, quando, por exemplo, falou²⁴⁹ de uma filosofia moldada sobre a figura mesma de nosso mundo, e que deveria ser outra em um mundo feito de outro modo, ou quando pedia, aos filósofos, para seguir as “linhas dos fatos” e para buscar a intuição no entrecruzamento destas linhas, ou, enfim, quando falava de uma filosofia quase experimental, a se realizar em colaboração, e não pelo esforço de uma única pessoa. Nós duvidamos somente que o próprio Bergson tenha aplicado sempre o método que tinha definido, e que, por exemplo, sua intuição da vida seja tão precisa, tão articulada, tão diferenciada que seria necessária para fazer justiça aos fenômenos muito diferentes a partir dos quais a obteve. A única intuição de uma vida ora dilatada, ora contraída apaga talvez os cortes, as transformações que o método fizera para marcar, iguala talvez todas as diferenças qualitativas na monotonia da mudança pura. É antes em Husserl que encontraríamos verdadeiramente reconciliadas a inspiração concreta e a filosofia, em sua noção de “fenômeno” que encontraríamos a junção de um saber efetivo e da reflexão, em seu método de leitura das significações, o de uma filosofia aberta, que não é a serva do saber indutivo, mas que não se desinteressa dos fatos.

III. Projeto de ensino

Nos nossos trabalhos em preparação e no ensino que daríamos, conseqüentemente, proporíamos-nos a fazer com que aparecessem, através dos fatos da cultura, as transformações de estrutura, as iniciativas de princípio que recobrem, e que dependem do exame filosófico, e isto sem nos dar, de antemão, uma racionalidade absoluta, pois, se nós o fizéssemos, o problema estaria resolvido antes de ser posto e a comunicação seria muito fácil, sem isolar e justapor as consciências em nome de qualquer definição

²⁴⁹ *La Pensée et le Mouvant* [Nota do autor] [PUF, 1938; Col. “Quadrige”, 78, 1993.]

do sujeito como contato cego consigo, visto que, a comunicação sendo ilusória, o problema então ainda estaria ignorado. Precisaria tomar o ponto de partida em nossa situação efetiva de homens que falam uns com os outros, aspiram a verdades e as vêem transparecer, e que, todavia, elaboram-nas em contato do que há de mais individual neles e não as encontrando jamais em uma evidência absoluta. Como o gesto nos leva em direção ao objeto percebido sem que tenhamos de calcular a distância, é na obscuridade da linguagem que, de repente, oferece-se a nós um pensamento verdadeiro. Precisamos, portanto, ver aparecer o pensamento na linguagem, e talvez até mesmo a linguagem nos modos de expressão pré-linguísticas que ela transforma, mas que ela continua.

1. A expressão e a verdade

Já as condutas e os gestos do outro são compreendidos segundo uma lógica tácita que é preciso aprender a conhecer, o que seria apenas para ver, no que tem de original, a lógica expressa da linguagem. Há muita confusão em certas tentativas da grafologia e da fisionomia moderna. A escrita e a estrutura do corpo não bastam para assegurar uma percepção precisa do outro, pela simples razão de que o ato de escrever responde a uma atitude muito especial, na qual o homem inteiro está bem longe de se exprimir, de que as proporções inatas do corpo não podem nos dizer nada sobre a história individual de um sujeito. Se persistirmos em buscar, em testemunhos tão incompletos e abstratos, a essência de uma personalidade, isto só pode ser por uma espécie de preguiça que nos faz negligenciar as manifestações complexas do discurso e da conduta em benefício de algumas notações numéricas simples, e faz com que prefiramos o segredo de um “destino” à fórmula de uma “conduta”. Pode-se mostrar que mesmo as expressões emocionais da dor e da alegria são evidentemente ambíguas desde o momento em que se apresenta uma parte do rosto somente, ou o

rosto sem o corpo, ou o corpo sem a situação.²⁵⁰ Não é preciso, então, supor uma percepção do outro que nos daria dele inteiramente uma imagem total e exata, mas não é menos verdade que há uma leitura das expressões em função da situação, que mesmo a voz, a silhueta, o modo de andar têm um valor expressivo, a confirmar pelo exame das condutas do sujeito diante das situações características, e que este deciframento da expressão pode ser de uma segurança espantosa. Como não repousa sobre um conhecimento rigoroso, sobre um sistema de correspondência precisa entre signos e significações, é preciso admitir realmente que as expressões do outro nos *falam*, que elas dão lugar, de nossa parte, a uma retomada tão pouco calculada quanto os gestos de nosso corpo em face dos objetos. É o que faz com que sejamos capazes de adivinhar em outrem emoções das quais nós mesmos não temos a experiência, que, sob certos aspectos, o conhecimento do outro está, de antemão, no conhecimento de si, e que os tipos de emoções inscritos em nossa cultura orientam nossa experiência efetiva, como o mostra, por exemplo, o que há de prematuro nos conflitos da vida infantil. Nosso corpo, em nossa experiência do outro, funciona como um aparelho de compreender, e, por esta espécie de afinidade que tem com algumas condutas que ainda não praticou, é algumas vezes capaz de inferências, de identificações, de conclusões, cegas, mas seguras.

O estudo desta lógica perceptiva (da qual definimos o princípio a propósito da percepção das coisas naturais) receberia um aumento de precisão de uma análise da expressão pictural. O próprio pintor, para olhar o objeto e para pintá-lo, toma conselho de suas mãos, de seus olhos, de seu corpo, muito mais do que de seu juízo. O espectador do quadro, por sua vez, percebe surdamente, entre as cores e as formas, o espaço pictural, os objetos ou os personagens tais como se apresentam no quadro; um sistema exato de equivalências que faz o sentido de cada pintura.²⁵¹ Um grande

²⁵⁰ Já esboçamos um estudo das relações entre a parte e o todo no interior de um conjunto expressivo (“Le Cinéma et la nouvelle psychologie”, in *Sens et Non-sens.*) [Nagel, 1948, p. 85-106; Gallimard, 1995, p. 61-75].

²⁵¹ Procuramos colocar em evidência, em Cézanne, essa significação aderente aos signos (“Le doute de Cézanne”, *op. cit.*, p. 15-44; nova edição, p. 13-33.)

pintor traz, na expressão do mundo, uma variante que não aparece primeiramente, a ele mesmo e ao espectador, senão por oposição às outras pinturas, mas que se manifesta, entretanto, em cada elemento e no conjunto, de modo que se trata, como foi dito, de uma “deformação coerente”, de uma distorção sistemática governada pela nova relação com o mundo. Ele próprio precisa, pouco a pouco, aprender o sentido desta modulação justamente ao fazer sua obra. Mas, mesmo tácito e inexprimível, a princípio, por outros meios que os da pintura, o novo modo de organização tem realmente valor de princípio. Pode-se ver nisto como que uma categoria nova da pintura, uma vez que tem algumas vezes, por efeito, provocar uma reclassificação de obras do passado, ou, em todo caso, de desenhar entre elas novas relações de parentesco e uma nova história. Aqui ainda apreendemos na obra um *lógos* anterior à linguagem, que nos ajudará talvez a melhor compreender o *lógos* proferido.

Esta passagem da expressão pré-linguística à linguagem, não a entendemos como uma redução da segunda à primeira. A comparação, frequentemente feita hoje, entre a expressão pictural e a linguagem (incontestável, aliás, quando se trata do uso literário e poético da linguagem) deixa inteira a questão da originalidade da linguagem em suas formas exatas, ela pode justamente nos permitir pôr em evidência o que as distingue absolutamente, e não supõe, portanto, nem um pouco, o problema resolvido. O pintor executa uma operação expressiva que está sempre por recomeçar, visto que nenhum pintor resume os outros, e não acaba, por assim dizer, a pintura. Quando falo e quando penso, parece-me, ao contrário, que possuo verdadeiramente o que digo, que o tenho na mão. A significação não é mais fugidia, dispersada nos signos, inseparável deles. Parece-me que a vejo face a face. Por ela, retomo e totalizo todo um desenvolvimento de conhecimento. Daí vem que cada pintor deve recriar, por assim dizer, uma língua pictural, ao passo que o próprio do pensador é de usar de uma língua já instituída, para lhe fazer dizer o que ela não disse jamais. Daí tanto o nosso espanto diante da língua, que nos oferece esta maravilha de um instrumento a qualquer fim capaz, por destinação, de dizer tudo o que há por dizer. Disto, enfim, os mitos próprios à linguagem, e, por exemplo, o sonho de uma língua

verdadeiramente fundada “na natureza das coisas”, e cujos termos e relações elementares permitiram, por simples combinação, compor toda a verdade.

Estas características próprias à linguagem não a impedem, todavia, de conhecer os mesmos acasos e a mesma cegueira que a pintura. Quando Ferdinand Saussure mostra que não há em uma língua significações, que há apenas “diferenças de significação”, lembra-nos de que as palavras e as formas de uma língua não são tanto signos unívocos aos quais se poderia fazer corresponder ideias claras e distintas, são instrumentos linguísticos, que mais discriminam do que designam positivamente, que são claros apenas no interior absoluto da língua, e no contexto de um certo discurso, e que, portanto, mais deslizam sobre a significação do que a aprisionam, comparáveis nisto à expressão pictural da qual dizíamos que, antes de mais nada, mais discrimina uma pintura de uma outra, do que nos dá positivamente o seu sentido. Uma vez instituída, é bem verdade que a linguagem nos dá o sentimento de uma posse absoluta de seu sentido, mas no momento em que se institui na criança que aprende a falar, no escritor que faz sua obra, vê-se bem que é apenas uma maneira mais flexível e mais ágil de circunscrever a significação, que ele não a detém, que lhe pede que a escute como ao que emprega uma verdadeira superação de suas ideias adquiridas, e que tanto em um como no outro, não se limita a designar pensamentos já pensados. Haverá logo motivos para escutar as particularidades do instrumento linguístico, que o tornam capaz finalmente de exprimir verdades, e tornam possível o que denominamos sua transparência. Mas a verdade é feita de significações *abertas*, e devemos recusar a alternativa dos lógicos modernos, que encontram apenas, fora do domínio das significações exatas, fechadas, umas receitas para operações cegas.

De outro modo que o da pintura, com signos mais capazes que os seus de vir a se tornar instituição, de constituir um depósito de verdade progressivo e de recuperar a existência bruta do mundo (e mesmo sua própria existência histórica), a linguagem realiza de uma maneira mais peremptória um trabalho análogo de retomada, que não nos dá, em nenhum lugar, *as coisas mesmas*, tais como seriam antes da expressão ou fora dela.

2. *A história e a intersubjetividade*

Seria necessário começar o estudo das relações inter-humanas na cultura pelo da linguagem, porque a linguagem, sendo, ao mesmo tempo, o que há de mais interior e permanecendo em contato estreito com as condições exteriores e históricas, dá-nos melhor do que nenhum outro fenômeno uma chance de compreender a articulação do individual sobre o social, e as relações de permuta entre a natureza e a cultura.

As questões debatidas entre os que fazem o indivíduo sujeito da história, e os que o fazem objeto da história, ou entre os que vêm na história uma razão que se manifesta, e os que vêm nela apenas uma sequência de acasos, seriam suscetíveis de uma solução positiva se, ao invés de colocá-las a propósito da história econômica ou da história política, nós as colocássemos a propósito da história da linguagem na qual o sujeito falante e a comunidade linguística, os acasos e a ordem sistemática do idioma estão inseparavelmente em obra. A instituição linguística poderia servir de modelo para compreender as outras instituições, as condições de equilíbrio e de transformação delas, e o estudo da linguagem, como se propôs de diversos modos, vir a ser o fio condutor para o exame de outros modos de permuta e de reciprocidade; a linguística, o fio condutor da sociedade.

Mas isto se deve ao fato de que a própria linguagem articulada não é senão o mais alto ponto de concentração de uma linguagem mais secreta que os homens falam uns com os outros pelo símbolo que cria a sua coexistência econômica, política, religiosa e moral. Desta linguagem generalizada, a linguagem dos escritos, e a das conversas, está bem longe de fornecer um relato suficiente, e estamos apenas no fim de um inventário psicológico e sociológico de nossa vida coletiva, que fixa e faz com que passe à existência oficial e reconhecida o que, todavia, constitui a substância de nossa história. Ora, enquanto as relações práticas e efetivas dos homens não forem submetidas a este inquérito que começa, e enquanto nos permanecerem opacas, fica difícil apreciar o sentido último, o conteúdo de verdade do que dizem, lêem ou escrevem, e que é sempre, ao mesmo tempo,

uma antecipação do que pensariam se estivessem livres de parcialidades, de prejulgamentos ou de neuroses de seu tempo, mas também a simples contrapartida imaginária de seus problemas e de suas dificuldades.

Uma teoria da verdade seria, então, superficial se não levasse em consideração, além do sujeito falante e da comunidade linguística, o sujeito que vive, deseja, avalia, cria e trabalha em uma comunidade histórica, e as relações de verdade que pode e poderá estabelecer com ela. É preciso, por conseguinte, pesquisar até na história global, da qual as histórias econômica, política, linguística e social são apenas aspectos abstratos, o motor de desenvolvimento, o fenômeno central que faz a diferença da pré-história animal e da história humana, e onde se preparam, se não as condições próximas, que são da ordem linguística e técnica, pelo menos as condições longínquas de uma verdade.

É surpreendente constatar que a ideia de uma história integral, ao mesmo tempo, história de relações do homem com a natureza e das relações do homem com o homem, desde que foi formulada por Hegel e por Marx, particularmente em seus escritos de juventude, foi muito largamente aceita por outros historiadores, sem que se buscasse, nem por isso, precisar o seu sentido filosófico, reexaminar, por exemplo, o famoso dilema do idealismo hegeliano e do materialismo marxista. Constata-se, em muitos autores, que há uma permuta entre as categorias da história das técnicas e as da história das ideias, que, por exemplo, permitiu falar de utensílios e de equipamento intelectual de um tempo como reciprocamente da filosofia implicada no uso de tal instrumento. Mas seria necessário explicitar a concepção das relações do espírito e do corpo na história que é suposta por esta linguagem. Há, pois, espaço para retomar esta intuição concreta da história integral e defendê-la contra as deformações que tendem sempre a atraí-la em direção a uma filosofia do objeto e uma concepção da história em si, ou, ao contrário, a reconduzi-la em direção a uma filosofia do sujeito que faz da história um não-senso, ao passo que, com toda evidência, todas estas pesquisas tendem a nos revelar, tão longe do puro objeto quanto do puro sujeito, um interior da história humana, e uma encarnação das consciências. As concepções do culturalismo americano, que colocam em

evidência as correlações das significações econômicas, políticas, morais, jurídicas e ideológicas no interior de uma cultura considerada como um todo, poderiam ajudar a recolocar o problema da história integral.

O esforço deveria, em particular, versar sobre as relações dos modos de vida e dos modos de pensamento. Uma relação simples de paralelismo (ao qual Marx mesmo jamais pensou, visto que recusou acrescentar, ponto por ponto, a curva das ideologias à da história social) está certamente fora de questão. A sucessão das doutrinas ou dos pensamentos não é o reflexo simples da sucessão das sociedades. As doutrinas estabelecem entre elas, através do tempo, relações longitudinais, relações intrínsecas que fazem com que Platão permaneça, sob certos aspectos, nosso contemporâneo e ainda dono da verdade, ao passo que a sociedade onde vivia não se continua na nossa, e é precisamente esta relação interior de um tempo ao outro na ordem dos pensamentos, que nos permite encontrar um sentido no devir e de falar de verdade. Na história como na percepção, há uma semente de verdade. Ela não está fechada em nenhuma proposição invariável, ela faz, todavia, com que mesmo as proposições do passado guardem ainda um sentido no interior de um saber mais maduro, e com que nossa experiência seja um devir em direção à verdade.

Mas, ao mesmo tempo, é verdade dizer que o pensamento, mesmo quando se eleva acima do momento, encontra o universal apenas quando não o procura. É aprofundando sua própria situação que o escritor encontra acentos que farão com que leia cem anos mais tarde, e as obras que datam mais são frequentemente as que o autor quis demasiadamente tornar eternas. A comunicação entre os sujeitos sucessivos, como entre os sujeitos contemporâneos, não é o encontro de pensamentos desencarnados em um céu de ideias invariáveis; é, ao contrário, a profunda afinidade de situações que se compreendem umas às outras em suas diferenças. Se há uma única tentativa onde se encadeiam todos os tempos, todos os modos de pensamento e todos os modos de vida, não é que a história seja como um deus que regeria tudo por cima de nossas cabeças, é porque há apenas uma humanidade.

3. *Os problemas últimos da racionalidade*

Estas pesquisas através das diferentes ordens do fenômeno da verdade reencontram os problemas clássicos da metafísica, mas de certo modo generalizados, reconduzidos à sua essência, que é a meditação, de fato, da racionalidade. Os sistemas são diferentes tentativas da imaginação filosófica para se dar ídolos, representações manejáveis do fenômeno da verdade. Sendo dado um mundo estranho, onde o sujeito e o objeto, a despeito das definições, passam um no outro, como o mostra a união da alma e do corpo, e onde, em particular, o sujeito indeclinável – eu sou – acaba por reconhecer, atrás de certos objetos de seu ambiente, outros espíritos, em relação aos quais ele próprio é um paradoxo assim como eles o são a seus olhos, os sistemas propõem, cedo ou tarde, reabsorver o que há de espantoso nesta metamorfose, e o procedimento comum deles pode ser apenas apagar um dos pólos do conjunto, para fazer com que cesse a tensão que o atravessa. Harmonia preestabelecida, passagem à totalidade absoluta, materialismo, idealismo, lançam igualmente sobre os paradoxos da encarnação e da comunicação, o véu de uma explicitação, mas ao mesmo tempo em que aplanam as suas dificuldades, ocultam-nos a sua atualidade, a eficácia sempre nova, funcionamento continuado em nós mesmos. Se a filosofia é vida e consciência, é preciso que o espanto seja não somente uma introdução ao conhecimento, mas o signo de seu mais alto ponto. A percepção nos mostra uma coisa irrecusável, embora, em princípio, o seu inventário seja infinito. Uma filosofia faz valer a racionalidade em todo o seu valor apenas se a faz aparecer no meio do irracional, por uma espécie de milagre, no sentido em que se fala de “milagre grego”.

Carta à Martial Guérout²⁵²

O texto publicado abaixo é aquele de uma exposição que me entregou o seu autor no momento em que eu estabelecia, para sua candidatura ao Collège de France, o relatório destinado a apresentar seus títulos diante da Assembleia dos professores. Merleau-Ponty reúne aqui, com um só traço contínuo, seu passado e seu dever de filósofo, e esboça as perspectivas de suas pesquisas futuras desde A Origem da Verdade até o Homem transcendental.

Lendo estas linhas, de um tão alto interesse, o pesar se aviva de uma morte que brutalmente interrompeu o impulso de um pensamento profundo, em plena posse de si mesmo, e a ponto de se realizar em uma série de obras originais que teriam marcado época na filosofia francesa contemporânea.

Martial Guérout

Não deixamos de viver no mundo da percepção, mas o superamos pelo pensamento crítico, a ponto de esquecer a contribuição que traz à nossa ideia de verdade. Há, pois, diante do pensamento crítico, apenas *enunciados*, que ele discute, aceita ou rejeita; ele rompeu com a evidência ingênua das *coisas*; e quando afirma, é porque não encontra mais o modo de negar. Por mais necessária que seja essa atividade de controle, que dá precisão aos critérios e exige da nossa experiência seus títulos de validade, ela não dá conta do nosso contato com o mundo percebido, que está simplesmente diante de nós, aquém do verdadeiro verificado e do falso; ela não define nem mesmo as *démarches* positivas do pensamento, nem suas aquisições mais válidas. Nossos dois primeiros trabalhos buscavam restituir o mundo da percepção. Estes que nós preparamos gostariam de mostrar como a comunicação com outro e o pensamento retomam e ultrapassam a percepção que nos iniciou à verdade.

²⁵² [Um inédito de Maurice Merleau-Ponty]. Nota introdutória de Martial Guérout, Revista de Metafísica e de Moral, n.º 4, outubro de 1962, p. 401-409. Capítulo XXI do *Parcours Deux – Um inédito de Maurice Merleau-Ponty*. Conforme nota do editor francês: [Texto inédito em 1962, que Maurice Merleau-Ponty entregou a Martial Guérout, encarregado do relatório de apresentação do candidato e publicado por seus cuidados na *Revista de Metafísica e Moral*.].

O espírito que percebe é um espírito encarnado, é o enraizamento do espírito em seu corpo e em seu mundo que buscamos restabelecer primeiramente, tanto contra as doutrinas que tratam a percepção como o simples resultado da ação das coisas exteriores sobre nosso corpo, quanto contra as que insistem sobre a autonomia da tomada de consciência. Estas filosofias têm em comum o fato de que se esquecem, em benefício da pura exterioridade ou da pura interioridade, da inserção corporal do espírito, a relação ambígua que mantemos com o nosso corpo, e, correlativamente, com as coisas percebidas. Quando se tenta, como nós fizemos em *A Estrutura do Comportamento*²⁵³, desenhar as relações do organismo que percebe e de seu meio inspirando-se na psicologia e na fisiologia modernas, fica claro, de uma só vez, que não são as de um aparelho automático com o agente exterior que vem desencadear, neste organismo, mecanismos preestabelecidos, e que não se dá conta melhor dos fatos sobrepondo ao corpo, concebido como uma coisa, uma consciência pura e contemplativa. Nas condições de vida, exceto no laboratório, o organismo está menos sensível a certos agentes físicos e químicos isolados do que à “constelação” que eles formam, à situação de conjunto que eles definem. Os comportamentos revelam uma espécie de atividade prospectiva do organismo, como se ele se orientasse sobre o sentido de certas situações elementares, como se mantivesse com elas relações de familiaridade, como se houvesse um “*a priori* do organismo”, condutas privilegiadas, leis de equilíbrio interno que o predispõem a certas relações com o meio. No nível onde nos situamos, não poderia, entretanto, tratar-se de uma verdadeira tomada de consciência nem de uma atividade intencional; e, aliás, o poder prospectivo do organismo se exerce entre limites definidos e depende de condições locais precisas. O funcionamento do sistema nervoso central nos coloca diante de paradoxos do mesmo gênero. A teoria das localizações cerebrais, sob suas formas modernas, modificou profundamente a relação da

²⁵³ [Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement*, PUF, 1942 ; 2^a. ed. 1949 e seguintes, precedido de “Une philosophie de l’ambigüité” por Alphonse de Waelhens ; col. “Quadrige”, 123, 190.]. (N.E.).

função com o substrato. Ela não atribui mais, por exemplo, a cada conduta perceptiva, um mecanismo preestabelecido. Os “centros coordenadores” dos quais ela fala não são mais armazéns de “traços cerebrais” e o funcionamento deles é qualitativamente diferente de um caso a outro, segundo a nuance cromática a evocar, a estrutura perceptiva a realizar, se bem que ele reflete, enfim, toda a sutileza e toda a variedade das relações percebidas. Tudo se passa, pois, no organismo que percebe, como se nós tivéssemos de fazer, segundo a palavra de Descartes, uma mistura da alma com corpo. As condutas superiores atribuem um sentido novo à vida do organismo, mas o espírito, entretanto, não dispunha aqui senão de uma liberdade controlada; antes: ele precisa de atividades mais simples para estabilizar, por meio delas, instituições duráveis e nelas realizar-se verdadeiramente. A conduta perceptiva emerge destas relações para uma situação e para um meio que não são o feito de um puro sujeito cognoscente.

Em nosso trabalho sobre a *Fenomenologia da percepção*²⁵⁴, não assistimos mais ao advento de condutas perceptivas, instalamo-nos nelas para ali perseguir a análise desta singular relação entre o sujeito, o seu corpo e o seu mundo. Para a psicologia e a psicopatologia de hoje, o corpo próprio não é mais somente *um dos objetos do mundo*, sob o olhar de um espírito separado, desloca-se para o lado do sujeito, é *nosso ponto de vista sobre o mundo*, o lugar onde o espírito se investe em uma certa situação física e histórica. Como Descartes ainda disse profundamente, alma não está só em seu corpo como o piloto em seu navio, ela está unida inteiramente ao corpo, – ele é inteiramente animado, e as funções corporais contribuem todas, por sua parte, à percepção dos objetos dos quais a filosofia durante muito tempo fez um puro saber. É através da situação de nosso corpo que apreendemos o espaço exterior. Um “esquema corporal”, ou “postural” nos dá, a cada instante, uma noção global prática e implícita das relações de nosso corpo e das coisas, e como seu aumento sobre elas. Um feixe de movimentos possíveis ou de “projetos motores” irradia de nós sobre o

²⁵⁴ [Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, 1945; col. “Tel”, 4, 1976.]. (N.E.).

ambiente. Nosso corpo não está no espaço como as coisas: ele o habita ou o assedia, adapta-se a ele como a mão a um instrumento, e é por este motivo que, quando queremos nos locomover, não precisamos movê-lo como se move um objeto. Nós o transportamos sem instrumentos, como por uma espécie de magia, porque ele é nosso e porque, por ele, temos diretamente acesso ao espaço. Ele é para nós muito mais do que um instrumento ou um meio: é nossa expressão no mundo, a figura visível de nossas intenções. Mesmo nossos movimentos afetivos mais secretos, mais profundamente ligados à infra-estrutura, contribuem para formar nossa percepção das coisas.

Ora, se a percepção é assim o ato comum de todas as nossas funções motrizes e afetivas, não menos que das sensoriais, precisamos redescobrir a figura do mundo percebido, por um trabalho comparável ao do arqueólogo, pois ela está enterrada sob os sedimentos de conhecimentos ulteriores. Veríamos então que a qualidade sensível não é este dado opaco e indivisível, oferecido como espetáculo a uma consciência distante da qual falavam as concepções clássicas, e que as cores, por exemplo, das quais cada uma se cerca de uma atmosfera afetiva, que os psicólogos puderam estudar e definir, são, na verdade, diversas modalidades de nossa coexistência com um mundo. Veremos que as figuras espaciais ou as distâncias não são tanto relações entre diversos pontos do espaço objetivo, quanto relações entre eles e um centro de perspectiva que é nosso corpo – em suma, que elas são diversas maneiras, para os *estímulos* exteriores, de pôr à prova, de solicitar e de fazer variar nossa apreensão do mundo, nossa ancoragem no horizontal e no vertical do lugar, em um aqui e um agora. Veríamos ainda que as coisas percebidas não são, como os objetos geométricos, seres acabados dos quais nossa inteligência possui *a priori* a lei de construção, mas conjuntos abertos e inesgotáveis que reconheceríamos com um certo estilo de desenvolvimento, embora não pudéssemos, por princípio, explorá-los inteiramente e que eles não nos dão nunca deles mesmos senão perfis ou vistas perspectivadas. Veríamos, enfim, que o mundo percebido, por sua vez, não é um puro objeto de pensamento sem fissura e sem lacuna, mas como que o estilo universal ao qual participam

todos os seres perceptivos, e que ele os coordena sem dúvida, mas sem que pudéssemos presumi-lo acabado. Nosso mundo, dizia profundamente Malebranche, é “uma obra inacabada”.

Se agora quiséssemos definir um sujeito que seja capaz desta experiência perceptiva, é claro que não será um pensamento transparente para si mesmo, absolutamente presente a si mesmo, sem corpo e sem história interpostas. O sujeito da percepção não é este pensador absoluto, ele funciona em conformidade com um pacto realizado, em nosso nascimento, entre o nosso corpo e o mundo, entre nós mesmos e o nosso corpo, ele é como que um nascimento continuado, *aquela* a quem uma situação física e histórica foi dada para gerir e é dada a cada instante mais uma vez. Cada sujeito encarnado é como um registro aberto no qual não se sabe o que nele se escreverá – ou como uma nova linguagem da qual não se sabe que obras produzirá, mas que, uma vez manifesta, não poderia deixar de dizer pouco ou muito, de ter uma história ou um sentido. A produtividade mesma ou a liberdade da vida humana, longe de negar nossa situação, utilizam-na e transformam-na em modo de expressão.

Esta observação nos conduz a novas pesquisas, começadas desde 1945, que virão fixar definitivamente o sentido filosófico das primeiras, às quais em compensação lhes prescrevem um itinerário e um método. Acreditamos encontrar, na experiência do mundo percebido, uma relação de um tipo novo entre o espírito e a verdade. A evidência da coisa percebida está unida a seu aspecto concreto, à textura mesma de suas qualidades, a esta equivalência entre todas as suas propriedades sensíveis que fazia com que Cézanne dissesse que se devia poder pintar até os odores. É diante de nossa existência indivisa que o mundo é verdadeiro ou existe; sua unidade e suas articulações se confundem e isto quer dizer que temos do mundo uma noção global cujo inventário não se esgota jamais, e que fazemos nele a experiência de uma verdade que antes transparece ou nos engloba do que o nosso espírito a detém e a circunscreve. Ora, se então considerarmos, acima do percebido, o campo do conhecimento propriamente dito, no qual o espírito quer possuir o verdadeiro, definir ele mesmo os objetos e ter acesso

assim a um saber universal e livre das particularidades de nossa situação, a ordem do percebido não se apresentará como simples aparência, e o entendimento puro não será uma nova fonte de conhecimento em relação à qual nossa familiaridade perceptiva com o mundo é apenas um esboço informe? – Nós somos obrigados a responder a estas questões primeiramente por meio de uma teoria da verdade e, em seguida, por meio de uma teoria da intersubjetividade, às quais tocamos em diferentes ensaios tais como *A dúvida de Cézanne*²⁵⁵, *O Romance e a Metafísica*²⁵⁶ ou, no que concerne à filosofia da história, *Humanismo e Terror*²⁵⁷, mas cujos fundamentos filosóficos devemos elaborar com todo rigor. A teoria da verdade é o objeto de dois livros nos quais trabalhamos agora.

Parece-nos que o conhecimento, e a comunicação com o outro que ele pressupõe, são, em relação à vida perceptiva, formações originais, mas que a continuam e a conservam transformando-a, que sublimam antes nossa encarnação do que a suprimem e que a operação característica do espírito está no movimento pelo qual retomamos nossa existência corporal e a empregamos para simbolizar ao invés de coexistir somente. Esta metamorfose resulta numa dupla função de nosso corpo. Por seus “campos sensoriais”, por toda sua organização, ele é como que predestinado a se modelar sobre os aspectos naturais do mundo. Mas como corpo ativo, enquanto é capaz de gestos, de expressão e, enfim, de linguagem, volta-se sobre o mundo para significá-lo. Como o mostra a observação dos apráxicos, no espaço atual, onde cada ponto é o que é, sobrepõe-se, no homem, um “espaço virtual” onde são inscritos também os valores espaciais que este ponto *recebia* para tal outra posição de nossas coordenadas corporais. Um sistema de correspondência se estabelece entre nossa situação espacial e a dos outros, e cada uma acaba por simbolizar todas as outras. Esta retomada, que insere nossa situação de fato como um caso particular no sistema de outras situações possíveis, começa desde o momento em que

²⁵⁵ [in *Sens et Non-sens*, Nagel, 1948, p. 15-44 ; Gallimard, 1995, p. 13-33.]. (N.E.).

²⁵⁶ [in *Sens et Non-sens*, Nagel, 1948, p. 45-71 ; Gallimard, 1995, p. 34-52.]. (N.E.).

²⁵⁷ [Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur*, Gallimard, 1947 ; col. “Idées”, 432, 1980.]. (N. E.).

mostramos com o dedo um ponto do espaço, pois o gesto de designação, que justamente os animais não compreendem, supõe-nos já instalados no virtual, o fim da linha que prolonga nosso dedo, em um espaço centrífugo ou de cultura. Este uso mímico de nosso corpo não é ainda uma concepção, uma vez que não nos desliga de uma situação corporal pela qual, pelo contrário, ele assume todo sentido; ele nos introduz a uma teoria concreta do espírito que nos mostrará em uma relação de permuta com os instrumentos que ele se dá, mas que lhe restituem, e isto mais adiante, o que receberam dele.

De um modo geral, os gestos expressivos, onde a fisionomia buscava em vão os signos suficientes de um estado emocional, têm apenas um sentido unívoco localizados em relação à situação que acentuam ou que pontuam. Mas, como os fonemas, sem ter ainda sentido por si mesmos, já têm valor diacrítico, anunciam a constituição de um sistema simbólico capaz de redesenhar um número infinito de situações. Eles são uma primeira linguagem. E, reciprocamente, a linguagem pode ser tratada como uma gesticulação de tal modo variada, precisa, sistemática, e capaz de intersecções tão numerosas, que a estrutura interna do enunciado pode apenas finalmente convir à situação mental a qual responde e tornando-se o signo sem equívoco. O sentido da linguagem, como o dos gestos, não reside então nos elementos dos quais é feito, é sua intenção comum, e a frase dita é apenas compreendida se o ouvinte, seguindo a “cadeia verbal”, ultrapassa cada uma das correntes rumo à direção que desenham em conjunto. Disto presume-se, ao mesmo tempo, que o nosso pensamento, mesmo solitário, não deixa de fazer uso da linguagem, que ela o sustenta, arranca-o do transitório, coloca-o em marcha – que ela é, dizia Cassirer, o seu “volante” –, e que, todavia, a linguagem, considerada, parte por parte, não contém seu sentido, que toda comunicação supõe, naquele que escuta, uma retomada criadora do que é ouvido. Disto presume-se também que a linguagem nos arrasta em direção a um pensamento que não é mais simplesmente nosso, que é presuntivamente universal, sem que esta universalidade seja jamais a de um conceito puro, idêntico em todos os espíritos: é antes o apelo que um pensamento situado direciona a outros pensamentos igualmente situados, e

ao qual cada um responde com seus recursos próprios. O exame das instâncias do algoritmo mostraria nele, nós acreditamos, a mesma estranha função que está em obra nas formas ditas inexatas da linguagem: sobretudo no momento em que se trata de conquistar, no pensamento exato, um novo domínio, o pensamento mais formal refere-se sempre a alguma situação mental, qualitativamente definida, da qual extrai apenas o sentido apoiando-se sobre a configuração do problema. A transformação não é jamais simples análise e o pensamento não é jamais formal senão relativamente.

Esperando tratar completamente este problema na obra que preparamos sobre *A Origem da Verdade*²⁵⁸, nós o abordamos por seu lado menos abrupto em um livro do qual a metade está escrita, e que trata da linguagem literária. Nesse domínio, é mais cômodo mostrar que a linguagem jamais é o vestuário de um pensamento que se possuiria a si mesmo com toda clareza. O sentido de um livro é primeiramente dado, não tanto pelas ideias, quanto por uma variação sistemática e insólita dos modos da linguagem e da narrativa, ou das formas literárias existentes. Este acento, esta modulação particular da palavra, se a expressão é bem sucedida, é assimilada pouco a pouco pelo leitor e torna-lhe acessível um pensamento ao qual ele era, algumas vezes, de início, indiferente ou mesmo rebelde. A comunicação em literatura não é simples apelo do escritor a significações que fariam parte de um *a priori* do espírito humano: de preferência, elas lhe são suscitadas por impulso ou por uma espécie de ação oblíqua. No escritor, o pensamento não dirige a linguagem do exterior: o escritor é ele mesmo como que um novo idioma que se constrói, que inventa modos de expressão e diversifica-se segundo seu próprio sentido. O que se chama poesia é talvez apenas a parte da literatura onde essa autonomia se afirma com ostentação. Toda grande prosa é também recriação do instrumento significante,

²⁵⁸ [E que se tornará *Le Visible et l'Invisible*. Nós remetemos à edição dessa obra organizada por Claude Lefort: Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible* seguida de notas de trabalho por Maurice Merleau-Ponty, texto organizado por Claude Lefort, acompanhado de um prefácio e de um pós-fácio, Gallimard, 1964; col. "Tel", 36, 1979. Textos complementares: Maurice Merleau-Ponty, Signes, Gallimard, 1960, especialmente o "Prefácio" (fevereiro e setembro de 1960) e *L'Œil et l'Esprit*, Gallimard, 1964; com um prefácio de Claude Lefort, col. "Folio essais", 13, 1985.]. (N.E.).

doravante manejado segundo uma sintaxe nova. O prosaico se limita a tocar, por signos convencionais, significações já instaladas na cultura. A grande prosa é a arte de captar um sentido que não tinha jamais sido objetivado até então e de torná-lo acessível a todos os que falam a mesma língua. Um escritor morre em vida quando não é mais capaz de fundar assim uma universalidade nova, e de se comunicar em meio ao risco. Parece-nos que se poderia dizer também, das outras instituições, que deixam de viver quando se mostram incapazes de carregar uma poesia das relações humanas, isto é, o apelo de cada liberdade a todas as outras. Hegel dizia que o Estado romano era a prosa do mundo. Nós intitularemos *Introdução à prosa do mundo*²⁵⁹ este trabalho que deveria, elaborando a categoria da prosa, conferir-lhe, além da literatura, uma significação sociológica.

Essas pesquisas sobre a expressão e a verdade abordam, pois, por sua vertente epistemológica, o problema geral das relações do homem com o homem que será o objeto de nossas pesquisas ulteriores. A relação linguística dos homens deve nos ajudar a compreender uma ordem mais geral das relações simbólicas e de instituições, que asseguram, não mais somente a permuta dos pensamentos, mas a dos valores de toda espécie, a coexistência dos homens em uma cultura e, além de seus limites, em uma única história. Interpretada em termos de simbolismo, o conceito de história nos parece aquém das contestações das quais é objeto, porque entendemos, geralmente, sob esta palavra, seja isto para reconhecê-la ou negá-la, uma Potência exterior em nome da qual as consciências seriam despojadas. Não mais que a linguagem, a história não nos é exterior. Há uma história do pensamento, quer dizer: a sucessão de obras do espírito, com todos os desvios que se queira, é como uma única experiência que se persegue e no curso da qual a verdade, por assim dizer, capitaliza-se. É, em um sentido análogo, que se poderia dizer que há uma história da humanidade, ou mais

²⁵⁹ [Nós remetemos à excelente apresentação (sob forma de “Prefácio”, p. I-XIV) de Claude Lefort ao texto organizado aos seus cuidados: Maurice Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, Gallimard, 1969; col. “Tel”, 218, 1995. Texto complementar: “A linguagem e as vozes do silêncio”, *Les Temps Modernes*, 890, junho de 1952, p. 70-94. Retomado em Signes, p. 49-104.]. (N.E.).

simplesmente *uma* humanidade; em outros termos que, feitas todas as restrições sobre estas estagnações ou os recuos, as relações humanas são capazes de amadurecer, de mudar seus avatares em ensinamentos, de recolher em seu presente a verdade de seu passado, de eliminar certos segredos que as tornam opacas e de se fazerem mais transparentes. A ideia de uma história única ou de uma lógica da história está, de certo modo, implicada na menor permuta humana, na menor percepção social: a antropologia supõe sempre que uma civilização, mesmo muito diferente da nossa, está no limite compreensível por nós, que ela pode estar situada em relação a nossa e a nossa em relação a ela, que elas pertencem ao mesmo universo de pensamento – como o menor uso da linguagem implica uma ideia de verdade. Na ação também, não podemos fingir rejeitar como estrangeiras as aventuras da história, uma vez que mesmo a pesquisa mais independente da verdade mais abstrata foi e é um fator da história (o único talvez do qual se esteja seguro que não é, em nenhum caso, decepcionante), e todas as ações e as produções dos homens se compõem, então, em um único drama, e que, neste sentido, salvamo-nos ou perdemo-nos juntos, nossa vida é por si só universal. Mas este racionalismo metódico não se confunde com um racionalismo dogmático que elimina antecipadamente a contingência histórica supondo como que um “Espírito do mundo” (Hegel) atrás do curso das coisas. É preciso dizer que há uma história total – um único tecido que reúne todos os empreendimentos de civilizações simultâneas e sucessivas, todos os fatos do pensamento e todos os fatos econômicos –, isto não é em nome de um idealismo histórico ou de um materialismo histórico que remetem, um ao pensamento, outro à matéria, o governo da história, é porque as culturas são tanto sistemas coerentes de símbolos, que podem ser comparadas e colocadas sobre um denominador comum, e é porque em cada um os modos de trabalho, os das relações humanas, os da linguagem e os do pensamento, mesmo se não são em cada momento paralelos, não permanecem jamais separados com o tempo. E o que faz esta relação de sentido entre cada aspecto de uma cultura e todos os outros, como entre todos os episódios da história, é o pensamento permanente e concordante desta pluralidade de seres que se reconhecem

como “semelhantes”, mesmo que uns busquem dominar os outros, e que sejam a tal ponto levados em situações comuns que, muitas vezes, os adversários estão em uma espécie de cumplicidade.

Nossas pesquisas devem, por conseguinte, conduzir-nos finalmente a refletir sobre este *homem transcendental*, ou esta “luz natural” comum a todos, que transparece através do movimento da história – sobre este *Lógos* que nos atribui por tarefa conduzir à palavra um mundo mudo até aqui – como, enfim, sobre este *Lógos* do mundo percebido que nossas primeiras pesquisas encontravam na evidência da coisa. Aqui encontramos as questões clássicas da metafísica, mas por um caminho que lhe tira o caráter de *problemas*, quer dizer, de dificuldades que poderiam ser resolvidas sem muito trabalho, mediante algumas entidades metafísicas construídas para este fim. As noções de Natureza e de Razão, por exemplo, longe de explicá-las, tornam incompreensíveis as metamorfoses às quais assistimos desde a percepção até os modos complexos da permuta humana, pois, relacionando-os a princípios separados, elas nos mascaram o momento do qual temos a constante experiência, onde uma existência volta-se sobre si mesma, retoma-se e exprime seu próprio sentido. O estudo da percepção apenas poderia nos ensinar uma “má ambigüidade”, a mistura da finitude e da universalidade, da interioridade e da exterioridade. Mas há, no fenômeno da expressão, uma “boa ambigüidade”, quer dizer, uma espontaneidade que realiza o que parecia impossível, a considerar os elementos separados, que reúne, em um único tecido, a pluralidade das mônadas, o passado e o presente, a natureza e a cultura. A constatação desta maravilha seria a metafísica mesma, e ofereceria, ao mesmo tempo, o princípio de uma moral.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires, 1966.
- BACHELARD, Gaston. *Études*. Paris: Vrin, 1970.
- BACHELARD, G. *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*. Paris: PUF, 1951.
- BACHELARD, G. *Le nouvel esprit scientifique*. Paris: PUF, 1973.
- BARBARAS, R. *De l'être du phénomène: Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Paris: Jérôme Millon, 1991.
- BARBARAS, R. *Le désir et la distance*. Introduction à une philosophie de la perception. Paris: J. Vrin, 1999.
- BARBARAS, R.; CARBONE, M.; LAWLOR, L.(Ed.). *Merleau-Ponty et la nature*. Milão: Vrin, 2000. (Chiasmi International, n. 2).
- BARBARAS, R. *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl suivi de recherches sur la philosophie de M. Merleau-Ponty*. Paris: PUF, 1998.
- BARBARAS, R. *Vie et Intentionnalité: recherches phénoménologiques*. Paris: J. Vrin, 2003.
- BEAUFRET, J. *Introdução às filosofias da existência*. São Paulo: Duas Cidades, 1976.
- BEAUVOIR, S. de. *Mémoires d'une jeune fille rangée*. Paris: Gallimard, 1972.
- BECH, J. *La filosofía y su historia: dificultades teóricas y perspectivas críticas en los múltiples caminos actuales de la historia del pensamiento*. Barcelona: Edicions Universitat, 2001.
- BELLO, E. *De Sartre a Merleau-Ponty: dialectica de la libertad y el sentido*. Salamanca : Publicaciones Universidad de Murcia, 1979.
- BERGSON, H. *Oeuvres Complètes*. Paris: PUF, 1959.
- BERNARDINUS SENENSIS. Sermones in hoc Quadragesimali de Christiana Religione. De gloria substantiali corporum beatorum. Sermo LVII: Feria VI, post Rurrectionem Domini (Articulus III, Caput I). In:_____. *Sancti Bernardini Senensis opera omnia, ordinis seraphici minorum*: synopsis ornata, postillis illustrata necnon variis tractatibus, et eximiis, praecipue in Apocalypsim, commentariis locupletata, opera, et labore R. P. Joannis de la Haye Parisini, in quinque tomos distributa. Venetiis: In aedibus Andreae Poletti, 1745a. Tomus Primus.
- BERNARDINUS SENENSIS. Sermones in hoc Quadragesimali de Christiana Religione. De gloria substantiali corporum beatorum. Sermo LVIII: Feria VI, post Rurrectionem Domini (Articulus I, Caput I). In:_____. *Sancti Bernardini Senensis opera omnia, ordinis seraphici minorum*: synopsis ornata, postillis illustrata necnon variis tractatibus, et eximiis, praecipue in Apocalypsim, commentariis locupletata, opera, et labore R. P. Joannis de la

Haye Parisini, in quinque tomos distributa. Venetiis: In aedibus Andreae Poletti, 1745b. Tomus Primus.

BERNARDINUS SENENSIS. Sermones pro Festivitatibus Sanctissimae et Immaculatae Virginis Mariae. Sermo X: De Purificatione B. Mariae Virginis. In:_____. *Sancti Bernardini Senensis opera omnia, ordinis seraphici minorum: synopsis ornata, postillis illustrata necnon variis tractatibus, et eximiis, praecipue in Apocalypsim, commentariis locupletata, opera, et labore R. P. Joannis de la Haye Parisini, in quinque tomos distributa. Venetiis: In aedibus Andreae Poletti, 1745c. Tomus Quartus.*

BERNET, R. Le sujet dans la nature. In: RICHIR, M.; TASSIN, E. *Merleau-Ponty: phénoménologie et expériences*. Grenoble: Millon, 1992.

BIMBENET, É. "L'ordre humain". In: MERLEAU-PONTY. *La structure du comportement*. Paris: Ellipses, 2000. Chap. III. Philo – textes: texte et commentaire.

BIMBENET, É. *Nature et humanité: le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2004.

BLONDEL, M. *L'être et les êtres*. Paris: Félix Alcan, 1935.

BOUCKAERT, B. *L' idée de l'autre: la question de l'idéalité et de l'altérité chez Husserl des Logische Untersuchungen aux Ideen I*. Dordrecht [u.a.]: Kluwer, 2003. (Phaenomenologica, 168).

BRIDGMAN, P. W. *The Logic of Modern Physics*. New York: The Macmillan, 1927.

BRUNSCHVIG, L. "L'idée critique et le système kantien". *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 31, p. 133-204, 1924.

BRUNSCHVIG, L. *L'expérience humaine et la causalité physique*. Paris: Alcan, 1922.

BURTT, E. A. *As Bases Metafísicas da Ciência Moderna*. Brasília: Ed. da UNB, 1991.

CASSIRER, E. *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

CASSIRER, E. *La philosophie des Lumières*. Paris: Fayard, 1970.

CAVALLIER, F. *Premières leçons sur l'œil et l'esprit de M. Merleau-Ponty*. Paris: PUF, 1998.

CHARDIN, P. T. de. *Le phénomène humain*. Paris : Éditions du Seuil, 1956.

CHAUÍ, M. de S. Notas de Tradução. In: MERLEAU-PONTY, M. *Textos selecionados*. Seleção e tradução de Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Coleção Os Pensadores).

CHAUÍ, M. de S. *Da Realidade sem mistério ao mistério do Mundo: Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

- CHAUÍ, M. de S. *Experiência do Pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- CHAUÍ, M. de S. *Maurice Merleau-Ponty e a crítica ao humanismo*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia Ciências e Letras, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1967.
- DASTUR, F. Merleau-Ponty et la pensée du dedans. In: RICHIR, M.; TASSIN, E. *Merleau-Ponty: phénoménologie et expériences*. Grenoble: Millon, 1992.
- DELEUZE, G. *A ilha deserta: e outros textos*. Organização e revisão técnica: David Lapoujade. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- DERRIDA, J. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: PUF, 1990.
- DERRIDA, Jacques. *Mémoires d'Aveugle. L'autoportrait et autres ruines*. Paris, Réunion des Musées Nationaux, 1992.
- DESCARTES, R. Discours de la méthode, suivis d'essais de cette méthode: la dioptrique, les météores, la géométrie. In: ADAM, C. & TANNERY, P. (Ed.). *Œuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1996a. v. 6.
- DESCARTES, R. *La Dioptrique*. In: _____. *Œuvres de Descartes*. Paris: Victor Cousin, 1824a.
- DESCARTES, R. *Le Monde. Traité de la Lumière* In: _____. *Œuvres de Descartes*. Paris: Victor Cousin, 1824b. v. 4.
- DESCARTES, R. Lettre. In: ADAM, C. & TANNERY, P. (Ed.). *Œuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1996b. v. 3. [Agosto de 1641].
- DESCARTES, R. Lettre à Clerselier. In: ADAM, C. & TANNERY, P. (Ed.). *Œuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1996c. v. 5. [23 de abril de 1649].
- DESCARTES, R. Lettre à Voët. In: ADAM, C. & TANNERY, P. (Ed.). *Œuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1996d. v. 8.
- DESCARTES, R. Meditationes de prima philosophia. In: ADAM, C. & TANNERY, P. (Ed.). *Œuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1996e. v. 7.
- DESCARTES, R. Méditations. In: ADAM, C. & TANNERY, P. (Ed.). *Œuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1996f. v. 8. [Præfatio].
- DESCARTES, R. Objectiones et Responsiones às Meditationes De Prima Philosophia. In: ADAM, C. & TANNERY, P. (Ed.). *Œuvres de Descartes*. Paris : Vrin, 1996g, v. 7.
- DESCARTES, R. *Opuscula*. In: _____. *Œuvres de Descartes*. Paris: Victor Cousin, 1824c.
- DESCARTES, R. Principes de la philosophie. In: ADAM, C. & TANNERY, P. (Ed.). *Œuvres de Descartes*. Paris : Vrin, 1996h. v. 9.

- DESCARTES, R. Principia philosophiæ. In: ADAM, C. & TANNERY, P. (Ed.). *Œuvres de Descartes*. Paris : Vrin, 1996i. v. 8.
- DESCARTES, R. Recherche de la vérité. In: ADAM, C. & TANNERY, P. (Ed.). *Œuvres de Descartes*. Paris : Vrin, 1996j. v. 10.
- DESCARTES, R. Règles. In: _____. *Œuvres de Descartes*. Paris: Victor Cousin, 1824d. v. 9.
- DESCARTES, R. Regulæ ad directionem ingenii. In: ADAM, C. & TANNERY, P. (Ed.). *Œuvres de Descartes*. Paris : Vrin, 1996k. v. 10.
- DESCARTES, R. Réponses aux Objections. In: ADAM, C. & TANNERY, P. (Ed.). *Œuvres de Descartes*. Paris : Vrin, 1996 l. v. 9.
- DESCARTES, R. *Specimina philosophiæ*: Introduction and Critical Edition. In: VERMEULEN, C. L. Doctoral Thesis. Utrecht University, 2007.
- DESCARTES, R. *Textos Seleccionados*. Trad.: Guinsburg, J. e Prado Jr., B. São Paulo: Abril, 1973.
- DESCARTES, R. Traité de l'Homme. In: ADAM, C. & TANNERY, P. (Ed.). *Œuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1996m.
- DUPOND, P. *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses, 2001.
- FINK, E. *Zur Krisenlage des modernen Menschen*: Erziehungswissenschaftliche Vortrage. Herausgegeben von Franz-Anton Schwarz. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1989.
- FINK, E. *De la Phénoménologie*. Tradução: Didier Franck. Paris: Minuit, 1974.
- FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GADAMER, H.-G. *Verdade e Método II*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- GALILEI, G. Il Saggiatore. In : GALILEU, G. *Opere Complete di Galileo Galilei*. Firenze: Società Editrice Fiorentina, 1842. Tomo IV.
- GANDT, F. *de. Husserl et Galilée*: sur la crise des sciences européennes. Paris: Vrin, 2004 (Bibliothèque d'histoire de la Philosophie).
- GATTINARA, E. C. *Les Inquiétudes de la raison*: épistémologie et histoire en France dans l'entre-deux-guerres. Paris: Vrin, 1998.
- GILSON, E. *Index scolastico-cartésien*. Paris: 1913.
- GILSON, E. *L'Esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Vrin, 1932.
- GOLDSTEIN, K. Über Aphasie. Zurich: Orel Füssli, 1927.
- GOLDSTEIN, K. *La naturaleza humana a la luz de la psicopatología*. Buenos Aires: Paidós, 1961.
- GOLDSTEIN, K. *La Structure de l'organisme*: introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine. Paris: Gallimard, 1951.

- GOLDSTEIN, K. *Language and language disturbances*. New York: Grune & Stratton, 1948.
- GOLDSTEIN, K.; GELB, A. *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle*. Leipzig: Barth, 1920.
- GOLDSTEIN, K. *The Organism*. New York: Zone Books, 2000.
- GOLDSTEIN, K. *Transtornos del lenguaje: las afasias su importancia para la medicina y la teoria del lenguaje*. Barcelona: Ed Cientifico Medica, 1950.
- GUÉROULT, M. *Descartes selon l'ordre de raison*. Paris: Aubier, 1968. 2v.
- GUILLAUME, P. *Manuel de Psychologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.
- GUILLAUME, P. *La psychologie de la forme*. Paris: Flammarion, 1979.
- GUILLAUME, P. *Psicologia da Forma*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966.
- HEIDEGGER, M. *Der Satz vom Grund*. Pfullingen: Günther Neske, 1957.
- HEIDEGGER, M. *Holzwege*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1952.
- HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz*. Pfullingen: Günther Neske, 1978.
- HEIDEGGER, M. *Le Principe de Raison*. Tradução: André Préau. Paris: Gallimard, 1962.
- HEIDEGGER, M. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998.
- HEIDEGGER, M. *Questions II*. Paris, Gallimard, 1968.
- HEIDEGGER, M. *Seleção de Textos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1953.
- HORKHEIMER, M. *Eclipse of reason*. Columbia University Press, 1947.
- HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. La Haye: M. Nijhoff, 1954.
- HUSSERL, E. *Gesammelte Schriften* (Husserliana). The Hague: Nijhoff, 1950.
- HUSSERL, E. *Gesammelte Schriften*. Cartesianische Meditationen. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992. Band 8.
- HUSSERL, E. *Ideen II*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1952.
- HUSSERL, E. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and a phenomenological philosophy*. Third book. Tradução: Ted E. Klein e William E. Pohl. Boston: The Hague; London: Martinus Nijhoff Publishers, 1980.
- HUSSERL, E. *Idées directrices pour una phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Tradução: Paul Ricœur. Paris: Gallimard, 1950. Tome Premier.
- HUSSERL, E. *Investigaciones lógicas*. Tradução: Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid: Alinza Editorial, 1982a. 2v.

- HUSSERL, E. *La crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale*. Paris: Gallimard, 1976.
- HUSSERL, E. *La philosophie comme science rigoureuse*. Paris: PUF, 1993.
- HUSSERL, E. *Lecciones de fenomenologia de la consciencia interna del tiempo*. Tradução, introdução y notas: Agustín Serrano de Haro. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- HUSSERL, E. *Lógica Formal y lógica transcendental*. Tradução: Luis Villoro. Cidade do México: Centro de Estudios Filosóficos, 1962a.
- HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen*. In: HOLENSTEIN, E. (Ed). *Husserliana*. Haag: Martinus Nijhoff, 1975. v. 18.
- HUSSERL, E. *L'origine de la géométrie*. Traduction et introduction par Jacques Derrida. Paris: PUF, 1962b.
- HUSSERL, E. *Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Tradução: Eliane Escoubas. Paris: PUF, 2004.
- HUSSERL, E. *Renversement de la doctrine copernicienne: la Terre comme arché-originaire ne se meut pas*. Tradução: D. Franck, D. Pradelle e J.F. Lavigne. Paris: Minuit, 1989.
- HUSSERL, E. *Studien über Mathematik und Geometrie*. In: STROHMEYER, I. (Ed). *Husserliana*. Haag: Martinus Nijhoff, 1982b. v. 21.
- HUSSERL, E. *Umsturz der kopernikanischen Lehre*. In: _____. *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. Editado por M. Farber. Cambridge: Harvard University Press, 1940.
- JACOB, F. *A Lógica da vida: uma história da hereditariedade*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- JORLAND, Gérard. *La science dans la philosophie*. Les recherches épistémologiques d'Alexandre Koyré. Paris: Gallimard, 1981.
- JOSGRILBERG, R. de S. *O pensamento de Husserl e o conceito de Lebenswelt*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Mestrado, 2001. Notas feitas no curso do professor Rui de Souza Josgrilberg,
- KANT, I. *Notes and Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. [Reflexão 5073, de 1776-78, Ak 18:79].
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990.
- KELKEL, A. L. *Le legs de la Phénoménologie: reception, appropriation, métamorphose*. Paris: Kimé, 2002.
- KOFKA, K. *Princípios de psicologia da Gestalt*. Belo Horizonte : Itatiaia, 1980.
- KÖHLER, W. *Psicologia da Gestalt*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1968.
- KOYRÉ, A. *Du monde clos à l'univers infini*. Paris: Gallimard, 1988.

- KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de História do Pensamento Científico*. Tradução: Márcio Ramalho. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1991.
- KOYRÉ, A. *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: Gallimard, 1971.
- KOYRÉ, A. *Études newtoniennes*. Paris: Gallimard, 1968.
- LaCAPRA, D. Repensar la historia intelectual y leer textos. In: PALTÍ, E. J. *"Giro Lingüístico" e Historia Intelectual*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1998. p. 237-293.
- LACHIEZE-REY, P. *L'Idéalisme Kantien*. Paris: Vrin. 1950.
- LAVELLE, L. *De l'être*. Paris: Aubier, 1947.
- LAVELLE, L. *La philosophie française entre les deux guerres*. Paris: Aubier, 1942.
- LAVELLE, L. *La presence totale*. Paris: Aubier, 1962
- LEBRUN, G. A noção de "semelhança" de Descartes a Leibniz. In: _____. *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006a.
- LEBRUN, G. O cego e o filósofo ou o nascimento da antropologia. In: _____. *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006b.
- LEVINAS, E. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- LLAVONA, R. *Itinerário de Merleau-Ponty*. Madrid: Syntagma, 1973.
- LE SENNE, René. *La Filosofia dello Spirito*. Turim: SEI, 1951.
- MERLEAU-PONTY, M. *A Estrutura do Comportamento*. Tradução: José de Anchieta Corrêa. Belo Horizonte: Interlivros, 1975a.
- MERLEAU-PONTY, M. *A Estrutura do Comportamento*. Tradução: Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MERLEAU-PONTY, M. *A Natureza*. Tradução: Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.
- MERLEAU-PONTY, M. *A prosa do mundo*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a.
- MERLEAU-PONTY, M. *Causeries*: 1948. Paris: Seuil, 2002b.
- MERLEAU-PONTY, M. *Éloge de la Philosophie et autres essais*. Gallimard, 1960.
- MERLEAU-PONTY, M. *Elogio da Filosofia*. Tradução: Antônio Braz Teixeira. Lisboa: Guimarães Editores, 1986.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução: Carlos Alberto de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MERLEAU-PONTY, M. *Filosofía y lenguaje*. Buenos Aires: Proteo, 1969.

- MERLEAU-PONTY, M. *La Nature*. Paris: Seuil, 1994.
- MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*. Paris: PUF, 1942.
- MERLEAU-PONTY, M. *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard, 1964a.
- MERLEAU-PONTY, M. *L'Institution. La passivité*. Paris: Belin, 2003. Notes de cours au Collège de France (1954-1955).
- MERLEAU-PONTY, M. *L'Œil et l'Esprit*. Paris: Gallimard, 1964b.
- MERLEAU-PONTY, M. *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris: Vrin, 2002c.
- MERLEAU-PONTY, M. *Merleau-Ponty à la Sorbonne: résumé de cours, 1949-1952*. Paris: Cynara, 1988.
- MERLEAU-PONTY, M. *Notes des cours au Collège de France: 1958-1959 et 1960-1961*. Paris: Gallimard, 1996.
- MERLEAU-PONTY, M. *Notes inédites de la Biliotèque Nationale – NBNF*. Documento organizado por Pascal Dupond, mas não publicado.
- MERLEAU-PONTY, M. *O Olho e o Espírito*. Tradução: Luiz Manoel Bernardo. Lisboa: Vega, 1997a (Col. Passagens).
- MERLEAU-PONTY, M. *O olho e o espírito*. Tradução: Paulo Neves e Maria Ermantina G. G. Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- MERLEAU-PONTY, M. *O Primado da Percepção e suas conseqüências filosóficas*. Tradução: Constança Marcondes César. Campinas: Papyrus, 1990.
- MERLEAU-PONTY, M. *O Visível e o Invisível*. Tradução: José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- MERLEAU-PONTY, M. *Palestras*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002d.
- MERLEAU-PONTY, M. *Parcours: 1935-1951*. Paris: Verdier, 1997b.
- MERLEAU-PONTY, M. *Parcours deux: 1951-1961*. Paris: Verdier, 2000b.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- MERLEAU-PONTY, M. *Résumés de cours: Collège de France : 1952-1960*. Paris: Gallimard, 1968.
- MERLEAU-PONTY, M. *Sens et non-sens*. Paris: Nagel, 1966.
- MERLEAU-PONTY, M. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.
- MERLEAU-PONTY, M. *Signos*. Tradução: Maria Ermentina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MERLEAU-PONTY, M. *Textos selecionados*. Seleção e tradução de Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1975b. (Coleção Os Pensadores).

- MINKOWSKI, E. *Au-delà du rationalisme morbide*. Paris: L'Harmattan, 1997.
- MINKOWSKI, E. *La Schizophrénie*. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1997.
- MINKOWSKI, E. *Le Temps Vécu*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- MINKOWSKI, E. *Traité de Psychopathologie*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1999.
- MONDOLFO, R. *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*. Buenos Aires: Eudeba, 1963.
- MOURA, C.A.R. *Racionalidade e Crise*. São Paulo: Discurso Editorial: Editora da UFPR, 2001.
- MOUTINHO, L. D. S. *A ontologia do mundo vivido: a gênese do sentido em Merleau-Ponty*. 1998. 232 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
- OLESEN, Søren Gosvig. L'Heritage Husserlien chez Koyré et Bachelard. In: JENSEN, U. J.; NORDENBO, S.-E. *Danish Yearbook of Philosophy*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 1994, vol. 29.
- OLIVEIRA, W. C. *Merleau-Ponty: a dimensão ontológica do sensível*. 1994. 138 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de filosofia e ciências Humanas, Departamento. de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, 1994.
- PLATÃO. *A República*. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- POTALIS, J. B. *Après Freud*. Paris: Gallimard, 1993.
- POLITZER, G. *A filosofia e os mitos*. Tradução: Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- POLITZER, G. *Crítica dos fundamentos da psicologia*. Tradução: Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Presença, 1980.
- POTALIS, J. B. *Après Freud*. Paris: Gallimard, 1993.
- PRADO JR, B. *Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- PRADO JR, B. (Org.). *Filosofia da Psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- QUINET, A. *Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- REVEL, J.-F. *La Connaissance Inutile*. Paris: Éditions Bernard Grasset, 1988.
- REVEL, J.-F. *Pourquoi des philosophes?* Paris: Julliard, 1957.
- RICŒUR, P. *Interpretation Theory: discourse and the surplus of meaning*. Fort Worth, Texas: The Texas Christian University Press, 1976.

- RICŒUR, P. *Percurso do reconhecimento*. Tradução: Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.
- ROBINET, A. Discussion. Merleau-Ponty et l'histoire de la philosophie. In: HEIDSIECK, F. *Merleau-Ponty: le philosophe et son langage*. Paris: Vrin, 1993. Recherches sur la philosophie et langage 15.
- RYLE, G. La phénoménologie contre The concept of Mind. In: CAHIERS DE ROYAUMONT. *La philosophie analytique*. Paris: Minuit, 1962.
- SAINT-AUBERT, E. de. *Du lien des êtres aux éléments de l'être: Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*. Paris: Vrin, 2004.
- SAINT-AUBERT, E. de. *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2005.
- SARTRE, J.-P. *Situações I*. Lisboa: Europa-América, 1968.
- SARTRE, J.-P. Merleau-Ponty vivo. In: _____. *Situações IV*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1972.
- SLATMAN, J. *L'Expression au-delà de la Représentation: sur l'aïsthésis et l'Esthétique chez Merleau-Ponty*. 2001. 256f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculteit der Geesteswetenschappen, Gramsbergen, 2001.
- TILLIETTE, X. Présentation et Notes au Cours Husserl et la Notion de Nature. In: MERLEAU-PONTY, M. *Parcours deux: 1951-1961*. Paris: Verdier, 2000.
- UEXKÜLL, J. V. *Dos animais e dos homens: digressões pelos seus próprios mundos*. Doutrina do Significado. Lisboa: Livros do Brasil, 1959.
- VALÉRY, P. La crise de l'esprit. In: _____. *Variété. Œuvres complètes*. Paris, Gallimard, 1943. v. 1.
- VILLELA-PETIT, Maria. L'affectivité de la couleur. In: BRISART, R.; CÉLIS, R. *La voix des phénomènes: contributions à une phénoménologie du sens et des affects*. Bruxelles: Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1995.
- WAELEHENS, A. de. *Une philosophie de l'ambiguïté: l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*. Lovaina: Nauwelaerts, 1951.
- WERTHEIMER, M. *Gestalt theory*. New York: The Humanities Press, 1938.