

MARILENA DE SOUZA CHAUI BERLINCK

MAURICE MERLEAU-PONTY E A
CRÍTICA AO HUMANISMO

Dissertação apresentada ao Depar
tamento de Filosofia da F.F.C.L.
U.S.P. em 1967 para receber o títu
lo de Mestre

Marilena de Souza Chauí Berlinck

Maurice Merleau-Ponty e a
crítica ao humanismo

I N D I C E

Introdução: A Atmosfera Humanista - 1/40

Capítulo I: O Humanismo: um erro bem motivado - ~~10/40~~

I-1 §1. Exame de Fé. Perceptiva - 40/53

I-2 §20 preconceito objetivista - [transporte da obj
curidade de um domínio para outro.]

A ciência. 53/105

I-3 §30 preconceito subjetivista - [A invectiva de
pensar sobre o perceber.]

A filosofia. 95/155.

Capítulo II: A categoria da subjetividades: fatores da
contração humanista.

II-1 §1. Kittgenstein - Merleau-Ponty

II-2 §2. Sartre - Merleau-Ponty

II-3 §30 projeto: ambigüidade radical

Capítulo III: O filósofo e sua sombra - a nova ontologia

III-1 §1. Trajetória husserliana: o boomerang - de Le -
benswelt à consciência, da consciência ao Le -
benswelt.

III-2 §2. Trajetória de Merleau-Ponty da "Structure" ao
"Visible"; Dívidas e Rupturas.

III-3 §3. As novas categorias e o Ser. 257

INTRODUÇÃO

"A ATMOSFERA HUMANISTA"

"Pelo espaço, o universo se abar-
ca e traga como um ponto; pelo
pensamento eu o abarco." (Pascal)-

Em um de seus pensamentos (1) Pascal dirá que a essência do homem e sua dignidade moral repousam na capacidade de pensar. Seu ser define sua ação: e dever, para o homem, consiste em "pensar corretamente". Imediatamente o filósofo traga a condição para esse pensamento correto: a ordem adequada. "Ora, a ordem do pensamento é de começar por si, e pelo seu autor e sua finalidade". E pelo oposto, e simétrico a este instala-se Espinosa. Aqui, a estratificação do pensar segue outro ordenamento, mais obediente à hierarquia ontológica. "...e como não há idéia da idéia a não ser que primeiro haja a idéia, segue-se que não há Estado a não ser que haja primeiramente uma idéia. Será bom Estado e que mostra como a mente deve ser dirigida segundo a norma da idéia verdadeira... segue-se daí que o conhecimento reflexivo que é a idéia do Ser Perfeitíssimo será superior ao conhecimento reflexivo das outras idéias; isto é, será perfeitíssimo o método que mostra como a mente deve ser dirigida segundo a norma da idéia dada do Ser Perfeitíssimo". (2) Não do Homem, mas de Deus, é que se deve partir no caminho da reflexão.

"Le visible et l'invisible" termina por seu começo. A última página do manuscrito de Merleau-Ponty traga o plano da obra. Este marca a ruptura decisiva do filósofo com a postura pascaliana e espinosista. Uma recusa de qualquer compromisso com o humanismo e com a teologia. "Meu plano I é visível; II a natureza; III o logos. Deve ser apresentado sem nenhum compromisso com o humanismo, nem com o naturalismo, nem, enfim, com a teologia. Trata-se precisamente do mostrar que a consciência não pode mais ser

pensada segunda essa estratificação: Deus, Homem, Criaturas - que era a estratificação de Espinosa".(3)

Essa pretensão sã estranhamente. Uma filosofia que não se fundasse no homem, parece, deveria encontrar sua fundação em Deus ou na Natureza. E, ao contrário, se estes não podem servir de fundamentos à investigação, é sobre a consciência que ela deve apoiar-se. Se não se supõe que a divindade coloca desde todos os tempos o sistema de verdades para o homem; se não há um conjunto de mecanismos inevitáveis determinando o ser humano, transformando-o no resultado de influências externas, numa "coisa"; se, como dizíamos, não há nem Deus nem Natureza nas origens, a única suposição que resta é a de que o Homem constitui a verdade e seu ser a partir de si próprio. Escapar à teologia e ao naturalismo, seria cair, sem outro recurso, nas malhas de uma consciência que constitui o mundo.

Ora, exatamente o que permitiu enquadrar essas três posturas numa única modalidade de pensamento é o pressuposto comum a todas elas: a de uma origem absoluta de todos os seres e de toda verdade a partir de uma raiz única. Deus. Homem. Natureza são homônimos e substituíveis. Da teologia ao humanismo, deste ao naturalismo não há modificação essencial na investigação filosófica. Em todas essas posturas a filosofia aceita as facilidades de uma só entrada. Cada um desses termos, face de um anseio comum, é tomado como princípio explicativo absoluto e que poderia ser substituído, em sua função, por outro.

"Portanto, - continua a nota - não começaremos ab homine, como Descartes (a primeira parte não é reflexão); não tomaremos a natureza no sentido da Escolástica (a segunda parte não é natureza em si, ψ (*) da natureza, mas descrição do entrelaçamento humano-animalidade)..."(4) Há, pois, uma dupla recusa. Nesse filósofo nega-se a oscilar entre a escatologia e o positivismo, entre uma verdade que deve emanar da consciência, e uma verdade definida e

* em grego no texto

partir de um objeto. Uma recusa de cumplicidade com um dilema que se põe para a filosofia moderna: o da existência como consciência e a existência como coisa. Ser cúmplice, é encontrar uma solução para o enigma dentro dos quadros propostos por ele, sem indagar sobre a realidade desse enigma.

Objeto e consciência emergem em sua problematicidade quando colocados à luz do que Heidegger chamou "os restos da teologia cristã", mantidos com vida pela filosofia clássica. A marcha fundamental da filosofia moderna consiste em passar primeiro pelo Ego antes de fazer face ao mundo. É uma ruptura com a atitude natural que se dirige imediatamente às coisas. Por isso pode-se encontrar nessa filosofia, por um lado, o dilema coisa-consciência (que não existe para o homem ingênuo), e a solução dele por uma primazia outorgada ao sujeito. O pensamento moderno, seguindo o conselho pascoaliano, encontra a verdade primeiro em si mesmo e depois a reencontra, ou melhor, projeta, nas coisas. Nesse sentido pode-se compreender (5) o pensamento moderno rompendo com a filosofia antiga não apenas quanto ao conteúdo mas também quanto à maneira pela qual o filósofo instala-se no mundo. Para a filosofia antiga o pensamento está sempre encarnado em um corpo; a filosofia moderna substitui o sensível por uma imagem mecânica dele. O filósofo antigo é sempre membro de uma comunidade, (*zoon politikon*) a filosofia moderna é o momento da descoberta do "ponto de vista".

Esta passagem à filosofia moderna ocorre quando o homem se converte em sujeito e o mundo em objeto, ou, no dizer de Heidegger, em *imago*. Sujeito — *sub-jectum*, *upo keimenon* — é aquele que carrega o peso de todo real. "Sub-jectum (*upo-keimenon*) é algo que só encontra em si mesmo, que como tal tem por fundamento ao mesmo tempo essas propriedades permanentes e seus estados variáveis": (6) libertado de uma verdade revelada e da Escola, o pensamento se oferece como sujeito, "fundamentum absolutum inconsensus veritatis". E que, por ser fundamento, tem que encontrar em si mesmo sua própria origem. Estamos frente a frente com o Cogito.

te. O instante de sua auto-instauração é o de uma potência que se estabelece não somente sem qualquer intervenção estranha, mas contra todo poder que não o seu próprio. "E por mais que ele me engane nunca me poderá fazer crer que não sou ninguém, enquanto eu pensar que sou alguma coisa". (7) O sujeito assegura seu próprio fundamento contra toda e qualquer transcendência, quer ela seja Deus ou um Malin Génie. É a transformação do homem em sujeito e a instauração da subjetividade como forma canônica do ser e como condição de toda verdade e toda objetividade. Objeto—ob-jectum — é o que está colocado diante do sujeito para ser conhecido. É o que existe no modo do "para ser conhecido". O objeto não é nada em si mesmo. É o resultado de um processo de objetivação realizado pelo sujeito. É imagem. Como a Khora do "Timeu", o objeto é uma simples tela onde se reflete aquilo que existe. Aqui, porém, não são as formas que se refletem e sim o sujeito. É ele o portador de tudo o que merece ser conhecido, e que nessa medida, existe. Como imagem, o objeto é uma representação. E como tal, encontra-se imediatamente referido a um sujeito. "Representar significa neste caso: a partir de si mesmo pôr algo diante de si e garantir o posto como tal". (8) Representar não é perceber o que está presente. É captar, compreender. "O representar é cogitatio". (9) Representar tem, do lado do sujeito, uma força nominativa. É o poder que o sujeito tem de pôr o representado diante de si e para si. A noção de imagem aparentemente é enganadora. Toda imagem, sendo imagem de alguma coisa, estaria na dependência, para existir, daquilo de que ela é imagem. Há uma relação mais ou menos imediata entre ela e a noção de cópia. Esta relação daria à imagem um caráter passivo: ela mostraria aquilo que já existe. Em Platão, a imagem identificada à cópia é bastante clara. A arte, em particular a pintura, é uma imagem das coisas sensíveis. É produto de uma faculdade imitativa que a alma possui. Esta potência da alma é o que o filósofo chamou, eicasia. Considerando que o sensível é ~~de natureza~~, uma cópia das Formas, e, portanto, é uma realidade ne-

ror, a imagem produzida pelo artista é uma cópia da cópia e, portanto, menos real ainda, mas sempre reportada a algo que, longinquamente, existe. "O homem capaz de uma arte... não fabricará senão imitações e homônimos da realidade" diz o "sofista". Na verdade, porém, aqui, a imagem sendo uma representação, é exclusivamente atividade do sujeito. A imagem, diz Heidegger, é a idéia de se fazer idéia de alguma coisa representada. É a tentativa para dar uma informação suficiente sobre aquilo que é representado. Não está mais referida ao existente e sim ao ideado. Exatamente por isso a relação sujeito-objeto, assim estabelecida, não é rigorosamente bi-lateral: há sempre predominância de um dos termos sobre o outro. Nessa medida "o fato de que o mundo passe a ser imagem, é exatamente o mesmo processo pelo qual o homem passa a ser subjectum dentro do existente". (10) O sujeito é, frente ao objeto, auto urgol, e afasta para os confins do conhecimento um possível demos urgol.

Sob o signo da subjetividade a verdade é definida, nessa filosofia, como adequação. Essa adequatio intellectu rei é o ajustamento das opiniões do sujeito ao nível da razão. Assim em Descartes, por exemplo, a verdade exige que, com relação às coisas materiais, representemos toda coisa como res extensa, figurata et mobilis. Aparentemente haveria "a coisa" como uma existência com a qual o intelecto teria que se defrontar, para a produção de um conhecimento verdadeiro. Só aparentemente. Para uma filosofia que parte da reflexão e da certeza de si para si, o pensamento, encerrado em sua esfera própria procura, na solidão esta certeza. Ela não está fora d'ele, nos objetos de que tem idéia, pois não há coisa alguma capaz de trazer consigo sua certeza. O pensamento, para encontrá-la, tem que cortar todas as amarras com as coisas. "Fecharei agora os meus olhos, tamparei meus ouvidos, desviar-me-ei de todos os meus sentidos, apagarei mesmo de meu pensamento todas as imagens das coisas corporais, ou, ao menos, se mal

se pode fazê-lo, reputá-las-ei como vãs e como falsas; e assim, em
tratando-me apenas comigo mesmo e considerando meu interior, em-
preenderei tornar-me pouco a pouco mais conhecido e mais familiar
a mim mesmo".(11) Numa filosofia de inspiração transcendental o
ato do conhecimento precede o objeto ao qual ele vai ser aplicado;
a certeza precede sua própria vigência. A certeza do cogito é trans-
portada para o objeto. Essa anterioridade do sujeito sobre o obje-
to ainda não é suficiente para marcar o verdadeiro sentido da ver-
dade-adequação. É compreendendo o que vem a ser o objeto, que o
esclarecimento total se dá. O objeto é o resultado de um processo
de objetivação realizado pelo sujeito. Ou, em linguagem fenomenol-
ógica, ele é o correlato ideal de um ato de conhecimento realiza-
do pelo sujeito. "Em todos os casos, aos múltiplos dados componen-
tes do estatuto real noético, corresponde uma multiplicidade de da-
ta suscetíveis de serem exibidos (aufweisbarer) em uma intuição ver-
dadeiramente pura: formam um "estatuto noemático" correlato, ou
mais brevemente, o noema"....(12) A adequatio intellectu rei, a fi-
nal, não rompe o círculo fechado do pensamento, não quebra a he-
gemonia do sujeito sobre o objeto que ele representa.

Espraiando-se por todos os domínios em que o sujeito po-
de exercer sua ação açambarcante, a filosofia centrada sobre a
consciência começa a operar transformações no significado da ar-
te, da ciência, da moral, A Beleza, como a Verdade, não estará
nas coisas. Dependerá do juízo estético. Quando a realidade se
transmite em objetividade passa-se de uma beleza ontológica (se
se pode falar assim) para a maneira pela qual o sujeito experimen-
ta a Beleza. Passa-se da arte para a estética. "Pode qualificar -
se como beleza a expressão de idéias estéticas, com a única res-
salva de que na arte bela esta idéia deve ser provocada por um
conceito do objeto, enquanto que na natureza bela a mera refle-
xão sobre uma intuição dada, sem conceito do que deva ser o obje-
to, é suficiente para despertar e comunicar a idéia da qual se

considera expressão aquêlo objeto".(13) Os artistas também participam desse domínio do sujeito sobre as coisas. Beauclaire,

Mallarmé, Rimbaud, escapando de uma subjetividade romântica, de uma "sensibilidade de coração", falarão em um "sensibilidade da imaginação", que sabe escolher, julgar, comparar, procurar, fugir. Há um conjunto de operações pelas quais eles esperam poder criar um objeto belo. A beleza que está nas coisas e que se desvelaria nelas, segundo Heidegger, perdeu-se na passagem da arte à estética. Beleza que, ao poeta, faz as palavras perguntarem: "Troyzente a chave".(14).

A ciência passa da fisis à física. Fisis: sair, brotar, "vigor dominante que brota e o perdurar, regido e impregnado por ele (...) e surgir, e extrair-se a si mesmo do escondido e assim conservar-se".(15) Essa fisis se transforma em fenômeno físico, objetos de uma ciência física, em representação do sujeito. Toda ciência opera sobre um conjunto determinado de fenômenos. Sobre uma região. Não a região, sendo de objetos, e não de coisas, é um domínio não natural, não ontológico e sim, arbitrário e sem garantia de realidade. A ciência, diz Heidegger, fixa de antemão a região de objetos que estudará. Nesse sentido, a física é matemática. Ta Mathema, para Platão, é tudo o que se sabe de antemão sobre o objeto a ser investigado. Em linguagem kantiana: é o a priori. A ciência moderna não divide as regiões in rerum natura. Não há coisas, há objetos constituídos pelo sujeito. A divisão, como o próprio objeto, é constituída pelo espírito. Um odre, diz Heidegger, é um recipiente; seu poder de receber vinho ou água não depende de suas paredes, mas de seu vazio. Ele é modelado não pelo barro, mas pelo vazio. A ciência diria que, pelo contrário, o odre é um objeto dotado de uma cavidade que nunca está vazia: água, vinho ou ar, sempre haverá nele um conteúdo substituível por outro. Tomando um dos aspectos do odre ela define todo o odre e toma sua definição como critério de real. A ciência quer que a verdade tome e lu-

gar da poesia. Em "Der Krisis.." (16) Husserl dirá que, com Galileu, os físicos substituíram por um mundo matemático, o mundo real das percepções e que a idealização do real implicou numa perda de sua significação primitiva. Nesse sentido Bacon não é um moderno. Para ele o espírito não comanda a natureza, obedece-a. Deve submeter-se a ela para explicá-la, como o olho se submete às coisas. A ciência moderna não quer interpelar. Quer interpretar. Muito mais que a função explicativa, ela pretende ser uma força originadora. Está imediatamente unida à técnica. O objeto não sendo o real mas o representado, o sujeito pode manipulá-lo, dispôr dele, substituí-lo e, até mesmo, destruí-lo. A experimentação substitui a empiria. Esta era a observação de um comportamento regular das coisas. Aquela, o estabelecimento de uma lei que ordena às coisas conformarem-se com ela. Ou informá-la, se ainda fôr uma hipótese de trabalho. Submete as coisas a uma prestação de contas onde devem revelar o quanto estão à disposição da representação científica. O objeto é aquilo de que o sábio pode dispôr. Aquilo que pode ser calculado e cujo desenvolvimento pode ser previsto.

É sugestiva a recusa positivista de partilhar dessa posição que, segundo os positivistas, é exclusiva da filosofia da consciência. O positivismo, porém, parte do mesmo pressuposto que a reflexão. Embora apelem para uma referência aos fatos, os positivistas acreditam que as operações da ciência sejam capazes de constituir o horizonte da verdade e da objetividade. "O verdadeiro, não é nem a coisa que vejo, nem os outros homens, que também vejo com meus olhos, nem enfim, essa unidade global do mundo sensível e, no limite, do mundo inteligível. O verdadeiro é o objetivo, aquilo que consegui determinar pela medida, ou mais geralmente, pelas operações que autorizam as variáveis ou as entidades por mim definidas a propósito de uma ordem de fatos". (17) Pensa, dessa maneira, o positivismo, que supera de uma só vez, e ao mesmo tempo, a atitude ingênua e a filosofia reflexiva.

Assim, por exemplo, Granger (18) afirma que a objetividade espontânea da percepção opõe-se à objetividade científica por que esta se apoia na matemática, e portanto, afasta-se do percebido. Formalismo e axiomatização são marcas definidoras do conhecimento matemático. A partir daí e do fato de que esta ciência é o modelo das ciências - tem um papel "estratégico" junto a elas, segundo Granger - pode-se compreender que a diferença entre o percebido e o objeto científico é consequência da maneira pela qual a forma intervém neles. "A intervenção da forma, no primeiro caso, é imediata e espontânea, enquanto que no segundo é resultado de uma meditação laboriosa." (19) A distanciação entre percebido e objeto científico realiza-se, pois, através da constituição de um sistema formal e de uma axiomática, o que vale dizer que a forma assim elaborada não se refere a um conteúdo sensível mas a uma linguagem construída e determinada. É por meio desse sistema formal e linguístico que a ciência pensa ter acesso ao objeto. O controle e o domínio do acontecimento estão, portanto, na base da constituição dessa objetividade. Está marcada, indelévelmente, a intervenção decisiva do sujeito. Não superou a filosofia da consciência. Opera como ela, somente que busca a certeza já no objeto constituído. Teria superado a atitude ingênua? Sim e não. Sim, por que a constituição afasta-se do percebido. Não, porque o modelo de objeto científico, ontologicamente, é a coisa percebida. O homem ingênuo acredita-se em presença de um mundo completo e em-si que se oferece ao seu olhar. A ciência prolonga e sistematiza uma tal crença. Quando Granger distingue a forma do percebido da forma do objeto científico, em termos do espontâneo e do construído, ele deixa intacto o pressuposto da identidade do reportar-se ingênuo e de reportar-se científico ao mundo. Espontânea ou elaborada, a forma permite supor uma organização transparente do mundo para o sujeito. Se efetivamente o é, ou porque pensamos que assim seja, nem a atitude ingênua, nem a científica se perguntam.

Granger julga que a diferença entre a consciência e o conceito seja capaz de libertar o conhecimento científico de um compromisso com a filosofia da reflexão. "A consciência... é o ato operatório isolado, fundado nêle mesmo, tendo por correlato una essência e por qualidade a evidência. O conceito é a sistematização dos atos operatórios tendo por correlato uma essência e por qualidade a coerência. A consciência designa um modo de experiência centrado no Ego; o conceito designa igualmente um modo da experiência, mas decentrado, organizado, aberto sôbre uma hierarquia possível de evidências."(20) A consciência conduziria a uma filosofia da imanência, enquanto o conceito levaria a uma ciência - que guardaria o sentimento da transcendência do mundo. Isso não occorre. Granger afirma que não poderíamos negar que a consciência seja um modo irreduzível da experiência humana. O único erro de uma filosofia reflexiva seria o de erigi-la como experiência integral e definitiva. Em suma: fazê-la um absoluto. Mas, e é aqui que a transposição tem lugar, ao pretender que o conceito tenha uma "instância transcendental" na qual "o objeto-estrutura é reportado às suas condições de possibilidade, que não são as normas de uma subjetividade, mas as regras explícitas de uma certa carga provisória trazida pela experiência "(21), o autor concluirá que o transcendental, na atividade científica, é a posição constituinte e a priori dos esquemas categoriais do objeto, o que é feito a partir de um trabalho de axiomatização. Resultado: o conceito tema o lugar da consciência. Constitui o mundo como ela. A ciência está referida à ontologia do Kosmosthesreos e das coisas em-si. O cientista, em nome do conceito, toma a posição de um observador absoluto que conhece exhaustivamente o objeto. O sábio e a consciência não mais se distinguem e Brunschwig (22) pode considerar a ciência como "soberania criadora do espírito", que forçou as potências adormecidas do universo a se revelarem e a se deixarem descobrir pela ação específica desse espírito, isto é, pela ação racional. E, finalmente, quando Granger pretende, através da no-

ção de "trabalho científico", distinguir a ciência da espontaneidade da atitude ingênua e da consciência constituinte ("dom de uma natureza fora da natureza"), na verdade, usa uma categoria muito suspeita e infeliz para os propósitos do dito anterior. Trabalho, está marcado por uma conotação antropológica inegável. Ainda uma vez, o sujeito ativo funda o mundo.

Como a subjetividade se comporta diante da transcendência? Ou, mais exatamente, como ela se instala diante de Deus e do Ser? Sua posição é dúbia. Face à divindade ela é finita. Face ao Ser ela é onipotente. Merleau Ponty (23) dirá que a filosofia clássica guardou um certo sentimento da opacidade do mundo e que procurou "o acesso extraordinário do exterior com o interior pela mediação de um infinito positivo, ou infinitamente infinito. É nêlo que se comunicam ou se soldam uma sobre a outra a existência das coisas partes extra partes e a extensão pensada por nós que, ao contrário, é infinita e contínua." Todo ser, finito e parcial, estará direta ou indiretamente suposto por êsse infinito, e está nêlo contido, real ou eminentemente. Entretanto, se acompanharmos as modificações que a idéia de Deus sofreu do pensamento medieval à filosofia moderna, veremos que a onipotência de Deus é a onipotência de uma Super-Subjetividade - Deus é alter-ego do homem.

Ao final da Idade Média há uma crise na representação da Divindade. A inteligência divina é racional, mas sua vontade é arbitrária. Há, na criação do mundo, uma contradição: Deus põe o mundo como uma ordem racional que, entretanto, depende de um ato de vontade arbitrário. A dificuldade está em que não se pode tirar dele nenhum dos atributos porque deixaria de ser Ens Perfectissimus. Esta antinomia reaparece sempre que um dos atributos prevalecer: a concepção de Nicolau de Cusa é intelectualista, a de Descartes voluntarista. Entretanto, malgrado a dicotomia, ambos os atributos são colocados acima do Ser de Deus, fundando-o. Deus existe porque tem vontade e inteligência. Como distinguir Deus do mundo e do

nens ? Santo Anselmo coloca-o no último lugar da hierarquia onto-
lógica. Nicolau de Cusa (24), radicalizando a separação, retira
Deus da escala dos seres por êle criados e O pensa como atividade
pura, dessubstancializando-o. Subjetividade. A criação é explica-
tio. Explícita o que estava implícito em Deus, causa próxima das
essências e das existências. Entre o homem e a divindade a relação
é de oposição. ^{Deus e ação.} O homem é visão. O pensamento divino cria conceben-
do, isto é, dando nascimento a visões intelectuais. O pensamento
Deus é vis entificativa, o pensamento humano vis assimilativa. Deus
é intellectus archetypus. "Não há para o homem intuição dos inte-
ligíveis, mas somente um conhecimento simbólico, e a intelecção so-
mente nos é permitida por conceitos universais no abstrato, não pe-
lo singular no concreto (...) o princípio formal de nossa intuição
(espaço e tempo) é a condição sob a qual alguma coisa pode ser ob-
jeto de nossos sentidos e, assim, sendo a condição do conhecimento
sensível, não é o meio para uma intuição intelectual (...) a intui-
ção de nosso espírito é sempre passiva, e somente é possível na me-
dida em que alguma coisa pode afetar nossos sentidos. Enquanto que
a intuição divina que é o princípio (principium) dos objetos e não
seu efeito (principiatum), sendo independente, é um arquétipo e,
por isso, perfeitamente intelectual." (25) Cusa exalta a potência
cognitiva do homem, mas marca a distância entre ela e a de Deus. To-
ma a palavra theos e dela deriva theoreticon e theoreion. Theore-
ticon: o que contempla, o que vê. É o homem. Theoreion: o que con-
templa tudo. Olhar que varre todo o universo: Deus, "um quadro fei-
to tão artisticamente que parece olhar tudo à sua volta". Parece-
rá aos homens, que de qualquer ponto escolhido pelo espectador o
quadro "olha" e "olha o espectador". Mas a figura escolhida por
Cusa é mais radical do que parece. Não somente o olhar nos vê em
qualquer lugar em que estejamos, mas sabemos que êle nos olha por
que vemos o quadro. Há uma dialética entre as duas subjetividades-
que se encontram. "Em me vendo, vós me tornais capaz de vos ver, vós

que sois um Deus escondido. Ninguém vos pode ver, senão enquanto vós lhe deis o poder, e não é outra coisa ver-vos do que ser visto por vós". E mesmo que o espectador não olhe o quadro, o quadro permanece olhando-o. Como diz Espinosa no "Breve Tratado" - (26), Deus é causa e protetor de todas as coisas. Mas o encontro do homem com Deus é o encontro de duas presenças. O homem não é absolutamente passivo: por um ver que lhe é próprio ele provoca, como uma réplica, o olhar da divindade. "Quando vejo que a vista de vosso retrato parece se mover quando eu mudo de lugar, parece-me também que vosso rosto mudou porque vós vos acomodais à minha mudança, à guisa de uma sombra que segue os diversos movimentos daquêle que caminha". Deus é réplica, e somente réplica, do olhar humano. Mas, e é aqui que a onipotência da Subjetividade divina esmaga a humana, "eu sou uma sombra viva e vós sois a Verdade, julgo pela mudança da sombra que a verdade mudou. Assim, ora vós sois a sombra de que sois a Verdade, e ora a imagem de um Alguma de que sois o modelo". A inteligência humana é explicatio das coisas porque o homem já está explicado por Deus. A posição da subjetividade humana supõe, por um lado, a existência de um dado sobre o qual seu conhecimento vai exercer-se. O homem não cria as coisas, assimila-as. Por outro lado, a visão que o ente humano possui foi-lhe conferida por Deus. De duas maneiras o homem é finito: na posição dos objetos e na auto-posição. É aqui que a concepção cartesiana rompe com a de Nicolau de Cusa. Descartes aceita que Deus põe soberanamente a ordem lógica, cósmica e ontológica e permanece fora dela. Mas a subjetividade humana é mais potente que em Cusa: se não pode pôr as coisas, pode duvidar delas. Se foi criado por Deus, a evidência de sua existência pode-se dar contra o próprio Deus. O Malin Génie não pode fazer o sujeito duvidar de sua própria existência porque para levá-lo à dúvida necessita de que ele exista. Em Descartes a dúvida tem uma posição ambígua: Deus é onipotente porque não duvida; o Homem é onipotente porque duvida. É a tentativa cartesiana para encontrar um funda-

mento para a verdade fazendo economia de Deus. O Cogito se prova desafiando Deus. Entretanto, a intervenção da temporalidade faz passar de Cogito à Divindade. A certeza do Cogito é punctual. Para garanti-la, a cada instante o espírito teria que repetir a operação que o produz. O mesmo com relação à idéias que o espírito possui. Nessa medida, Descartes vê-se obrigado a encontrar um fundamento contínuo para a Verdade, um fundamento que não se esboroe frente a poeira dos instantes: Deus. "Cumpra, pois - dirá Descartes - que eu me interrogue a mim mesmo para saber se tenho algum poder ou alguma virtude que seja capaz de fazer de tal modo que eu, que sou agora, seja ainda no futuro". Passa-se da potência infinita da dúvida para a potência infinita de Deus, quando este aparece como ligado a uma Verdade duradoura e que, por isso, Ele não precisa duvidar. "Ora, se eu fôsse independente de todo outro ser, e fôsse eu o próprio autor de meu ser, certamente não duvidaria de coisa alguma, não mais conceberia desejos, e enfim, não me faltaria perfeição alguma; pois eu me teria dado todas aquelas de que tenho alguma idéia e, assim, seria Deus." (27) É fundamental, para que esta passagem seja válida, a anterioridade do infinito frente ao finito e que o infinito seja positivo. Sem isso, o Cogito seria o próprio Deus. A prova da existência de Deus é ao contrário: é a tensão máxima entre o finito e o infinito que prova a existência deste separada de quêle. A o mesmo tempo Deus é Alter-Ego e Deus Verax que tem a verdade do mundo suspensa Nele, mas permanecendo absolutamente fora do círculo da criação. (O Deus cartesiano é filosófico). Embora do ponto de vista do conhecimento, distingam-se comprehendere e intelligere, e embora tal conhecimento permaneça no nível do intelligere quando o objeto é Deus, ainda assim, Deus não deixa de ser o quadro que o espectador vê. Há um comércio entre as duas subjetividades. Isso, cartesianos como Pascal e Malebranche, não admitem. De acordo com o primeiro, Descartes bem gostaria de passar sem Deus, e o teria pôsto apenas para que desse uma primeira guinada no mundo fazendo-o movimentar-se. Não tendo mais nada a fazer, retirar-se-

ia do mundo e seria facilmente dispensado pelo homem. "Deus dos sábios e dos filósofos", esse Deus é fabricado pela razão. Esse Deus somos nós próprios. O filósofo perde a noção de toda medida. "A unidade acrescentada ao infinito em nada o aumenta, como não aumenta uma medida infinita um pé que a ela se acrescenta. O finito se aniquila na presença do infinito, e torna-se um puro nada. Assim nosso espírito em face de Deus..."(28). Malebranche, acusa aqueles que não alcançam o verdadeiro sentido do Deus Cristão. As outras religiões podem iludir-se pensando que têm acesso a Deus. O cristão, não. Este é capaz de amular-se perante a divindade e o dogma da Encarnação é a prova cabal de que"(...) não podemos ter acesso às proximidades de Deus, nem sociedade com Ele senão por intermédio de Jesus Cristo, Seu Filho. O culto dos cristãos pronuncia que Deus é infinito e que a criatura diante Dêle, não é nada". Malebranche frisa bem que a capacidade cognitiva do homem não é um poder que o iguala a Deus. "Esta participação à potência de Deus, que os homens se gabam de possuir para representar os objetos e para fazer várias outras ações particulares, é uma participação que parece manter uma certa independência do homem; mas é uma participação quimérica que a ignorância e a vaidade dos homens lhes fêz imaginar".(30) Na verdade, aponta Hegel (31), a consciência cristã é uma consciência infeliz. Ela não consegue separar o infinito do finito sem dar maior poder a este último. Ela realiza uma "mauvaise synthèse" entre ambos. Quando o cristão, como o fariseu, afirma sua pequenez e miséria diante de Deus, é sua miséria, é sua pequenez que são afirmadas diante da divindade. Me miserum - é o me, o termo mais importante. A anterioridade e superioridade do infinito marca melhor a posição bastante definida e irrecusável do finito. A subjetividade humana chocou-se com a subjetividade divina e mesmo que não consiga competir com ela em igualdade de forças, pelo me-

nos garante a indestrutibilidade de sua própria posição.

Exatamente por isso ela pode aparecer como onipotente frente à outra transcendência: o Ser. Como em Empédocles: quando o amor surge, o ódio se retira para os confins do universo; quando o ódio retorna, cabe ao amor afastar-se e perder-se nas raias do mundo. Deus, infinito e ausente do círculo da criação, cede seu lugar à onipotência do espírito humano.

Pode-se tomar a idéia de ser analógicamente. Numa doutrina da analogia o predicado é adaptado à essência do sujeito: há uma certa proporcionalidade entre a medida de ser que é atribuída ao sujeito e o próprio sujeito. O ser funciona como predicado que se reparte na exata medida da essência do sujeito. Assim, Descartes pode atribuir o ser tanto a Deus quanto ao homem; tanto ao homem quanto às coisas. Nas "Meditações" (32), o filósofo procura mostrar que há uma analogia no emprêgo do conceito de substância tanto para o espírito, quanto para as coisas extensas quanto para Deus, porque, a substância, é uma existência que não depende, para existir, de nenhuma coisa criada. Todos os seres são criados mas somente por Deus e Deus não é criado por nada. Mas, salienta ele nos "Princípios" (33) que esta palavra não tem o mesmo sentido quando se aplica a Deus e às criaturas, e quando se aplica ao pensamento e à extensão. A analogia permite que o mesmo predicado seja atribuído hierarquicamente aos diferentes sujeitos. Esta concepção conduz a uma univocidade do conceito de ser em termos de uma "comunomia" verbal. Nesse sentido nada impede que na hierarquia haja seres mais seres que os outros e que determinem os demais. Ora, afastado Deus da hierarquia, o sujeito toma o seu lugar e ele decidirá sobre o ser dos demais seres. Essa onipotência da subjetividade permite a passagem das coisas às suas idéias, constituídas pelo sujeito. O objeto, enquanto um ser distinto do sujeito, vai se retirando para os limites da esfera do conhecimento. "Na realidade, todas as nossas representa-

ções são referidas pelo entendimento a algum objeto e, como os fenômenos não são senão representações, o entendimento os refere a um algo como objeto da intuição sensível; porém, esse algo (Nachtrage) é somente o objeto transcendental. Porém, este significa um algo = X, do qual nada sabemos, nem podemos saber, senão que somente pode servir como um correlato da unidade da apercepção para a unidade do múltiplo da intuição sensível, mediante a qual o entendimento unifica o múltiplo no conceito de um objeto" (34).

Enquanto o aniquilamento do objeto é feito por um idealismo transcendental na base de uma doutrina analógica do ser, é a doutrina da univocidade do ser que leva ao cúmulo da subjetividade no idealismo absoluto. Quando Hegel condena a "mauvaise synthèse" do finito e do infinito, ele traz como pedra basilar uma concepção unívoca da substância. Na doutrina da univocidade o predicado, ser, é indiferentemente conferido a todos os sujeitos sem inspeção prévia de sua essência. O ser será atribuído ao sujeito sempre com o mesmo sentido. Justamente por isso na realidade (ontológica) não haverá prevalectimento do predicado sobre o sujeito nem o inverso. Haverá um só ser. Em Espinosa os seres serão reduzidos a modos. Em Hegel a etapas correspondentes à auto-revelação do Espírito. O Ser absorve a individualidade dos sujeitos. Ora, se o ser está identificado com o Espírito, como em Hegel, então todos os seres serão absorvidos. Enquanto para Espinosa o modo é uma parte integrante mas separável do Todo e que pode ser compreendida por sua oposição com as demais partes, em Hegel os seres individuais perdem toda sua positividade para serem envolvidos pela atividade do espírito. As feridas do espírito curam-se sem deixar cicatrizes - o individual é absorvido pelo espírito sem deixar vestígios. A história compreendida é o final da história. O pássaro de Minerva saindo ao crepúsculo inspeciona ao final do grande dia o envolvimento de todos os seres e de todos os instantes do tempo pela idéia. Não há mais distinção entre uma subjetividade infinita e outra finita. O finito é um momento integrante do infinito que se mediatiza por

oposições que ele próprio colocou.

Esta diferente postura do ser nas doutrinas da analogia e da univocidade levam em seu bôjo uma passagem da subjetividade como consciência à subjetividade como Espírito. Com efeito, que é a consciência? Um ser entre seres, somente com certos poderes que estes não possuem. A consciência opõe-se ao mundo e fala sobre eles. Ela não é aquilo de que a fé, a filosofia ou a ciência falam. É o que fala estas linguagens. O Cogito é anterior a todo sentido porque é a condição de possibilidade d'ele enquanto conteúdo de todo pensar. A consciência é anterior à filosofia e à ciência na medida em que é ela quem constitui o mundo e a partir d'ele, constitui a filosofia e a ciência. É o "eu transcendental". De cartes a iguala, do ponto de vista da liberdade e da vontade, a Deus. "Esta tão somente vontade, que eu sinto ser em mim tão grande, que não concebo absolutamente a idéia de nenhuma outra mais ampla e mais extensa: de sorte que é principalmente ela que me faz conhecer que eu trago a imagem e a semelhança de Deus". (35) As questões pederão vir do mundo, a resposta é o "eu" quem a dá e cria, com isso, uma realidade que é a de todo aquêle que encontra seu ser na consciência. Nesta auto-determinação o Cogito se revela como fonte e origem de tudo aquilo que é para o pensamento e para a ação. Para um kantiano "na natureza vivo como indivíduo, - não sou nunca "eu"; constato que minha ação que havia sido determinada livremente está determinada; mas a constatação pertence ao "min" que não sai da condição, enquanto que no plano de saber puro sobre a natureza da ciência e a ciência da natureza não são as determinações que o "eu" opõe para agir livremente sobre um exterior de que ele tem necessidade para que ele não seja simplesmente, mas seja para si mesmo". (36) A consciência é um ato pelo qual o eu determina-se como tal e opõe-se ao não eu que negaria sua liberdade. Sem este ato o "eu" poderia ser livre, mas não é saberia. A consciência pura é, ao mesmo tempo, determinação

e saber da determinação, e isso de maneira inseparável. Somente a reflexão sobre a determinação como possibilidade transcendente faz-me ver o absoluto que sou como "eu", mas que não penso ser na condição". (37) Para a consciência é decisivo que haja um mundo porque ela o reflete em si mesma e se reflete nele. E no limite ela faz residir a possibilidade dessa atitude em Deus, graças ao qual as coisas podem ser reduzidas às suas idéias não apenas em princípio, mas de fato. É que a consciência, com relação a si mesma e ao seu objetivo, não é absoluta. Ela não pode criar-se a si própria nem a ele. Por isso vê-se obrigada a colocar antes de si um Deus incognoscível. Assim faz Kant, assim faz Schelling. - A aparição da consciência para si mesma e do mundo para ela, não é completa. O homem pode liberar-se, mas não conhecer a liberdade. Não pode conhecer-se como criatura - apenas sabe-se como tal. Ele não é e ser. Deve fundá-lo. "No discurso da consciência, o ser mostra como o ponto infinitamente afastado no qual coincidem saber e ciência, condição e liberdade". (38) Nesse sentido, a filosofia é, e permanece, crítica. Não pode mudar nem a condição nem o mundo. Faz uma teoria sobre eles. Ela é uma retomada. Por isso é filosofia e não sofia. Formalizando o mundo ela pode manter "eu" como condição de possibilidade dessa retomada. A filosofia vai se aproximando cada vez mais de uma *quaestio juris*.

Ora, Hegel (39) criticará esse farisaísmo da filosofia da consciência, que, afirmando a transcendência de Deus e do Mundo, contentara-se com o transcendental. Menos que uma renúncia a filosofia crítica é uma fixação obsessiva num estágio a ser ultrapassado. Hegel explica porque não pode permanecer na tensão finito-infinito. Se colocarmos os dois termos rebaixa-se o infinito, pois ele não tem, então, todo seu sentido senão por oposição a um termo particular - o finito. Assim postos, o infinito não tem mais dignidade ontológica que o finito em face do qual ele está colocado. O farisaísmo faz com que a tensão finito-infinito

leque o finito "firmemente para si". A metafísica de Verstand a má infinitude, que não é, senão, o resultado de uma transposi-
ção indefinida do finito. Assim, a oposição inicial acaba sendo, o
rebaixamento do infinito ao finito. A verdadeira infinitude não é
a do infinito oposto ao finito, nem a inclusão do finito pelo in-
finito, como pensava Espinosa. A verdadeira infinitude é a da uni-
dade indissolúvel entre os dois termos. Da consciência vai-se pas-
sando ao Espírito Absoluto. O sujeito é "o que se confronta com o ob-
jeto. É, pois, limitado. O absoluto é "o que não se reporta a na-
da, ao qual nada se reporta porque ele é o ser de tudo o que é".
(40) A ciência e a filosofia não são mais discursos porque não há
o "outro" sobre o qual o discurso falaria. "O que fez a infelici-
dade do homem, depois que ele saiu da inocência da certeza é que
sempre houve um "outro". Ele foi sujeito porque se encontrara em
face de alguma coisa que o limitava e obrigava a definir-se". (41)
O sujeito não é senão a consciência enfrentando o outro, tentando
reduzi-lo a si própria. "Mas quanto mais falava da unidade, mais
afastava-se dela". (42) A unidade atingida e não dada, pelo Espíri-
to, é a do discurso absolutamente coerente. Não é um discurso sobre
o outro. É um discurso de si mesmo. O pensamento, porque não
há o outro, é absoluto. Não se dirige a ninguém e não chama nin-
guém. O pensamento é o ser. E como o ser é unívoco, o pensamento
é o único ser. A consciência é a negação do mundo e de Deus, ten-
tando sufocá-los nela. O Espírito é a negação da negação. É uma
luta não contra o que há, mas contra todo "há". O Espírito é ate
pelo qual a espiritualidade se apreende não como oposta a qual-
quer transcendência, mas como ser que sabe a si mesmo porque, não
havendo transcendência, a sabedoria é de si e para si. Ao apre-
ender-se como consciência e ser, ao mesmo tempo, o Espírito se apre-
ende como absoluto. Como Sujeito-Objeto. "O ser se compreende a
si mesmo como Razão e a Razão como Ser; mais exatamente: a Razão
é para si, ao mesmo tempo o em-si e o para si do Ser". (43) A con-

ciência não pode vencer a finitude, a particularidade. Para fazê-lo teria que chegar ao infinito, ao universal. Nesse caso, a luta entre ambos terminaria sem vencido nem vencedor. Ora, farisaicamente, a consciência quer que a vitória seja dela. A consciência recusa-se a morrer porque a particularidade para ela não é um instante do absoluto, é o instante dela. Por isso, aparta Hegel, frassa a tentativa fichteana de começar pelo absoluto identificado à consciência na medida em que a relação Eu - Não - Eu não retira a independência de cada um dos termos. Cada termo é auto-suficiente e nega toda exterioridade e nesse sentido afasta de si o termo que lhe é negativo. A autoposição de cada um deles marca - os de positividade e é uma recusa de serem condicionados um pelo outro. Um evoca o outro ao recusá-lo. A igualdade entre eles é meramente verbal. Se assim não fôr, se apesar de sua positividade ambos os termos se identificarem então "há um mistério em Fichte", (44) graças ao qual o idealismo absoluto realizar-se-ia. Na verdade há uma interdição impedindo que tal idealismo se cumpra. Na doutrina da oposição real (45), todo termo positivo é determinado como igual a si mesmo no instante em que é oposto a outro. Trata-se da determinação espinosista ou do princípio da negação externa, em Sartre. A determinação suprime uma realidade que seja absoluta. Esta determinação, onde o termo é negado como realidade absoluta por outro, não é uma simples privação (nihil privativum) mas a existência de um termo que nega o outro (nihil negativum). Nessa medida o Eu somente se reconhece pela autoposição do Não-Eu. Não se saiu de domínio uma consciência que encontra fora de si um limite. A dialética hegeliana, destruindo a positividade específica de cada um dos termos, fazendo com que um deles somente seja a partir do outro e pelo outro, faz com que sua unidade se consuma. A contradição intrínseca entre eles faz com que um passe pelo ^{outro} e que eles se destruam mutuamente. Fundem-se na unidade absoluta da Idéia. Comentando o adágio espinosista, "omnis determinatio est negatio",

Hegel escreverá: "O caminho de Espinosa é correto; entretanto a proposição isolada é falsa, pois ela exprime apenas um lado da negação (...) no espinosismo a negação é apreendida de modo unilateral". (47) Ao contrário, agora, cada um dos termos não designa um ser delimitado por outro e, sim, um termo que se perde no outro. Ambos não são seres separados e sua relação não é a de justaposição. "O que é preciso agora pensar, é a pura mudança ou a oposição em si mesma, isto é, a contradição. Com efeito, na diferença, que é uma diferença interior, o oposto não é somente um dos dois (se não ele seria um existente e não um oposto), mas ele é o oposto de um oposto, onde o Outro está imediatamente presente neste oposto". (48) A força da relação instaurada por Hegel está na confluência de um duplo movimento: o termo de que se parte metamorfoseia-se no oposto que o condicionava, e nesse sentido, o ponto de partida destrói aquilo que o condicionava enquanto desdobrava seu ser-condicionado. Não há mais sujeito e objeto; há o Espírito Absoluto e a Idéia, ambos indistintos. Hegel criticara a filosofia da consciência por sua inconseqüência: pretendia que um existente determinado - o sujeito - pudesse ser o começo radical. Essa figura da subjetividade escondeu sempre, para essa filosofia, a verdadeira profundidade do sujeito. (49) A filosofia da consciência dava por incondicionado um princípio de fato determinado e condicionado para reconhecer depois esse condicionamento e a necessidade de superá-lo, fazendo-o o motor da gênese. "O princípio exerce um amplo papel: de um lado ele pode ser absoluto e de outro estritamente finito e a esse título um ponto de partida para toda infinitude empírica". (50) Hegel chama um tal idealismo de "infeliz": ou porque aspira ao Absoluto, mas renuncia a ele, como em Kant; ou porque, sem levar em conta as limitações impostas aos termos de partida, toma-os pelo Absoluto, como em Fichte. Somente uma filosofia que reconhece a univocidade do ser, que a negação é interna mas não é destruição e sim recuperação de um existente dentro do ser, e que esse movimento não é acompanhado pelo espíri

to mas é a realização do próprio espírito, pode chegar ao absoluto.

Assim, se, ao partirmos, a subjetividade era finita diante de Deus e onipotente perante o mundo, no ponto de chegada ela é onipotente absolutamente. E compreende-se agora porque Heidegger fala em "restos de teologia". Merleau-Ponty dirá que nesse caso: "É preciso dizer, sem nenhuma restrição, que o Espírito é Deus". Em última análise, a verdade do cartesianismo está em Kant, e a verdade do Kantismo está em Hegel.

Ora, prossegue a nota do "Visible", "é preciso descrever o visível como alguma coisa que se realiza através do homem, - mas que não é de modo algum antropologia (portanto, contra Furchbach-Marx.1844). A natureza como o outro lado do homem (como carne, de modo algum como "matéria"), O logos também se realizando no homem, mas de modo algum como sua propriedade. De sorte que, a concepção de história à qual se chegará não será, de modo algum, ética como a de Sartre. Estará muito mais próxima de Marx: o Capital como coisa... como mistério da história, exprimindo os mistérios especulativos da lógica Hegeliana. (O "Geheimnis" da mercadoria como "fetiche") (todo objeto histórico é fetiche)-(51).

Heidegger (52) se pergunta o que é antropologia. Responde que é uma ciência do homem. "Compreende tudo o que pode ser explorado da natureza do homem enquanto ele é um ser constituído de um corpo, uma alma e um espírito". Enquanto tal, ela é uma ciência humana que tem o privilégio de abarcar as outras, a tal ponto que a noção de antropologia acaba "perdendo toda precisão". Que uma antropologia + queira ser filosófica, Heidegger não vê nisso problema algum. "Certamente a antropologia pode ser filosófica se seu método for filosófico, isto é, se ela se aplicar a considerar a essência mesma do homem". O que o filósofo de "Sein und Zeit" não admite, e nisso ele se une a Merleau-Ponty, é que a filosofia seja antropológica. Ora, a demarche que procuramos traçar para a filosofia moderna fá-la, justamente, desembocar numa antropologia. Este termo significa "uma tendência fundamental característica da

posição atual do homem com relação a si próprio e a totalidade do ente. Segundo essa tendência, um objeto é conhecido e compreendido apenas ao receber uma explicação antropológica. Atualmente a antropologia não procura somente a verdade concernente ao homem, mas pretende decidir sobre o sentido de toda verdade". Inverte-se a posição inicial da ciência: ela não explica apenas o homem, explica a partir dele. Filosofia antropológica. Nesse sentido, podemos contrariar a afirmação de Foucault (53) segundo a qual a ruptura e negação de uma metafísica do infinito seria feita pela analítica da finitude, representada pelas ciências humanas. Na verdade não houve rompimento. Ainda está assegurada a "place du roi" e o homem continua sendo pintor, objeto pintado e espectador. Ele centraliza as atenções do pensamento porque além de sujeito é também o objeto do pensar. Radicaliza ainda mais sua posição privilegiada fechando o círculo sujeito-objeto à sua própria volta. Sartre poderá, então, dizer que "não há outro universo senão o universo humano, o universo da subjetividade humana. É a ligação da Transcendência como constituinte do homem... da subjetividade, no sentido de que o homem não está fechado em si mesmo, mas presente num universo humano, é a isso que chamamos humanismo existencialista. Humanismo porque recordamos ao homem que não ^{há} outro legislador além dele próprio..." (54) A filosofia antropológica transforma a contemplação do mundo e qualquer doutrina sobre o mundo em uma contemplação do homem, em uma doutrina sobre o homem. "A antropologia designa aquela interpretação filosófica do homem que, a partir do homem e para o homem, explica e valoriza o existente em conjunto. (55)

É assim sendo, aquele que afirmara "ser radical é tomar as coisas pela raiz; para o homem a raiz é o próprio homem", o jovem Marx de 1844, não pode ser o modelo de pensamento para uma filosofia que não deseja "compromisso com o humanismo". Althusser (56) escreve que para o jovem Marx, "o Homem, não era somente um

grito, denunciando a miséria e a servidão. Era o princípio teórico de sua concepção do mundo e de sua atitude prática. * A "Essência do Homem", fundava ao mesmo tempo uma teoria rigorosa da história e uma prática política coerente". Trata-se de um período em que a categoria fundamental do pensamento do autor dos "Manuscritos" era a alienação. O homem exprime sua essência através de um objeto que lhe é exterior embora produto de sua atividade; este objeto progressivamente torna-se estranho ao homem e metamorfoseia-se em sujeito, o que resulta na transformação do homem em objeto. "Na alienação, o ser próprio do homem, existe sob a forma de seu ser estranho; o humano existe sob a forma de inhumano, a razão sob a forma de não-razão". (57) O jovem Marx parte, assim, de uma essência do homem que vai se perdendo através de seu próprio trabalho. A Economia, o Estado, a Religião são os produtos alienados do homem e que o dominam progressivamente a ponto de que o produtor acabe se tornando produto. O conceito de alienação leva Marx a uma determinada concepção da política: a de uma "reapropriação prática", pelo homem, de sua essência. "A revolução será não somente política (reforma liberal racional do Estado), mas humana (comunista) para restituir ao homem sua natureza alienada na forma fantástica do dinheiro, do poder e dos deuses". (58) No nível da análise econômica a essência pressuposta do homem e sua alienação permitem o que Rancière (59) denomina uma "anfibologia" isto é, passar do significado econômico da análise, ao seu significado antropológico, que é fundante com relação ao primeiro. Assim, por exemplo, haverá uma correspondência entre operário/homem. A passagem de um termo para outro se faz pela mediação do conceito de "produtor". O operário produz. A essência do homem é produzir seus meios de subsistência. O operário é produtor de seus meios de subsistência. O operário é o homem. Tomemos uma das análises feitas por Rancière. O suporte da "anfibologia" é um sujeito

e este, é o homem. Há um texto dos "Manuscritos" onde Marx afirma sua análise ter partido "de um fato econômico: a alienação do operário e de sua produção". O que permite a passagem de discurso econômico para o discurso antropológico é a existência de um pronome possessivo, "sua", diante do termo "produção". "É sua introdução", diz Rancière, "que permite ao campo dos fenômenos econômicos centrar-se à volta de um sujeito. Este sujeito não está dado no operário e sim em sua produção. Dito de outro modo: é o destaque do predicado que determina o sujeito." O "sua" é introduzido em decorrência da forma pela qual Marx analisa a produção. Ela não é colocada em termos de um "processo", desse modo ela tem que ser indicada como uma atividade do sujeito. Assim, o sujeito/homem é o suporte das categorias econômicas. No nível da análise histórica a mesma passagem de um discurso para outro ocorre. O estudo do desenvolvimento da propriedade privada é o estudo da alienação da essência humana. O trabalho alienado é apresentado como consequência da propriedade privada. No prosseguimento, a análise mostrará que a propriedade privada é, na verdade, uma consequência do trabalho alienado e desse modo "a alienação da essência humana aparece como a condição da realização de um mundo humano". (60) A subjetividade é, pois, motor da história. Aproximemo-nos uma vez mais da análise de Rancière. Ao desenvolver a teoria da passagem da riqueza dissipadora à riqueza industrial, o primeiro momento da dialética é o da riqueza dissipadora, do capitalista do gozo. O 1º momento perde-se no 2º: o do cálculo. O momento do cálculo é o do capitalista industrial. Este vai "operar a subordinação do gozo ao cálculo, e esta se acabará em uma subordinação do cálculo à riqueza. O momento do capitalista do cálculo é o último momento no desenvolvimento da propriedade privada". (61) O sujeito capitalista cria o objeto que o aliena: a riqueza. A alienação humaniza o mundo de modo que os objetos naturais se tornam objetos onde está contida toda a essência alienada do homem. Há, pois, um sujeito da história e que é seu motor. "Através dos motivos de capitalis-

no, é o desenvolvimento da essência humana que abriu um caminho e exerceu o papel de motor".

A recusa de Merleau-Ponty de começar ab homine, estende-se de Descartes ao jovem Marx. Quer retirando a consciência do tempo, quer fazendo da essência humana motor da história, ambos colocam a subjetividade como raiz do real. Mais do que isso, fazem do sujeito o critério do real: as coisas serão ou idéias do sujeito ou produtos alienados do homem, de qualquer modo, não terão autonomia, não dirão nada por si mesmas. No limite encontramos a formulação kantiana onde o sujeito só pode encontrar nas coisas aquilo que ele próprio colocou. "O círculo humanista fecha-se sobre si mesmo mais uma vez." (Althusser)

Entretanto, Merleau-Ponty dirá que pretende aproximar-se de Marx, daquele que não fala mais em alienação - fala em fetiche. Marx, no dizer de Althusser, rejeita, a partir de 1845, o homem como fundamento teórico. Com isso, categorias como sujeito, essência, tendem a desaparecer. E isso em todos os domínios: na filosofia recusa o empirismo do sujeito e seu reverso, o sujeito transcendental; na economia política recusa a categoria do homo oeconomicus. Novas categorias substituem estas. "Marx funda, com efeito, uma nova problemática, uma nova maneira sistemática de colocar as questões ao mundo, novos princípios e um novo método". (62) Na teoria da história aparecem conceitos como os de força de produção e relação de produção; na filosofia aparece o conceito de praxis, "teoria dos diferentes níveis específicos da prática humana em suas articulações próprias, fundada sobre as articulações específicas da unidade da sociedade humana". (63) Para Merleau-Ponty essa substituição é decisiva. É graças ao conceito de praxis que Marx pode recusar o idealismo. A praxis é base "sentido que se desenha espontaneamente no entrecruzamento das ações pelas quais o homem organiza suas relações com a natureza e com os outros". (64) Mas a diferença fundamental está na conceituação do objeto. Nos "Manuscritos" o objeto era o produto do trabalho humano, con-

frontado com o sujeito que o produziu. Marx dirá agora que o objeto é uma espécie de fantasma. A objetividade é apenas, no dizer de Rancière, a expressão de uma unidade social, o trabalho humano. O confronto sujeito-objeto tende a desaparecer. O objeto é um fantasma na medida em que é apenas uma "manifestação" da estrutura social. "O que toma a forma de uma coisa não é o trabalho como atividade * do sujeito, é o caráter social do trabalho. E o trabalho humano de que se fala aqui não é o trabalho de nenhuma subjetividade constituinte. Traz a marca de uma estrutura social determinada". (65) Marx afirmará, então, que o produto do trabalho só pode transformar-se em mercadoria quando essa transformação for operada por "uma época historicamente determinada que representa o trabalho dispensado na produção de uma coisa útil como uma propriedade objetiva desta coisa." É o modo de produção, conclui Rancière, que efetua a representação do trabalho na mercadoria, que é um fantasma. Um fetiche, pois a mercadoria é vista como uma propriedade intrínseca do objeto. "O caráter social dos produtos do trabalho aparece como propriedade natural desses produtos enquanto simples coisas". (66) Para que se possa compreender o que Marx denomina o fetichismo da mercadoria, é preciso compreender todas as transformações conceituais que sua análise opera. Nos "Manuscritos" o objeto é dotado de um caráter sensível que imediatamente o refere ao seu caráter humano, ou de produtos de uma subjetividade. No "Capital" o caráter sensível do objeto lhe é dado porque é uma manifestação de caracteres sociais. Iniciando a análise da mercadoria ("Capital" I Tomo), Marx mostra que à primeira vista, esta parece como trivial e evidente. A análise tem como fim apontar a ingenuidade de alguns ou astúcia de outros ao tomarem a mercadoria de maneira simplista. Acompanhemos ainda uma vez a análise de Rancière. A mercadoria é objeto na medida em que é a aparição, manifestação de um valor. Este objeto é sensível - supra-sensível porque suas propriedades são apenas a forma assumida pela manifes-

* o grifo é nosso

tação das relações sociais. Quando ela é isolada deste contexto da do pela estrutura social torna-se um fetiche. Para que se possa avaliar o quanto Marx se afasta da filosofia da consciência, a comparação que Rancière faz entre Marx e Kant é esclarecedora. Marx, diz nosso autor, é anti-copernicano no sentido kantiano da expressão. O que significa que Marx é copernicano em sentido estrito. Com efeito, as palavras de Rancière nos conduzem ao próprio Copérnico. Para este o sistema planetário se revoluciona porque os astros não giram mais à volta da Terra. Para Marx os fenômenos não estão contrados em função de uma subjetividade constituinte. O sujeito não intervém mais na constituição do fenômeno. Para Marx há um objeto transcendental igual a x de que os fenômenos são a forma de aparição. Mas este x para Marx não é o objeto kantiano - não as relações sociais. O fato de que esta relação social deva representar-se em alguma coisa que lhe é radicalmente estranha, em uma coisa, dá a esta coisa seu caráter sensível - supra sensível". (67) O fetiche é o resultado de uma apreensão defeituosa da coisa - é supor que as propriedades que ela possui são intrínsecas, naturais.

Por que Merleau-Ponty pretende aproximar-se de Marx? Por um lado porque ele se recusa a partir do homem. Mas sobretudo, porque transtorna o que se pensa a respeito do objeto. Ao tomá-lo como manifestação, Marx não lhe retira a realidade, reporta-o a uma realidade mais profunda e que o determina. É exatamente aqui que Merleau-Ponty o encontra. Para MP não há Erscheinung sem Schein. É a aparência que nos conduz ao real que a funda. A aparência leva ao ser. Não que ela não seja real. Merleau-Ponty recusa-se a assumir a posição cartesiana que rejeita a aparência a uma ausência do real claro e distinto que o pensamento concebe. Para Merleau-Ponty a aparência é tão real quanto o ser, somente que sua realidade só lhe pode advir por seu reportar-se ao ser. É exatamente por isso, porque ela se decide por não se reportar-se la-

intrínseco que a subjetividade pode ser afastada. Não é sujeito - que estabelece o vínculo entre si e s. O vínculo está aí. Por isso Merleau-Ponty elega a categoria de estrutura como privilegiada para a ontologia. Denomina-a "inteligibilidade nascente", "ciência nas coisas antes da Ciência", recusa, pois, de uma subjetividade que retira de si o real e a Verdade.

Nessa mesma direção ganha sentido a recusa de Merleau - Ponty frente ao pensamento sartriano. Sartre pretende superar o idealismo e nesse sentido recusa-se, desde o período de "La transcendence de l'Ego", a aceitar o Cogito cartesiano, o "eu transcendental" como manifestações de um "eu". Esta idéia reaparecerá com todo vigor na Introdução de "L'Être et le néant" onde é afirmada a anterioridade ontológica da consciência irrefletida. Para o filósofo, a análise fenomenológica da consciência pode distinguir-se em três níveis: o da consciência irrefletida não tética de si; com o Cogito, o da consciência reflexiva não posicional de si mesma; e finalmente, a consciência reflexiva posicional de si mesma. No 1º nível a consciência, cuja essência é a intencionalidade, põe os objetos e não se põe. Visa o mundo. Perde-se na exterioridade do em-si. No segundo nível ^{ela} é consciência que põe a consciência irrefletida. No terceiro, a consciência reflexiva põe a si própria. O "eu" transcendental é a última instância posta pela consciência. Nesse sentido, colocá-lo como sede pessoal, unificadora e fundadora de toda consciência não é somente inútil; é, ontologicamente, impossível. A consciência em seu primeiro momento é impessoal. "Toda consciência posicional do objeto é, ao mesmo tempo, consciência não-posicional dela mesma". (68) É o ser mesmo da consciência que a impede de ser inicialmente um eu." A transcendência é a estrutura constitutiva da consciência, isto é, a consciência na qual se voltada para um ser que não é ela (...). A consciência implica em seu ser um ser não-consciente e transfenomenal". (69) No instante em que o Ego é posto, ele o é do lado do em-si, donde sua trans

condência com relação à consciência que é sempre e exclusivamente para-si. "A consciência pode conhecer e conhecer-se. Mas ela é, em si mesma, outra coisa que uma coisa voltada sobre si".(70) Como Husserl, Sartre admitirá a consciência como intencional, e levando a intencionalidade a um nível mais radical, impede que ela possua a mínima interioridade retirando-lhe o "eu". "Toda consciência, bem o demonstrou Husserl, é consciência de alguma coisa. Isso significa que não há consciência que não seja posição de um objeto transcendente, ou, se se preferir, que a consciência não tem conteúdo". (71) Exatamente por isso, Sartre mostrará que ela é o absoluto. "Toda existência consciente existe como consciência de existir. Por isso a consciência primeira da consciência não é posicional: ela não faz senão um com a consciência de que ela é consciência. De um só lance ela se determina como consciência de percepção e percepção... É um absoluto de existência e não de conhecimento e por isso escapa à famosa objeção segundo a qual um absoluto conhecido não é mais um absoluto, porque torna-se relativo à consciência que dele se toma". (72) Ora, diz Sartre, o absoluto aqui não é o resultado de uma construção lógica no plano do conhecimento (refere-se a Hegel, sem dúvida). O absoluto é uma experiência concreta e não pode ser relativo a ela porque ele é essa experiência. E este absoluto, ao contrário do que pensaria Descartes, não é substancial. "A consciência não tem nada de substancial, é uma pura "aparência", no sentido de que ela existe apenas na medida em que aparece. É justamente porque ela é um vazio total (pois o mundo inteiro está fora dela), é por causa dessa identidade que há nela entre a aparência e a existência, que ela pode ser considerada como o absoluto". (73) Separam-se radicalmente o em-si e o para-si como o Ser e o Nada. O mundo é para a consciência, não é ela. As coisas "são, ao mesmo tempo presentes e inertes. Esta inércia do conteúdo sensível, frequentemente descrita, é a existência em si".(74) A consciência, inversamente, "aparece como uma pura espontaneidade em face do mun

do das coisas que é pura inércia". (75) Há duas maneiras de existir: como coisa e como consciência. A inércia das coisas as salvaguarda em sua autonomia frente à consciência. Ora, Sartre distinguindo as duas maneiras de existir está, ao negar o idealismo, e o empirismo, voltando ao enigma primitivo do mundo posto diante da consciência que vai conhecê-lo. Sua solução dará ao ^{pensamento} sartriano o que MP chama "o estilo cartesiano de Sartre." Com efeito, "a única maneira para assegurar meu acesso às coisas mesmas seria purificar a noção de subjetividade: não há "subjetividade" ou "ego". A consciência não tem habitante; é preciso que eu a separe imediatamente das apercepções segundas que fazem dela o avesso de um corpo, a propriedade de um "psiquismo", e que eu a descubra como um vazio que é capaz da plenitude do mundo, ou antes, que tem carência dela para trazer sua inanição". (76) MP aponta como Sartre pretende, através da absoluta positividade do mundo e absoluta negatividade de uma consciência definida pela intencionalidade, dar conta do enigma proposto ao conhecimento. O Ser e o Nada pertencem a duas ordens distintas de existência. Assim sendo, no nível do conhecimento esta distinção assume o comando de uma busca da Verdade onde os termos se co-determinam sem passar um para o outro. Como aquêle que realiza o conhecimento, isto é, a consciência, é um nada, é preciso que tudo o que é, esteja fora dela, no longe. Relativamente à consciência todos os seres ficam equidistantes dela, na dimensão do em-si. "Como o negativo, do ponto de vista do conhecimento, é fundante, o ser fundado deve ser positividade absoluta". (77) E é aqui que a consciência reaparece com todo poder de decisão sobre o Ser conhecido. O negativo ~~na~~ ro, como vimos, evoca o positivo puro. Entretanto, "negação pura é somente de princípio, o Para-si existente está encoberto num corpo que somente está fora se êle (Para-si) estiver dentro; corpo, que se interponha entre êle e êle mesmo; enquanto que o ser puro é inencontrável". (78) Todas as coisas alternantes e antagô-

nicas não podem ser compreendidas como imagem de um só ser, porque não há graus nem distinções no em-si. O ser "para ser positivo e pleno, deve ser chato e, portanto, permanece aquilo que é, para além da ambivalência em que estamos colocados". (79) É o para-si quem tira o em-si da noite da identidade. Há uma iniciativa da consciência no ato do conhecimento. É ela quem estabelece as determinações que este ser aplastado não tem. E assim, Sartre garante não somente a independência da consciência frente ao mundo no nível da existência, como também do ponto de vista do conhecimento, faz emanar dela toda a decisão sobre o Ser. Uma superfície pode ser tomada como um verde rugoso ou como uma rugosidade verde. Há uma certa hylé indiferente e indeterminada que a consciência vem animar. Esta hylé, o Ser em-si, transcende a consciência, e cada. Mas toda sua determinação como rugosidade verde ou verde rugoso depende de um ato de ser Nada. E assim, "é apenas em aparência que se reconcilia a consciência iminente com a transcendência do ser por uma análise do Ser e do Nada: não é o ser que é transcendente, é o eu que o traz "a bout de bras" por uma espécie de abnegação; não é o mundo que é espesso, sou eu quem sou bastante ágil para fazê-lo ser lá em baixo. Na verdade, quando se passa do nada ao ser e, daí, ao êk-stase do ser no nada que o reconhece "tal qual é", não há progresso da antítese inicial". (80) É justamente porque o ser e o nada permanecem absolutamente heterogêneos é que o apelo do Ser ao Nada é na verdade apelo do Nada ao Ser. É a consciência quem tira o ser de seu fundo silencioso, por isso há abnegação. A consciência renuncia a ser ela mesma para voltar-se para o ser. Mas há retribuição. O ser deixa-se nadificar (anular) por ela. Mas como cada um dos termos permanece rigorosamente separado do outro no plano ontológico, esta passagem de um no outro se regula apenas como conhecimento. Estamos no universo cartesiano. A filosofia gartriana "reencontra o postulado da filosofia reflexiva segundo o qual nenhum resultado da reflexão pode, retroativa-

mente, comprometer aquêles que a opera, nem mudar a idéia que d'êles fazemos". (81) O Nada tem carência do Ser porque é transcendência. Mas o Ser permanece à distância sem alterar a consciência que está voltada para êle. A consciência "o disporá à volta de si como um puro espetáculo...eleva-lo-á à verdade ou à significação, mas ela mesma permanecerá o nada que era, sem devotamento ao ser a confirmará como o nada". (82) Entre o Ser e o Nada a relação é mágica e frágil — ao mesmo tempo êles são indiscerníveis, porque um se define por sua oposição ao outro, e no entanto, permanecem sempre opostos. A passagem do Ser à consciência não altera o Ser em sua existência; transporta-o para o nível do pensado.

A oposição radical entre o Ser e o Nada faz com que a definição do em-si pela inércia leve à instauração do Para-si como liberdade. A espontaneidade e a liberdade serão coextensivas à consciência. A liberdade é um conceito ético. Mas o ato livre está fundado numa liberdade mais selvagem, se se pode falar assim — trata-se da estrutura da consciência em toda sua limpidez. Muito mais que um conceito, a liberdade é o estôfo da consciência atravessando-a de ponta a ponta. "A consequência essencial do que digamos anteriormente é que o homem, estando condenado a ser livre, traz os pesos do mundo inteiramente em suas espáduas". (83) Esta liberdade definindo a consciência explica, de um lado, sua predominância no ato do conhecimento — êle depende totalmente dela — e o caráter ético da política sartriana. O primeiro aspecto aparece com bastante clareza em "Questão de Método" (84) onde o filósofo procura aplainar distinções entre reflexão e praxis, na medida em que o ponto de vista da consciência tende a ser eliminado no marxismo (ideologia). Sartre pretende que reflexão e praxis não sejam princípios antagônicos, pois estão colocados em níveis distintos de explicação. A primeira está reportada à metodologia, a segunda à definição do homem em sua materialidade. "O princípio metodológico que faz começar a certeza com a reflexão não contradiz

de maneira alguma o princípio antropológico que define a pessoa concreta pela sua materialidade. A reflexão, para nós, não se reduz à simples imanência do subjetivismo idealista: é só um início se nos lança imediatamente entre as coisas e os homens. "O filósofo pretende que a tomada do "homem real no meio das coisas" como ponto de partida, seja a maneira pela qual se afasta todo idealismo. Ora, Sartre teria toda razão se sua ontologia não negasse sua teoria do conhecimento. O "homem real no meio das coisas" é uma consciência definida como espontaneidade. A reflexão colocada como "mero início" é absolutamente decisória sobre a continuação e fim do conhecimento. Justamente porque a dialética do Ser e o Nada se mantêm na negação externa, eles não se alteram um pelo outro. A transcendência da consciência, resultante ^{de} sua intencionalidade não a lança no meio das coisas para ouvi-las. O ser não pode dizer nada por si mesmo. É em si. Tudo o que for dito depende do Nada. A dialética do Ser e o Nada é platônica: não vence o círculo do mesmo e do outro. Ao afirmar que "o realismo implica necessariamente num ponto de partida reflexivo, isto é, o desvelamento de uma situação é feita na e pela praxis que a modifica", Sartre faz com que a consciência atribua à praxis um sentido que esta depois modificará. Mas, e isso é essencial, como o em-si é inércia sempre, a praxis e sua modificação são outras formas pelas quais a consciência se manifesta. É, agora, a consciência situada, o sujeito da praxis. Sartre salienta que o ponto fraco do marxismo foi sempre sua teoria do conhecimento. Com efeito, diz ele, os marxistas e Marx sempre tentaram eliminar a subjetividade. Acusa Marx de assumir a posição do observador absoluto que observa objetos e homens-objetos. Acusa Lenin de fazer da subjetividade um epifenômeno. "Nos dois casos trata-se de suprimir a subjetividade: no primeiro, colocando-nos além dela e no segundo, aquém". Sartre pensa subjetividade exatamente nos termos em que Descartes quase a pensou. O espírito, para este último, aparece como um ser

que não é "nem matéria sutil, nem sopro, nem coisa alguma existente" (85) e para o qual não há graus "que é, pois, infinito no homem como em Deus" (86), e acrescenta-se que um tal infinito "é um infinito de negação, pois, em uma liberdade que é tanto para fazer como para não fazer, a posição não pode ser senão negação negada". (87) Obviamente a subjetividade pensada nesses termos repudia um estudo do objeto como fetiche, portanto de um objeto que carrega nele mesmo o que o determina como manifestação de uma estrutura social determinada. Para Sartre o objeto deverá ser pensado ainda nos termos da alienação, isto é, como recebendo sua determinação em virtude de uma atividade do sujeito. E aqui a teoria sartriana sobre a consciência se sente bem casada. Com efeito, negando que o primeiro instante da vida da consciência seja o da consciência de si, afirmando-a como abnegação, como voto ao mundo exterior, ela nasce votada para alienação. Colocando no último estágio a consciência reflexiva de si, é a recupera depois de alienada. "Então poderemos dar conta deste pensamento que se perde e se aliena no curso da ação para se reencontrar pela e na própria ação. Mas que nome dar a essa negatividade situada como momento da praxis e como pura relação com as próprias coisas se não é justamente o da consciência"? Sartre dirá que a colocação marxista do problema não leva em conta que "a subjetividade não é, nem tudo, nem nada; ela representa um momento do processo objetivo (o da interiorização da exterioridade) e esse momento se elimina sem cessar, para sem cessar renascer novamente". Ora, não importa que Sartre dê à subjetividade a duração de um só momento — é o momento decisivo. Tanto assim, que o autor termina a nota que comentamos afirmando que cada um desses momentos da subjetividade "é vivido como um ponto de partida pelo sujeito da história." A tomada de consciência como significação outorgada pelo sujeito à situação é o motor da história. Humanismo consumado.

Para Sartre o sujeito desperta como Gulliver em Lilli-

put (88): com amarras, mas dotado de uma força capaz de desatá-las. Mais que isso: capaz de rompê-las. A situação onde está enraizada a consciência não tem solo profundo - as raízes podem desprender-se com certo esforço, sempre coroado de êxito, desde que não haja má fé. Merleau-Ponty (89) dirá que o paradoxo na obra de Sartre consiste justamente em ter descrito um meio entre a consciência e as coisas, "meio que passa como as coisas e que fascina a consciência - a raiz da "Náusea", o viscoso ou a situação em "O Ser e o Nada"... - e que, no entanto, seu pensamento está em rebelião contra esse meio, encontra nêle apenas um convite para passar a outra coisa, para recomeçar ex nihilo todo esse mundo que lhe provoca asco". Há um fazer radical que leva a consciência a uma superação de sua situação. A história é o lugar das consciências. Como o Para-si apreende o outro? Como olhar que o vê mais do que ele próprio se vê, e, sobretudo, como testemunha. Mas, a liberdade e espontaneidade da consciência, porque a fazem subjetividade constituinte das significações, a mantém no solipsismo: "a totalidade para a qual avançamos juntos (Para si e Outro) se desfaz de um lado enquanto se completa de outro: por mais que aceitemos os outros como testemunhas, componhamos nossas perspectivas com as deles, somos, entretanto, nós próprios quem fixamos os termos do pacto, o campo trans-pessoal continua sendo uma dependência do nosso". (90) Cartesianamente, o mundo social e histórico de Sartre é um conjunto de consciências distintas das coisas e distintas entre si. O resultado é que a totalidade do social "nunca se põe em movimento, não produz outros movimentos senão os que recebe das consciências "inassimiláveis" e "irredutíveis", e se esta totalidade escapa da situação dada, somente pode fazê-lo "por iniciativa absoluta dos sujeitos que deixam seu péso de lado e decretam fazer o que antes não existia e que não poderia ser, fora de todo motivo anterior, contra a razão". (92) Em Marx, o meio pode tornar-se incandescente por si mesmo. Há uma "mecânica das signi-

ficações" (93) que faz o processo social e histórico ter sentido, ter um interior que é seu. Em Sartre não. Aqui a "mecânica das significações" não cria um novo sentido, nem dirige a história. Se há verdade, ela virá graças "a uma chiapa da consciência". (94) A política torna-se um facto de pensamentos e vontades. "Desde que intervenha a consciência", salienta Merleau-Ponty, "ela o faz como se fosse legislador supremo porque é ela quem dá o sentido." É forçoso que se reconheça aí o Cogito. E o autor de "Os comunistas e a paz" encaminha-se para uma concepção ética do social e da história. O para-si é capaz de uma decisão livre, isto é, pode rati-rar-se da condição concreta e decidir-se. Nesta auto-delimitação ele se revela como fonte e origem do movimento que se imprime ao social. Há, então, uma ação para cuja tarefa não é exatamente a de recriar a história, mas uma "intervenção oblíqua" onde não se opõem a força da liberdade e a força da situação e, sim, a "astúcia da liberdade frente à força do ser". (95) Reduzindo a história à ação de consciências irredutíveis, e portanto, de pessoas, faz dela uma eleição. Assim, por exemplo, a revolução é uma eleição de liberdade para todos. "A leitura decisiva da história depende, pois, de uma opção moral: queremos viver contra os outros e que queremos viver com todos os outros, e a perspectiva verdadeira não é aquela que dá conta de todos os fatos, pois os fatos são equívocos, e sim daquela que tem em conta todas as vidas". (96) Há um voluntarismo (mais kantiano que cartesiano) na raiz da história e esta é um movimento de vontade mais ou menos quebradiças porque independentes entre si e da situação onde se instalaram.

o)-(o

O que chamamos "atmosfera humanista" não é senão a consequência de uma filosofia que passou do ser à consciência e espalhou essa transposição para todos os domínios onde essa consciência atua. Heidegger (97) ilustra essa metamorfose, graças à qual a consciência vem ocupar o lugar do ser, tornando o aforismo de Parmênides: "Erê to lôgin te t'oon emména". Tradicionalmente es-

te aforismo é traduzido como "Requer-se: o ente: ser". "Requer-se", diz Heidegger não significa: faz falta, carece. "Requer-se" tem uma conotação essencial. Tomando um verso de Holdorlin, "Requer, também, punções a rocha / e sulcos a terra", Heidegger faz ver que as punções pertencem essencialmente à rocha e os sulcos à terra, para que haja água e alimento na morada dos mortais. São eles, rocha e terra, que doam aos mortais a vida. O aforismo parmenideano "Requer-se" significaria: deixar algo no que é e como é. "Lêgein é traduzido pelo filósofo como "deixar subjazer" e "noên" por "tomar em consideração". E a tradução completa seria: "Requer-se: assim o deixar-subjazer como também o tomar-em-consideração: o ente: o ser". Heidegger sugere que quando Parmênides antepõe lêgein a noên, a construção da oração não é arbitrária. Ela des-vela o sentido que carrega. O ser subjaz e assim deve permanecer e é ele que deve ser tomado em consideração, ou seja, pensado. É essencial ao ser que ele seja antes de ser pensado e é essencial ao pensamento deixar que assim seja. É fundamental também que os entes conduzam ao ser: "ente: ser", isto é, que o sujeito veja no real que o envolve, a manifestação do ser. A filosofia grega configura-se como uma filosofia do ser que antecede ontologicamente e epistemologicamente o pensar. Este leva em consideração, pensa, o real que é antes dele. É por isso que em Protágoras a afirmação do "homem-medida" não é um subjetivismo. Os pré-socráticos acreditam que o ser se des-vela. Protágoras, como Parmênides, concebem-se como situados no domínio de um ser que os circunda. Para Protágoras o ser se des-vela somente na medida em que possa ver esse des-velamento. Não é o homem quem vai medir o ser das coisas e, sim, que esse ser se oferecer-se, oferece-se parcialmente através dos entes. O "homem-medida" é aquele que escuta o ser através dos entes e que não pode escutá-lo senão através dos entes que lhe são dados. A medida é dada pelos entes que o homem pode, por si mesmo, ver. Ao contrário, o Cogito

moderno está num mundo sem limites; é ele, Cogito, quem os determina e desloca, e isso a tal ponto, que acaba eliminando todo limite. É nesse sentido que há, na filosofia moderna, uma "hemorragia da subjetividade".

A crítica ao humanismo é uma recusa de assumir o ponto de vista da consciência. Por isso o Logos não é "propriedade do homem", nem o "Verbo", nem "teleologia da consciência". Merleau-Ponty nega a instituição do sentido pela consciência, como nega que ele seja a auto-revelação do Espírito. Há uma tese do sentido antes de toda tese. Um mundo selvagem e um espírito selvagem. "Este mundo barroco, não é uma concessão do espírito à natureza: pois, se por toda parte o sentido está figurado, é, em toda parte, de sentido que se trata. Esta renovação do mundo é também uma renovação do espírito, redescoberta do espírito bruto que não está aprisionado por nenhuma das culturas, ao qual pede-se que crie de novo a cultura. O irrelativo não é a natureza em-si nem o sistema de apreensões da consciência absoluta, nem o homem, mas esta "teleologia" de que fala Husserl - que é escrita e pensada entre aspas - junção e membrana do Ser que se realiza através do homem". (98)

A "teleologia", a passagem da "razão latente à compreensão de suas possibilidades", converte-se para Merleau-Ponty, numa vocação da consciência. Vocação no seu sentido puro de "vocare". É a consciência atendendo a um apêlo feito pelo ser, e se realizando através desse apêlo. É a volta do homem à sua condição essencial de "pastor do ser".

C A P Í T U L O I

O HUMANISMO: UM ERRO BEM MOTIVADO

I-1 Exame da Fé Perceptiva

A experiência ingênua de estar no mundo, aquilo que Husserl chama de "atitude natural", põe a cada instante perguntas como: "onde estou?", "que horas são?" e que supõem a nossa segurança quanto à possibilidade de uma resposta porque esta se funda numa segurança mais antiga do que ela: a da existência de um espaço e de um tempo onde, simplesmente, queremos nos localizar. A experiência ingênua é um locomover-se no terreno calmo de uma "omnitudo realitatis", de uma realidade sólida onde podemos nos instalar. É essa 'fé perceptiva' (1), opinião muíta que não chega nunca a se converter em tese, em posição explícita do mundo, crença surda na existência d'êle, e das coisas que nele estão, e de nós que as percebemos, e dos outros que vivem conosco nele e percebem as mesmas coisas que nós. A experiência ingênua é uma certa maneira encoberta de pôr o mundo, não como tese que se enuncia, mas clandestinamente, como pano de fundo de tôdas as nossas afirmações. É a crença natural de que o mundo existe e que "se estende sem fim no espaço, que tem e terá um desenvolvimento sem fim no tempo". (2) Mundo de que tenho experiência imediata vendo-o, ouvindo-o, tocando-o; em que confio como "estando aí" (3) para mim como conjunto de coisas "presentes" e "co-presentes" (4), isto é, como atualmente percebidas e como rodeadas de um fundo virtualmente percebido. Coisas presentes em meio a um "horizonte obscuramente consciente de realidade indeterminada". (5)

As questões, "onde estou?" "que horas são?" são apenas o emblema de nossa instalação em um universo todo positivo - elas representam apenas a ausência momentânea de uma orientação mais segura num espaço e num tempo onde, sem sombra de dúvida, estamos.

A experiência ingênua é esse sentimento que possuímos de estarmos sempre "chez nous". Nesse nível nada nos induz a acreditar num universo que produziria em nós suas representações. Somos ingenuamente realistas, de um realismo empírico que nos insufla a certeza de alcançarmos efetivamente os objetos sólidos que estão ali, fora de nós. Frequentemente, é verdade, a mediação de nosso corpo nos escapa mas nem por isso deixamos de acreditar, embora ao fecharmos nossos olhos possamos interromper o espetáculo do mundo, que ao abri-los tornemos a ver as coisas e que nosso olhar as atinge em si mesmas quando pousa sobre elas. Viver na fé perceptiva é viver sob o signo da magia: o universo onde estamos é aquele onde comerciamos diretamente com as coisas através de nosso corpo, como se delas emanassem aflúvios pelos quais, mágicamente as teríamos. Universo onde nenhuma distinção categorial foi feita a não ser a de que nos "sabemos" (melhor seria dizer: nos sentimos) como diferentes de duas outras existências tão seguras quanto a nossa: a das coisas e a de outrem.

Caminhando um caminho de evidências, a fé perceptiva, entretanto, tropeçará tão logo ela pergunte o que tais evidências são. No instante em que, detendo-se, ela indagar: mas, o que são as coisas? o que é vê-las? o que é o mundo? que sou eu? que é o outro? terá encontrado, a meio caminho, um inesperado precipício onde acabará rolando. "Aquilo que Santo Agostinho dizia do tempo, que ele é perfeitamente familiar a cada um mas que nenhum de nós saberá explicá-lo aos outros, é preciso dizer do mundo". (6) A fé perceptiva se torna paradoxal no instante em que por uma inesperada torção nossa interrogação não parte dela mas se faz a respeito dela.

Sem nenhum problema a atitude natural distingue entre o percebido e o imaginado; mas, como pode fazê-lo? "Se me examino a mim mesmo sem preconceitos, observarei que opero espontaneamente a discriminação entre a existência como coisa e a existência como imagem. Eu não seria capaz de contar as aparições que donomi

namos imagens. Mas sejam ou não evocações voluntárias, elas se dão no momento mesmo em que aparecem, como algo diverso de uma presença. E a esse respeito não me engano nunca. Surprenderíamos mesmo, bastante, alguém que não tivesse estudado psicologia, se lhe contássemos o que o psicólogo chama de imagem e lhe perguntássemos: acontece às vezes para vós, confundir a imagem de vosso irmão com sua presença real? O reconhecimento da imagem como tal é um dado imediato do senso íntimo". (7) O enigma todo consiste, justamente, em saber como é possível que não nos enganemos a esse respeito. Que pode dar-nos um tal poder de discriminação e uma tal segurança impedindo-nos de espontaneamente nos tornarmos pirronianos? E se a resposta consistir em mostrar que é possível distinguir a presença atual e a imagem porque diferem estruturalmente, porque o ser de cada uma delas carrega o que as torna distintas para nós, que o percebido se opõe ao imaginado como o denso ao lacunar, ainda assim restaria um problema: as diferenças estruturais estabelecendo nas próprias coisas enquanto presentes e enquanto forjadas, as distinções, como explicar que em certas ocasiões, como por exemplo nas alucinações, possamos confundí-las?

O próprio percebido, nele mesmo, é paradoxal. A coisa percebida tem conosco uma relação lateral: ela nunca está aplastada à nossa frente, translúcida ao nosso olhar. Opaca, ela se oferece sempre por perfis, implicando sempre num "além" do atual; sua face explícita nos envia às que permanecem implícitas. Como um fecho de luz nosso olhar atinge as coisas lá onde elas estão e esta luminosidade não atinge nunca a coisa "completa" e subimos disso. Espontaneamente cremos ao mesmo tempo que nosso olhar ilumina as coisas (lembramo-nos de que em latim "lumina" é olhar) mas que estas não se reduzem às determinações de que ela está revestida no momento. Mais que isso: dependendo de uma nova posição que ela ou nós assumamos, ela pode passar por uma metamorfose - sua cor, sua grandeza e até mesmo sua forma sob outra luz ou sob um outro pon-

te de vista se transformam. Quando, do centro de um lago olhamos a periferia as águas aí aparecem negras, se nos dirigimos para uma das extremidades, porém, é o centro que se enegrece e as águas próximas de nós assumem a coloração verde. E se tomarmos um pouco dela entre as mãos ela se torna cristalina e incolor. Nossas condutas perceptivas são condutas exploradoras que, volutando ao redor das coisas vêm uma só e diferente face de cada vez, jamais todas simultaneamente. O perspectivismo define o percebido como pluridimensional, policromático e poliforme. E assim, ter perfis ou ser percebido são expressões sinônimas. A experiência ingênua não coloca nenhum obstáculo a esse "conhecimento por perfis" (Abschattungen) pois para ela isso aparece como uma propriedade intrínseca do percebido, fazendo com que ele possua nêle mesmo uma riqueza escondida e inesgotável. Mas é justamente aqui que reside a problemática central da percepção: a coisa enriquecida e surpreendente é única sob suas faces. Como é possível que, nunca tendo visto de uma só vez as seis faces de um cubo, eu diga que vejo a face de um cubo? E mais que isso. Por mais que o percebido se enriquece sob minha vista e me surpreenda, nunca me surpreenderá catastróficamente: por mais faces que eu possa ver em um jarro de flores, jamais ele se tornará, numa determinada face, uma cadeira. Há uma surpreendente concordância entre os incontáveis perfis de uma coisa, que justamente a converte em "uma" coisa. A unidade e a harmonia do diverso oferecido pela percepção constituem o cerne de sua problemática.

E não é que cessam os paradoxos. Sabemos que se fecharmos os olhos não veremos as coisas, mas que, no entanto, elas permanecerão sólidamente lá, em seus lugares. "Meus movimentos e os dos meus olhos fazem vibrar o mundo como se faz vibrar um dólmén com o dedo sem abalar sua solidez fundamental". (8) A experiência ingênua nos faz crer que nossa percepção vai até as coisas, mas ao mesmo tempo, que ela se faz lá nas coisas mesmas, para além de

nosso corpo. São as próprias coisas que emergem do fundo de si mesmas e batem em nossos sentidos com força tal que não podemos negá-las como existindo e se oferecendo a nós. Não fôra assim e como explicaríamos, então, a distinção entre a visão monocular e a visão bicocular onde nossos olhos operam em sinergia? É o mundo mesmo que está lá, em ambas, mas não é o mesmo mundo. São os mesmos olhos e as mesmas coisas nos dois casos, mas não é o mesmo mundo que brilha lá fora. "Assim, a relação das coisas e de meu corpo é decididamente singular: é ele que faz com que, algumas vezes, eu permaneça na aparência, éle, ainda, que faz com que, algumas vezes, eu vá às próprias coisas". (9) O problema consiste, agora, em saber como é possível uma tal ambiguidade; como podemos ora perambular entre as coisas mesmas, ora nos perdermos em suas aparências.

Como se não fôra suficiente, a vida ingênua se desenrola dentro de uma ambiguidade ainda crescente quando à minha percepção e à minha imaginação vêm se acrescentar a percepção de outrem, a imaginação de outrem. Por um lado, tenho certeza de através minha percepção, aceder a um mundo natural, cultural e histórico anônimo, um mundo que é o mesmo para todos os que são semelhantes a mim, a um mundo comum que compartilho com os outros. Por outro lado, esta crença é dublada por outra que tem com ela uma relação de absoluta complementariedade: creio que a percepção, por intermédio da qual tenho acesso ao mundo, é minha. A ambiguidade que se instala, assim, é a de uma dupla evidência onde cada segmento de uma é o inverso do da outra: de um lado a evidência insuperável de que minha percepção me conduz a um universo que me transcende e me limita, universo, este, acessível a todos os homens; de outro lado, a evidência de que uma tal percepção me pertence enquanto indivíduo. Em suma: como podem entrelaçar-se a subjetividade e outrem? Como é possível a intersubjetividade colocada pela primeira face da crença, e a radicalidade do sujeito que a segunda coloca?

E repentinamente, então, nos deparamos com uma pergunta surpreendente: o outro que vejo e que me vê, vê as mesmas coisas que eu? E enfrentará em sua vida solitária os mesmos paradoxos que eu quando minha vida desemboca no mundo? "Se já era difícil dizer que minha percepção tal como eu a vivo vai às próprias coisas, é bastante impossível acordar à percepção dos outros e acesso ao mundo, e por uma espécie de contra-golpe deste acesso que eu lhes recuso, eles me recusam também". (10)

Eu e outro somos rivais e a nós poder-se-ia aplicar a fenomenologia do ciúme tal como Espinosa (11) a apresenta: Paulo e Pedro se odeiam não enquanto amam o mesmo objeto, porque nesse caso concordam e são iguais, mas sim porque enquanto um deles possui o objeto que também é desejado pelo outro, este se sente privado de alguma coisa. E essa rivalidade entre eu e o outro tende a ser conservada silenciosamente na medida em que um desdobramento vai ocorrer: a coisa percebida se desdobrar em "coisa-percebida-por-mim" e que considero como sendo a "coisa real", e a "coisa-percebida-pelo-outro" e que considero uma variante (quando não uma aparência) da minha. E por sua vez, o outro realiza de seu lado o mesmo fracionamento que eu. Rivais e provincianos, eu e o outro fazemos a partilha desigual do mundo. A problematidade - dessa situação emerge não no instante em que constatamos a existência de "mundos privados" e sim quando por uma força inexplicável estes mundos se comunicam e se participam como ocorre, por exemplo, quando "uma resposta responde muito bem ao que eu pensava sem entretanto tê-lo dito". (12) Ou então quando descobrimos o corpo do outro numa prolongação do nosso: podemos sentir nosso próprio corpo, por exemplo, quando nossa cabeça dobra sobre o braço ou quando nossa mão direita toca a esquerda; este mesmo sentimento ocorre quando estendemos nossa mão e apertamos a do outro. No apêrte das mãos tenho a evidência (que não sei) de que o outro está lá anexado a mim, e que ele, como eu, vê, ouve e toca as neg

mas coisas que eu. Apareçam, assim, simultaneamente "mundos privados" e uma vida veneralizada que eu e o outro compartilhamos. É a experiência ingênua estabelece entre nós uma conexão quase mágica, a propagação no outro de uma vida que é minha num mundo absurdamente anônimo e pessoal. Ela converte o outro num alter-ego e creio que é ele, como eu, somente que por vias distintas, acesse ao mesmo universo. O eu e o outro têm seus postos de onde as coisas são vistas aparecer de modo distinto, mas operam, o eu e o outro, como "vizinhos que chegam a se entender" (13) num mundo que é o horizonte de tudo que vemos, mais o outro e mais nós mesmos.

"É bem verdade que 'mundos privados' se comunicam, que cada um dêles se dá ao seu titular como variante de um mundo comum. A comunicação nos torna os testemunhos de um só mundo, como a sinergia de nossos olhos os suspende a uma coisa única. Mas num caso como no outro, a certeza, por mais irresistível que ela seja, permanece absolutamente obscura; podemos vivê-la, não podemos nem pensá-la, nem formulá-la, nem erigi-la em tese". (14) Foi nesse sentido, exatamente, que podemos chamar essa experiência de "mágica", pois a relação com outrem num mundo comum e onde eu e ele guardamos nossas diferenças, é algo que se dá, mas os passos que a tornam possível ficam inteiramente ocultos para nós, tanto assim que no instante mesmo em que se indaga qual o sentido e qual a possibilidade de uma tal experiência é que acabamos por deparar com as dificuldades que esse "ocultismo" desencadeia.

E como se não bastara, mais um enigma se justapõe a todos os anteriores: o do pensamento. Do mesmo modo que no plano de nossa abertura inicial ao mundo visível estamos fortemente amarrado às evidências de nossa crença ingênua, segundo a qual temos verdadeiramente acesso às coisas tais como elas são e as compartilhamos com os outros, também no plano do mundo invisível, do mundo de nossos pensamentos cremos, não somente na verdade dêles, isto é, de que se reportam de algum modo ao mundo e o apreendem -

em seus liames intrínsecos, como nossos olhos as cores, nossos ouvidos os sons, como também que tais pensamentos são comuns - o outro os possui tanto quanto eu. É isso que supõe a afirmação de um topos nosso, um mundo inteligível compartilhado por mim com o outro, como compartilhamos o mundo de nossos sentidos. É nesse sentido que Husserl (15) fala de nossa crença em um mundo da aritmética que está lá para nós e para o outro, como o mundo sensível - que habitamos. Esta certeza é vivida por nós e seu paradoxo só pode surgir quando a vivência se converte em tese enunciada porque agora, muito mais do que nos níveis anteriores, a afirmação da objetividade e a possibilidade de uma intersubjetividade se torna quase uma loucura e no mundo invisível começamos a navegar pelo arquipélago das idéias e das verdades. "...tão logo ultrapassado o círculo das opiniões "instituídas" que são indivisíveis entre nós, como a Madeleine e o Palais de Justice, muito menos pensamentos - que monumentos de nossa paisagem histórica, desde que se acede ao verdadeiro, isto é, ao invisível, parece muito mais que os homens habitam cada um sua ilha, sem que haja de um a outro transição, e nós nos surpreenderíamos muito mais se eles concordassem sobre o que quer que seja". (16)

Pertencer a uma mesma espécie, viver em uma mesma sociedade, falar uma mesma língua, ^{não} são elementos capazes de explicar por somação ou individualmente que tenhamos acesso a um só mundo intelectual. Pelo contrário, viver em sociedade e falar a mesma língua são emblemas de uma participação comum a um mesmo mundo que começa como mundo que vemos e acaba como mundo que pensamos - e é esta participação e esta passagem que a experiência deixa inteira por explicar.

I-2 O PRECONCEITO OBJETIVISTA

§ 1

Esta sabedoria ingênua e secular que "sabe" sem saber - se é abertura para o mundo e contém todos os embriões da investi-

gação filosófica e científica. Mais que isso: seus paradoxos tornam a filosofia e a ciência não somente uma tentação, mas uma necessidade. O filósofo, diante de todas as antinomias que a fé perceptiva alimenta, sente-se quase constrangido a uma "reforma do entendimento", ao fim da qual as evidências vividas deverão converter-se em evidências compreendidas, e, nesse sentido, em evidências plenas. A filosofia é Prometeu. "Escutai as misérias dos mortais e como de crianças que eram outrora eu os fiz seres dotados de razão e reflexão... Outrora eles viam sem ver, ouviam sem compreender e semelhantes às formas dos sonhos, embaralhavam tudo ao acaso ao longo de suas vidas...eles viviam enterrados como as formigas ágeis no fundo dos antros sem sol". (1) Embora seja verdade que o mundo é aquilo que vemos e aquilo que pensamos, o filósofo é o homem que se sente obrigado a "igualar pelo saber"(2) esta visão e este pensar, a interrogar as coisas como se nunca tivessem estado em contacto com elas. É aquele que espera que esta distância assumida seja capaz de encontrar respostas esclarecedoras para esses "enigmas figurados: a coisa e o mundo, cujo ser e verdade maciços pululam em detalhes incopossíveis".(3) A tarefa da filosofia emerge desse sentimento da absoluta necessidade de justificar esta "certeza injustificável" de que o mundo está aí e de que ele é o mesmo para todos - lugar de nossa origem e nossa estalagem permanente. É preciso eliminar essa obscura segurança - que temos de possuidores de uma verdade que se confunde com nossa clara segurança de estarmos no mundo.

A esta mesma tarefa de compreensão e explicitação do que subjaz ao nosso contacto vivido com as coisas e com outrem, se propõe a ciência. A investigação científica se pretende conhecimento rigoroso das condições que nos levaram, ingênuos que somos, a viver paradoxalmente. Instala-se, então, a partir da experiência ingênua tematizada, aquilo que Merleau-Ponty chamou de "o dilema mundo-consciência" aberto pela tradição cartesiana da sepa-

ração entre a res extensa e a res cogitans. O corpo ou o objeto é uma soma de partes desprovida de interior e a consciência é um ser inteiramente presente a si próprio, sem distâncias". Estas definições correlativas estabelecem a clareza em nós e fora de nós: transparência de um objeto sem sinuosidades, transparência de um sujeito que não é nada mais do que aquilo que ele pensa ser. O objeto é objeto de ponta a ponta e a consciência, consciência de ponta a ponta. Há dois sentidos e dois sômos de existir: existe-se como coisa ou existe-se como consciência". (4) Desta maneira resta saber como estas duas existências podem comunicar-se, visto que elas se comunicam no nível da atitude natural. Esta é uma vida de promiscuidade do sujeito com o mundo. A atitude filosófica e a atitude científica consistem numa ruptura dessa vida indistinta e na conseqüente participação entre a consciência voltada para o mundo e o mundo ao qual a consciência está reportada. E agora, uma vez desfeitos os liames naturais, trata-se de encontrar aquêles, mais profundos e verazes, que justificam os superficiais e aparentes. Abre-se para a ciência o campo das causas e para a filosofia o das condições de possibilidade.

É nessa medida que o humanismo se apresenta como um erro bem motivado: ele não é senão a tentativa esdruxula feita para lançar um pouco de luz nas trevas da fé perceptiva. A filosofia buscará esta luz no interior - no sujeito - enquanto a ciência, ao contrário, vai campê-la no exterior - no objeto. Para a primeira o discurso verdadeiro ilumina a verdade do mundo; para a segunda, a verdade do objeto prescreve a verdade do discurso que a ele se reporta.

Todo esforço da investigação científica concentrar-se-á em mostrar (melhor seria dizer: demonstrar) que o verdadeiro é o "objetivo". Trata-se de afirmar que nesse contacto imediato com as coisas e com os demais homens no mundo visível, bem como nesse contacto com eles mediatizado pelo mundo invisível do pensamento,

não contém em si mesmo veracidade alguma. A prova cabal dessa situação de inverdade seriam os inúmeros embaraços, as questões que a experiência ingênua põe, ela própria, e às quais não consegue responder. A ciência pensa eliminar o quixotesco homem ingênuo, "o herói do mesmo... que indefinidamente percorre sua província sem ultrapassar nunca as fronteiras claras da diferença, nem reunir o coração da identidade". (6) D. Quixote, o homem ingênuo, vive no modo das semelhanças e diferenças secretas, mágicas - seria quase um delírio, se não fosse tão calmo esse *modus vivendi*. É exatamente nisto que a ciência aspira pôr um paradeiro, delineando os limites claros e, por isso mesmo, indiscutíveis da objetividade. Localizar a verdade no "objetivo" será dizer que ela é o resultado de um conjunto de medidas ou de "operações que autorizam as variáveis ou as entidades por mim definidas a propósito de uma ordem de fatos". (7) A ciência está sempre essencialmente remetida aos "matter of facts" de que fala David Hume. O verdadeiro é produto, instante final de um trabalho por intermédio do qual o cientista consegue atingir as coisas em-si-mesmas (*die bloasse Sachen*) em sua plenitude e identidade. Capta-as, sobretudo, em sua intrínseca diferença frente ao sujeito que vive em contacto com elas. Quem é o sujeito? Nada mais senão um "observador imparcial" de um universo com o qual ele não teria nenhum parentesco e que se desenrolaria tal e qual, mesmo que não houvesse nunca existido nenhum espectador para contemplá-lo.

O físico pensa, dessa maneira, que sua tarefa está resumida no acompanhar as articulações de um objeto que existe em si preexistindo, portanto, à física. É porque o cientista assume tal postura que não titubeia em fazer afirmações deste teor: "Sem a crença de que é possível prender a realidade com nossas construções teóricas, sem a crença na harmonia interior de nosso mundo não poderia existir a ciência". (9) Qualquer físico contemporâneo aceitaria como sua a frase de Demócrito: "Por convenção doce é doce;

por convenção amargo é amargo e por convenção quente é quente, frio é frio. Porém, na realidade somente há os átomos e o vazio. Ou seja, os objetos da sensação se supõem reais e é costume considerá-los como tais, porém, na verdade, não o são. Somente os átomos e o vazio são reais".

O cientista fica postado diante da natureza, "multiplicidade de acontecimentos exteriores uns aos outros e ligados por relações de causalidade" (8), e passa, então, a tomar o objeto como uma existência partes extra partes em consonância, portanto, com o conceito que a ciência elabora a respeito da natureza. Com efeito, sendo o objeto um conjunto de partes extra partes não pode haver entre elas e nem entre ele e outros objetos senão relações exteriores e mecânicas de causa e efeito ou de função a variável. A situação do sábio é, pois, a de um eficiente espectador que acompanha e cuidadosamente registra um mundo em-si, que caminha por si mesmo e que se oferece translúcido ao olhar (e aos instrumentos) do observador. Para ele os fenômenos estão inseridos "em um único mundo espaço-temporal concebido como omnitude realitatis".

(10)

Merleau-Ponty nota que esta atitude se mantém mesmo quando a física contemporânea elabora a noção de escala. Esta parece estabelecer uma concepção do "real" ou do "objetivo" como dependente de um certo contacto que se instaura entre o observador e o observado. Entretanto, o físico parece não levar em consideração a alteração sofrida pela significação do "real" e continua a tomá-la como o fazia anteriormente. É sugestivo notar que a maior parte dos sábios fala a respeito de "partículas que não existiriam senão um milésimo de segundo" (11), como se a existência delas tivesse exatamente o mesmo sentido que a dos objetos macroscópicos dados à observação direta. A única diferença entre eles seria a de que as primeiras têm uma duração muito curta e as segundas perduram por longos períodos. Como para as formigas nosso mundo fugaz

teria uma solidez eternitária e somente o delas seria temporal, assim o físico estabelece uma distinção entre os dois níveis da escala como uma distinção meramente "subjetiva". Trata-se de uma distinção que em nada afeta a existência em si e absoluta do objeto. O mundo das partículas não seria mais do que múltiplas aparências subjetivas que a visão de algum gigante reconduziria à interação de indivíduos físicos absolutos". (12) É surpreendente notar como o físico se esforça para "enquadrar em uma ontologia objetivista uma física que não o é mais". Há um brutal descompasso entre o que o cientista faz por sua ciência na medida em que a liberta do mecanicismo e do objetivismo, e o que ele pensa sobre ela, isto é, quando ele a coloca num quadro mais amplo e quando ela passa a perguntar sobre a "natureza última do mundo físico". (13)

§ 2

A postura assumida pelo cientista da natureza é compartilhada pelo sábio que se preocupa com o objeto humano - poderíamos dizer que eles participam de uma comum "ideologia da ciência" (1). As ciências humanas, em seu afã de alcançar o estatuto de conhecimentos objetivos começam por uma reificação do homem no sentido de reduzi-lo à condição de um objeto semelhante à natureza estudada pelo físico. O espírito positivo ao se deparar com a subjetividade decide-se a compreendê-la como ele compreende a natureza: uma sucessão de fatos exteriores uns aos outros. O psiquismo é "um fluxo de acontecimentos provido do índice de interioridade", e a psicologia é uma "física do vivido" que reduz tudo a certo número de dados para além dos quais é impossível remontar: admite-se implicitamente o postulado empirista de que, explicar, não é senão conduzir idéias complexas às mais simples e estas às impressões simples que lhes correspondem - o objetivo, portanto. A consequência imediata é a da pura e simples conversão do sujeito em um agregado de componentes independentes uns dos outros e entre os

quais se estabelecem relações puramente mecânicas e externas de g
feito e causa. Estamos conduzidos a todos os "ismos" das ciências
humanas - ao que Husserl (2) chamara o psicologismo da Psicologia,
o sociologismo da Sociologia, o historicismo da História - isto é,
à transformação do sujeito num fenômeno residual. Ele se converte,
por um lado, no resultado da atuação de mecanismos de ordem fisió
lógica e psicológica; por outro lado, ele se torna a mera expres
são de uma situação social dada; e, finalmente, ele se reduz ao
produto de uma sequência irreversível e determinada de aconteci -
mentos históricos. Em resumo: o sujeito é a soma de condições ex -
teriores que atuam sobre ele determinando-o inteiramente.

O psicólogo, esforçando-se para inserir o homem na nature
za e a elevá-lo à posição de um objeto científico, começa por um
trabalho de fracionamento do sujeito em elementos. O primeiro de
taes fracionamentos é o do corpo e da consciência, ou antes, do psi
quismo, "setor particular do mundo real" (3a) que, entre os aconte
cimentos em-si que são colocados no cérebro, possui também a pro
priedade de existir para-si. A consciência é uma espécie de "cam
da geológica profunda, uma "coisa" invisível que se encontra em
algum lugar atrás dos corpos vivos e com relação à qual se su
põe que se trata apenas de encontrar o ponto exato para a obser
vação". (3b) É uma interioridade onde, por um mistério inexplicá
vel, "uma vibração se torna vermelha e uma corrente elétrica uma
dor". (4) O segundo fracionamento se dá entre o corpo fenomenal e
o corpo "objetivo", isto é, entre o corpo tal como o vemos e vive
mos, e que é uma pura aparência, do corpo "real" tal como a fisió
logia e a anatomia o descrevem: um conjunto de órgãos de que não
temos conhecimento imediato e que se interpõe poderosamente entre
nós e as coisas. Este corpo "real" é, pois, o intermediário neces
sário entre o psiquismo e o mundo. Este, por sua vez, também se
desdobra em mundo fenomenal, mera aparência vivida ingenuamente, e
o mundo objetivo, verdadeiro, numérica e intrinsecamente diferen-

ta do primeiro e causa das percepções que o sujeito tem d'êlo. Uma vez feita a inserção do sujeito no universo dos objetos, será necessário traduzir todos os seus comportamentos em uma linguagem causal. Nessa medida todo comportamento passa a ser explicado em termos de reações punctuais a excitantes punctuais, estabelecendo-se uma "dependência linear do estímulo e do receptor, do receptor e da Empfiner". (5) Toda a tarefa do psicólogo consiste em "ver como o homem, frente a certas situações ou a certos estímulos, elabora suas respostas. Trata-se de estabelecer leis que unam de uma maneira rigorosa tal situação, tal conjunto de estímulos a tal reação". (6) Tem-se, assim, um verdadeiro mosaico de reflexos que correspondem, como efeitos, a um mosaico de excitações, suas causas. Três ordens de acontecimentos exteriores uns aos outros aparecem: os acontecimentos da Natureza, os orgânicos e os psíquicos. Entre êles se estabelece um vínculo causal de tal sorte que o comportamento surge como a resultante de uma ação mecânica das coisas sobre o corpo e d'êste sobre a consciência. Esta ação pretende ser capaz de dar conta da propagação dos objetos exteriores ao sujeito. Um circuito se estabelece entre um conjunto de causas físicas e um conjunto de reações que respondem a elas. "Compreende-se o comportamento a partir de suas causas materiais, como compreendemos a chuva a partir da nuvem". (7) Vê-se dessa maneira, a completa transposição que o psicólogo faz dos métodos da física, justamente porque êle parte do suposto de que o objeto, nos dois campos, possui a mesma estrutura ontológica: definindo-se por certas "relações funcionais que êle (o cientista) observa universalmente" (8) (o parêntese é nosso), o ser do psíquico, como o ser da natureza, é o resultado de um "entrecruzamento de causalidades elementares". (9)

A natureza, o organismo e o psíquico sendo três ordens de realidade e, suas relações recíprocas sendo as de causa e efeito, no caso específico da percepção a psicologia tem que en-

contrar certos esquemas fisiológicos capazes de dar conta da mediação realizada pelo corpo entre o mundo e o psíquico. A percepção é considerada, então, como um fenômeno interno, função de variáveis físicas e fisiológicas. Trata-se de assinalar no corpo objetivo (portanto nos órgãos dos sentidos e no sistema nervoso em particular) as "condições adequadas" do perceber, capazes de dar conta da operação real que a coisa exterior exerce sobre o organismo. Somente encontrando no corpo objetivo os equivalentes fisiológicos do mundo percebido é que se pode compreender a solução ao problema fundamental da percepção: o da semelhança entre a coisa real e a coisa percebida, que era, no nível da experiência ingênua, uma evidência. E é exatamente por esse mesmo caminho que a psicologia pode explicar, isto é, graças à mediação do corpo objetivo, a ausência de uma tal semelhança - quando existirem falhas nos esquemas fisiológicos o mundo percebido não corresponderá ponto por ponto ao mundo real. El Greco pintava figuras longilíneas porque era astigmata. Cézanne se corrói em dúvidas, pergunta sobre sua vocação e se desespera tentando saber "se a novidade de sua pintura não viria de uma perturbação de seus olhos, se toda sua vida não tinha sido fundada sobre um acidente de seu corpo". (10) A percepção se reduz a um acontecimento da mesma índole que os do mundo físico visto que ela pode sofrer uma análise redutora que a divide em uma face subjetiva negligenciável (exatamente a experiência ingênua) e uma face objetiva, a de um fato que pode ser legalmente determinado e que fica circunscrito ao mesmo domínio que o dos fatos da natureza.

A psicanálise, pelo menos nos primeiros escritos de Freud e na concepção de seus discípulos mais ortodoxos, ilustra a explicação causal das relações entre o organismo e o psíquico preparada pela inserção deste na natureza. Freud (11) tem uma concepção do corpo próxima à dos médicos do século XIX e que não é senão a concepção dos psicólogos, isto é, uma concepção mecanicista. Assim

sendo, o sistema freudiano se resume numa explicação das "condutas as mais complexas e as mais elaboradas do homem adulto pelo instinto sexual - pelas condições fisiológicas - por uma composição de forças que está fora do alcance de nossa consciência ou que, mesmo, se realizou uma vez por todas na infância antes da idade do controle racional e da relação propriamente humana com a cultura e com outrem". (12) Haveria uma infra-estrutura sexual que explicaria causalmente todas as atitudes do adulto e, para poder dar conta desta "osmose" (13) entre uma tal infra-estrutura e a vida manifesta do adulto, o freudismo introduz um terceiro elemento: o inconsciente. "Era preciso introduzir alguma coisa entre o organismo e nós próprios como sequência de atos deliberados de conhecimento expresso. Isso foi o inconsciente de Freud". Trata-se do que Merleau-Ponty frequentemente denomina, uma explicação "par le bas". A vida individual poderia ser reduzida a um conjunto de complexos sexuais que a explicariam retrospectivamente como a análise química redescobre em um corpo os elementos que o compõem. Merleau-Ponty procura mostrar que provavelmente Freud tenderia a distinguir condições fisiológicas e psíquicas da vida individual. Assim, por exemplo, estudando o sonho, Freud teria mostrado que nele interferem não somente elementos somáticos, mas também exclusivamente psíquicos, isto é, pertencentes a uma esfera relativamente autônoma frente ao organismo. Freud procuraria uma lógica imamente ao próprio sonho. O ^{que} Merleau-Ponty critica é que, justamente, tendo visto esta possibilidade de explicação, Freud falasse num conteúdo latente do sonho como um conjunto de forças e de seres psíquicos inconscientes que entram em conflito com as contra-forças da censura e do conteúdo manifesto como efeito desse conflito. "O que gostaríamos de perguntar, (...) é se os conflitos de que ele fala, dos mecanismos psicológicos que ele descreveu, a formação de complexos, a regressão, a resistência, a transferência, a compensação, a sublimação, exigiriam verdadeiramente noções cau-

sais pelas quais êle as interpreta"...(14)

Para Freud (15) a presença do corvo no manto da Virgem no quadro "Sant'Ana, a Virgem e o Menino" é suficiente para encontrar o complexo de Édipo determinando a vida de Leonardo e fornecendo os elementos explicativos de sua arte. O corvo, símbolo da maternidade de uma virgem, revela como se mantém a lembrança do bastardo Leonardo dirigida para aquela "mãe infeliz que parecia tê-lo miraculosamente criado".(16) Para a psicanálise "tudo se passa como se Leonardo não tivesse amadurecido nunca, como se todos os lugares de seu coração tivessem sido de antemão ocupados, como se o espírito de investigação tivesse sido para êle um meio de fugir da vida (...) como se êle tivesse permanecido até o fim fiel à sua infância". (17) A psicanálise consiste, em última análise, em mostrar que um "complexo" atua sobre a personalidade total como uma causa física atua na natureza. O freudismo permanece dentro dos quadros de uma psicologia elementarista, mecanicista e reificante. Sartre (18) afirma que para o psicanalista o instinto parece como uma realidade dotada de poderes de uma causa com a diferença de que, enquanto no nível das ciências da natureza a causa é observável, no nível dos fenômenos humanos ela permanece oculta. Isso se dá em virtude da existência de um mediador que encobre para o sujeito a ligação entre sua ação e os motivos reais dela - a censura. Trata-se daquilo que frequentemente Merleau-Ponty chama de "fenômeno em 3a. pessoa". A distinção da trindade id-ego-super-ego cinde a massa psíquica em dois níveis que se separam pela atuação de um terceiro. Assim, por exemplo (cf. Sartre), o sujeito identifica-se com o desejo que tem de roubar um livro e supõe-se auto-determinado para o roubo que quer ou vai cometer. Mas o ego não pode, de modo algum, identificar-se com êste fato psíquico enquanto determinado por fatores que êle desconhece. Para explicar o roubo pelo elevado preço ou pelo interesse do livro. Entretanto, êle não encontrará nunca a causa verdadeira que é senão

uma auto-punição, ligada ao complexo de Édipo. O sujeito se reconhece como Ego e ~~mais~~ como id porque entre eles permeia o super-ego vigilante, que impede o nivelamento dos dois planos. A censura inconsciente aparece como uma "unidade mágica" (19) que atua à distância reunindo os fenômenos, como a "participação primitiva reúne a pessoa enfeitada e a figurinha de cera modelada à sua imagem". (20) Psicologia e psicanálise concordam em tomar o psiquismo como uma espécie de matéria plástica que receberia do exterior ou de uma ordem inconsciente subjacente toda sua modelagem.

O que é surpreendente é que ocorra na psicologia o mesmo fenômeno estranho de conservadorismo que ocorria com a física quando o físico passava a manipular as escalas - sua concepção a respeito do significado fundamental do objeto não se transforma concomitantemente com sua atitude de observação. O mesmo ocorre quando a Gestalttheorie refaz toda a explicação psicológica sem alterar o significado atribuído ao psiquismo. A fisiologia contemporânea começa negando o que tem sido o sustentáculo da psicologia elementarista e mecanicista: a correspondência ponto por ponto entre o estímulo exterior, a localização cerebral dele e a reação. A fisiologia de um Goldstein (21), por exemplo, afirma que "um estímulo age mais frequentemente por suas propriedades de conjunto do que pelas propriedades de seus componentes e que por esta razão o efeito de um estímulo complexo não é previsível a partir dos elementos que o compõem". (22) Na "Phénoménologie", Merleau-Ponty, procura mostrar como o reflexo não é uma resultante de estímulos objetivos e parciais e que, portanto, ele não depende da natureza física elementar dos excitantes. É no domínio da patologia que tal afirmação ganha seu pleno significado. O fenômeno do "membro fantasma" e o da anosognosia são esclarecedores a este respeito. No primeiro caso o sujeito permanece sentindo um membro mutilado e que portanto, de fato não existe. No segundo caso dá-se exatamente o oposto: o sujeito não sente um membro efetivamente presente. O que

ocorre nestes casos é uma separação entre a ordem fisiológica e a ordem psíquica. Apela-se, então, para uma explicação mista que coordenaria os fatos fisiológicos e os fatos psíquicos para que juntos produzam um só efeito. Ora, é justamente aqui que começam todos os embaraços. Por um lado, tem-se um conjunto de processos "objetivos", isto é, os influxos nervosos e, por outro, um conjunto de processos "subjetivos", tais como a recusa, a consciência do passado, a emoção. Para que se pudesse compô-los, a fim de que reunidos produzissem o mesmo resultado, seria preciso que eles se aplicassem a um terreno comum. E isso não ocorre. Do lado fisiológico explicar-se-ia a anosognosia como uma supressão de estímulos interceptivos e o membro fantasma como a persistência deles. Assim, no primeiro caso teríamos a ausência de uma representação de uma parte do corpo, e no segundo, a presença efetiva da representação. Do lado psicológico, porém, o membro fantasma torna-se uma lembrança e portanto um juízo positivo, enquanto que a anosognosia é um esquecimento e portanto um juízo negativo. No primeiro caso há uma presença efetiva da representação, no segundo uma ausência efetiva dela. Este exemplo esclarece que a relação entre o orgânico e o psíquico não é o da justaposição nem o da causalidade linear de duas ordens. E assim como não se pode definir uma perturbação como mental ou como somática, não se pode decidir um elementarismo da vida orgânica e da psíquica. Merleau-Ponty remete a impossibilidade da indução e da explicação causal em psicologia à natureza própria do objeto desta ciência. É o comportamento que não tolera esse tipo de análise. "A psicologia não se encontra, aqui, na mesma situação que a física: ela é incapaz de escolher, mesmo segundo a verosimilhança, entre duas hipóteses que do ponto de vista estritamente indutivo, permanecem incompatíveis... e no caso em que duas hipóteses fossem possíveis, o fracasso seria não apenas do empirismo e da experiência crucial, seria o do método indutivo ou do pensamento causal em psicologia". (23) Estamos reme-

tidos ao conceito de "forma" caracterizada basicamente por sua irredutibilidade aos fatores materiais que a constituem. A forma vivifica a afirmação de que o todo é alguma coisa além da mera soma das partes. Toda a configuração do sistema arco-reflexo se transforma. O estímulo não é uma soma de elementos mas sua "sorte" está determinada por sua relação com o conjunto do estado orgânico e às excitações simultâneas ou precedentes e que entre o organismo e seu meio as relações não são de causalidade linear, e sim de causalidade circular". (24) Poder-se-ia dizer que o organismo participa do estímulo, não como mero receptor, mas como uma espécie de co-estímulo, determinando o resultado total da excitação. A crítica que a Gestalttheorie faz das teorias elementaristas do reflexo desemboca na afirmação de que "se deveria considerar o setor referente do sistema nervoso como um campo de forças que exprime concorrentemente o estado intra-orgânico e a influência dos agentes externos; estas forças tendem a se equilibrar segundo certos modos de distribuição privilegiados e obtêm das partes móveis do corpo os movimentos próprios para êste efeito. Os movimentos, à medida que se executam provocam modificações no estado do sistema referente, que por sua vez provoca novos movimentos. Este processo dinâmico e circular asseguraria a regulação flexível necessária para dar conta do comportamento efetivo". (25) A categoria da "forma" torna-se uma categoria de alto valor explicativo se se considera que ela define justamente essa modalidade de "processos totais" cujas propriedades não são a soma daquelas que possuiriam as partes isoladas". (26) Além disso, ela está presente sempre que "as propriedades de um sistema se modificam para toda mudança ocorrida em uma só de suas partes e se conservam ao contrário quando todas elas mudam conservando entre si a mesma relação". (27) A categoria da forma torna-se imprescindível para aclarar os fenômenos psíquicos em geral e os do sistema nervoso em particular, pois verifica-se neles a impossibilidade de imputar a cada parte da rea-

ção uma condição particular. A partir daí, por exemplo, a imagem g lucinatória não pode mais ser encarada como um fenômeno isolado que se explicaria por alguma perturbação nos centros. Pelo contrá rio, ela é agora ligada ao conjunto do funcionamento organo-vege^{tativo} e ao invés de ser uma percepção desprovida de um objeto cor^{respondente}, a alucinação é considerada uma "conduta de conjunto relacionada com uma alteração ^{de conjunto} do funcionamento nervoso". (28) A no^{ção} de Gestalt é reveladora - ela mostra que os acontecimentos se^máticos não agem diretamente e que assim, por exemplo, "a secção do nervo ótico não pode ser dita causa da cegueira senão no sen^{tido} em que a surdez de Beethoven "explica" suas últimas obras". (29) O que se quer dizer, aqui, é simplesmente o fato de que uma tal secção nó provoca uma mudança do campo fenomenal porque impe^{de} o funcionamento de conjunto do córtex cerebral para os exci^{tantes} luminosos. A noção de estrutura permite, no estudo do com^{portamento}, mostrar que o sistema nervoso "é o lugar onde se rea^{liza} por uma organização continuada uma ordem sem garantia anatô^{mica}", (30) bem como a possibilidade de estabelecer "entre a fun^{ção} nervosa e o substrato uma relação recíproca". Não há nenhum território que não esteja ligado em seu funcionamento à atividade global do sistema nervoso, mas também nenhum funcionamento que não seja profundamente alterado pela sub^{tração} de um só dêsses terri^{tórios} e "a função não é nada fora do processo que se desenha a cada instante e se organiza apoiado sôbre a massa nervosa". (31) O corpo aparece como dotado de uma ambigüidade fundamental: por um lado, nenhuma função pode ser localizada porque cada função tira seu papel do quadro da atividade global e também porque ela com^{anda} movimentos que correspondem a modos de funcionamento qualitati^{vamente} diferentes. E, por outro lado, é claro que certas partes do substrato são indispensáveis para a recepção de certos estím^{ulos} ou para a produção de certos movimentos e que faz com que em cada lugar a substância nervosa seja insubstituível. Estamos diante de "um entrecruzamento inextrincável de localizações 'horizontais'

e 'verticais' sem que em parte alguma o corpo seja pura coisa..."
(32)

O surpreendente, entretanto, é que o conceito de forma, que tenderia a remodelar não somente a concepção tradicional mecanicista e elementarista do psíquico, mas muito mais, que obrigaria a uma revisão da própria ontologia implícita nas ciências humanas, acabe por desembocar nos mesmos preconceitos conservadores que as escolas criticadas pela Escola de Berlim. Com efeito, Merleau-Ponty (33), analisando os resultados a que Koehler ("Inteligência dos macacos superiores") chegara, conclui afirmando que a obra desse psicólogo provara, através de fatos, a possibilidade da psicologia como ciência descritiva, mas ao mesmo tempo, e paradoxalmente, provara que para tal ciência ser "verdadeiramente científica" ela necessitava pôr para o objeto de sua investigação outras questões que não aquelas "que a experiência física põe para o átomo e para o ácido". Portanto, fica aberto todo um domínio de interrogação onde "há outras relações verdadeiras que não são as relações mensuráveis e que, enfim, nossa noção do objetivo deve ser inteiramente redefinida". (34) O esforço de Koehler conduzia a psicologia à tarefa de descrever, como condição das relações S-R, as estruturas dos comportamentos quer animais quer humanos, quer normais quer patológicas. A psicologia geral transformar-se-ia "em um inventário dos sistemas de condutas típicas". Para Merleau-Ponty a importância básica da obra do psicólogo alemão não é senão aquela que se deve ao fato de que "o livro convidava os psicólogos a compreenderem as condutas segundo suas leis de organização interna, ao invés de procurarem nelas o resultado de uma combinação de processos simples e universais". (35) Ora, o que há de verdadeiramente decepcionante com relação à Gestalttheorie é que tendo avançado e metamorfoseado de maneira radical a investigação psicológica, ela tenha, por inércia, ou, como diz M.P., "por um paratete de fé" (36), mantido o preconceito cientifista. De fato a psi

ecologia gestáltica propusera-se a uma dupla tarefa: por um lado, descrever as formas privilegiadas da conduta humana e por outro, apreender quais as condições que determinaram o aparecimento delas. Ao fazê-lo, retornou à descrição e aos fenômenos como fontes de tal conhecimento psicológico, e elegem a forma como princípio explicativo. Desse nesse sentido, a categoria eleita não poderia ser tratada "como uma realidade menor ou derivada (38) "nem poderia continuar dando o privilégio aos processos lineares e às sequências isoláveis. Ora, os berlinenses, apesar de todo seu trabalho e contra seu próprio esforço de libertação do cientificismo, continuaram afirmando que "a totalidade dos fenômenos pertence ao universo da física".(39) Acabaram, assim, por deixar a cargo de uma física e de uma fisiologia mais avançadas, fazer-nos compreender como as formas mais complexas repousam, em última análise, sobre as mais simples".(40) São afirmações desse tipo que levaram Husserl a criticar a insuficiência da concepção gestáltica do psíquico. Embora os gestaltistas afirmem que a consciência é uma totalidade que não pode ser dissolvida em seus elementos, eles concebem uma tal totalidade como a física e como a psicologia atomísticas: "não há nenhuma diferença entre ater-se no princípio de acumular atomisticamente os dados psíquicos como montes de areia ou de considerá-los como partes de totalidades que não podem, seja por uma necessidade empírica ou apriorística, apresentar-se senão como tais partes. Não há diferença de princípio entre dizer como os associacionistas: "a consciência é uma soma de sensações e de imagens", ou como os gestaltistas: "a consciência é uma totalidade na qual os elementos não têm mais que uma existência inseparável". Enquanto não se elaborar a noção de totalidade de modo a reformá-la radicalmente e de pensar a consciência como uma totalidade sem equivalente algum entre as coisas da natureza, está-se sempre no naturalismo e no psicologismo". Esta posição teórica reflete-se imediatamente no conjunto das práticas: a psicologia gestáltica

passou a estudar no laboratório as formas que aparecem com certa regularidade quando certas condições externas são dadas, isto é, passou ao estudo das "funções sensoriais anônimas". (41) Passou também a exigir a precisão das fórmulas e com isso foi pouco a pouco abandonando as formas complexas que abarcam a personalidade toda e que dependem mesmos de condições exteriores bem determinadas, sendo portanto mais difíceis de apreender, embora muito mais importantes que as outras para a compreensão do comportamento humano. A busca das formas mais simples no laboratório não seria uma trilha mal escolhida se elas permitissem o estabelecimento de relações encontradiças fora das condições artificiais dele. Mas é justamente isso o que não ocorre. Com efeito, as relações simples a que a pesquisa chega "não representam uma primeira camada de comportamento onde se poderia passar de proche en proche à sua determinação total: elas são, antes, uma forma de integração, casos privilegiados de estruturação simples, com relação aos quais as estruturações "mais complexas" são na realidade qualitativamente diferentes. A relação funcional que elas enunciam não tem sentido senão no nível delas, não tem força explicativa frente aos níveis superiores e, finalmente, o ser do psiquismo deve ser definido não como um entrecruzamento de causalidades elementares, mas pelas estruturações heterogêneas e descontínuas que aí se realizam". (42) O preconceito objetivista que filtra todos os trabalhos da psicologia da forma impede que os resultados das pesquisas orientem para uma nova posição teórica. Assim, por exemplo, quando se começa operar com estruturas complexas e mais integradas nota-se que nelas as condições não são senão a ocasião para que tais estruturas irrompam. É um postulado para os psicólogos que o nível descritivo de sua ciência conduza às mesmas determinações que o nível funcional, pois é possível, por exemplo, precisar as condições de que depende uma determinada percepção. Mas, esse postulado se desmorona quando a in-

investigação se reporta às estruturas complexas. Se é fácil "explicar, segundo as condições, tal movimento aparente de u'a mancha luminosa em um campo artificialmente simplificado e reduzido pelo dispositivo da experiência, uma determinação total do campo perceptivo concreto de um indivíduo vivo, num determinado momento aparece, não somente como provisoriamente inacessível, mas definitivamente desprovido de sentido porque êle oferece estruturas que não têm nem mesmo nome no universo objetivo das "condições" separadas e separáveis". (43) Se olharmos uma estrada que se perde no horizonte, podemos tentar por procedimentos de medida encontrar "a constância" da grandeza aparente dela. Podemos também encontrar as variáveis de que esta constância depende e, assim, estabelecer o esquema que define o objeto para a ciência: a dependência funcional. Estes procedimentos são isolantes - separam todos os componentes do campo perceptivo e estabelecem conexões funcionais entre eles e êle. Entretanto, se se toma um tal campo sem essa atitude isolante êle começa a se tornar inexplicável por intermédio de condicionamentos. O que é fundamental nessa metamorfose não é que tais condicionamentos nos escapam ou estão escondidos, e sim que não existem porque agora "o condicionado, êle mesmo, cessa de ser de uma ordem tal que se possa descrevê-lo objetivamente. Para o olhar natural que me dá a paisagem, a estrada ao longe não tem nenhuma "largura" que se possa, mesmo idealmente, cifrar. Ela é tão larga quanto à curta distância, pois é a mesma estrada, e ela não o é, pois não se pode negar que haja aí uma espécie de enrugamento perspectivo. Entre ela e a estrada próxima há identidade e entretanto metabasis eis allo genos, passagem do aparente ao real e êles são incomensuráveis". (44) Nessa "ordem ambígua de ser percebido" toda tentativa de explicação funcional fracassa. É bem verdade que um homem não veria se certas condições não existissem em seu corpo, mas não são elas que explicam a visão que êle tem. Esta pode ser explicada por leis do campo e de organização interna

e não como objeto.

Negar a objetivismo não é, porém, afirmar que o psíquico é uma ordem de realidade espiritual que escapa a toda determinação científica. Não é transformar o objeto em sujeito, passar do fato à consciência. Trata-se, muito pelo contrário, de apontar a insuficiência de uma redução do psíquico ao ser-objeto ou ao ser-sujeito; trata-se, em última análise, de exigir uma revisão das noções de sujeito e objeto. As crises por que tem passado a psicologia se devem não a um atraso nas pesquisas, mas a razões de princípio. Se se pretender atribuir à psicologia da forma o privilégio sobre as demais será preciso levar suas premissas até às últimas consequências, o que significa simplesmente dizer que "revelando a "estrutura" ou a "forma" como um ingrediente irredutível do ser a la põe em questão a alternativa clássica da "existência como coisa" e da existência como consciência. Estabelece uma comunicação e como que uma mistura do objetivo e do subjetivo. Concebe de uma maneira nova o conhecimento psicológico, que não consiste mais em decompor estes conjuntos típicos, mas antes em esposá-los, em compreendê-los em os revivendo".(45)

§ 3

A partir do século XIX ocorrerá no domínio da linguagem uma transformação bastante semelhante à que se dera no domínio do psiquismo: sua conversão em objeto de conhecimento. O falar adquire, assim, "uma espessura própria" e desdobra "uma história e leis que pertencem apenas a ela". (2) Com o advento da linguística assiste-se, no domínio do linguajar humano, do mesmo processo redutor que atuara na psicologia — a linguagem é uma coisa, e quer dizer, para exterioridade de que é preciso descobrir as leis "cuja conexão pode explicar os fatos da língua".(3) É sugestivo notar que, no exato momento em que essa metamorfose é operada, aparece uma lógica simbólica, representação das formas do pensamento fora de toda linguagem e caracterizada pela invenção de uma língua

que "fôsse antes simbolismo do que linguagem e que a ôsse título fôsse transparente ao pensamento no movimento que lhe permite conhecer". (4) Isso vem mostrar, simplesmente, que a tematização da linguagem, sua conversão em objeto de ciência implica na admissão de sua opacidade imediata e da necessidade de aplicar a ela uma técnica de análise capaz de torná-la translúcida. A investigação compensa a redução. Se a palavra exprime ou comunica alguma coisa para a quêle que fala e para aquêle que ouve, isso é consequência não de uma discursividade imediata que teria (como a atitude ingênua ocrê) e sim porque está sujeita a certas leis estritas que "governam todos os elementos de uma língua". (5) Encontrar as leis é clarificar o objeto, em si mesmo obscuro.

Tomando a opacidade originária da linguagem parece-nos inevitável que o primeiro instante da linguística fôsse empirista. Atomizar o objeto de sorte a explicá-lo por suas partes mais simples e por leis associativas que as governam, é tentar reduzir o complexo ao simples e explicar o 1º por uma causalidade que ^{opera} entre os 2ºs. O ponto de partida da análise encontra, assim, uma enorme vantagem no apoiar-se em uma operação redutora porque o processo de simplificação é também aquêle que esclarece a totalidade inicialmente embaralhada do falar. A linguística nascente transpasa a linguagem com um duplo corte: um, vertical, que busca a língua ancestral, primitiva e comum, raiz de tôdas as que existem; um, horizontal, que compara as línguas existentes para saber que relações de semelhança e parentesco existem entre elas - há uma gramática comparada. Nos dois níveis a linguística trabalha sob o império da diacronia. Os linguistas do século XIX, mantendo-se numa remota tradição nas análises sobre a linguagem, elegeram "a história como perspectiva necessária e a sucessividade como princípio de explicação, o despedaçamento da língua em elementos isolados e a busca das leis de evolução de cada um dêles". (6) A Atomização e a causalidade exigem, aí, que o estado atual da língua seja explicado por sua

dependência dos estados anteriores. Estabelece-se um quadro da origem de cada forma e de cada som e a subordinação linear dos últimos estágios frente aos primeiros.

Encontramos a visão historicizante da linguagem já antes do advento da linguística quando as análises dos gramáticos e filósofos distinguindo língua e linguagem como o particular e o universal, respectivamente, faziam a primeira depender da segunda e buscavam a origem absoluta desta. Há uma tentativa que remonta aos gregos, para explicar racionalmente como a palavra pôde surgir como ato de falar e como ela pôde estar referida ao mundo exterior como ato de designação. Existem duas suposições básicas e opostas quanto à explicação dessas possibilidades: de um lado, a que parte da afirmação de uma relação imediata entre a linguagem e as coisas enquanto relação sonora; de outro, a que explica a emergência do falar não por uma referência às coisas físicas mas como a "expressão involuntária dos sentimentos humanos a partir de interjeições e gritos". (7) No primeiro caso trata-se de encontrar as raízes (têrmos rudimentares) que todos os povos escolheram para designar os objetos em virtude de uma semelhança ou de uma analogia entre elas e êles. No segundo caso trata-se de apreender as condições graças às quais a natureza permite ao homem gesticular ou gritar. E como essas manifestações dependem da conformação dos órgãos ela pode ser universal e permite ao homem reconhecer entre êle e o outro uma identidade que garante a comunicação. Ambas as teses enfrentam sérias dificuldades no instante em que são obrigadas a explicar o estado atual da língua a partir da origem proposta. Já no "Crátilo" Platão ridiculariza a explicação onomatopaica; com efeito, inúmeras palavras há que não mantêm nem podem manter êsse tipo de relação com o que designam. [Faz-se mister saber como o signo pôde ser necessário,] visto que alguma razão deve ter comandado sua escolha - a linguagem é sempre discriminatória - e como, por outro lado, êle pode ser

convencional, visto que não há nenhum liame material entre êle e o que é por êle designado. A etimologia nasce para resolver esta dificuldade - supondo-se que a linguagem está sujeita a alterações, seu estado atual pode não revelar imediatamente sua relação originária com a natureza; o estudo do etymon esclarece seu estado atual e sua relação primordial com o mundo. E o surpreendente é que a etimologia não conduz mais à onomatopéia (que ela deveria explicar) e sim à noção de um Logos que do interior comanda o nascimento das palavras. A tese [interjetiva] tentou a ser conservada para além dos antigos linguistas sobretudo a partir da entrada da teoria da evolução em cena. Pareceu plausível ao pensamento redutor resolver o fenômeno da linguagem em causas bio-fisiológicas e a linguística ser ramo da fisiologia. Falar, é como diz com frequência Merleau-Ponty, um "fenômeno em 3a. pessoa", explicado por leis da mecânica nervosa e por excitações capazes de provocar articulações de palavras. [É duplamente óbvio que esta tese tendesse a ser mantida mesmo quando - e isso é bastante sugestivo - seu pensamento básico fôr descartado: de um lado a aceitação da linguagem como um mecanismo natural a coloca entre as coisas da natureza, o que é meio caminho andado para sua redução a objeto de investigação científica; de outro lado, poder explicar o ato da palavra por intermédio de mecanismo simples suas causas, satisfaz inteiramente os procedimentos de análises do empirismo linguístico.] Entretanto, a afirmação de uma origem interjetiva carrega dificuldades como a onomatopáica. Comparando-se a [linguagem emotiva originária] e a [linguagem proposicional] encontra-se a diversidade estrutural delas e "mesmo que fôsse possível conectá-las geneticamente a passagem de um tipo a outro será sempre, lógicamente metabasis eis allo genos". (8) Não há também nenhuma prova psíquica e nenhuma prova histórica que pudesse justificar facticiamente uma passagem lógicamente injustificável. [Essas teses sobre a origem absoluta da linguagem enfrentam dificuldades

específicas, mas se deparam, no âmago da questão, com um problema comum: como conciliar natureza e cultura e colocar a linguagem em ambos os níveis, sem contudo encontrar o exato momento em que de um se passa para outro? Pela gênese a linguagem está ligada à natureza porque é ela que permite ao homem gritar, gesticular ou imitar os sons; mas os artifícios no nível da comunicação e da compreensão situam o falar num plano onde a natureza não mais pode atuar como princípio explicativo. Repousando na natureza para nascer, a linguagem se destaca dela, e rompe mesmo com ela, quando se efetiva como linguagem e, portanto, quando instaura a ordem autônoma da expressão e da comunicação. Justamente por isso é que se poderia formular contra sua atomização e sua redução ao fisiológico a mesma crítica que endereçamos à psicologia: se El Greco pinta figuras longilíneas porque é estigmata, o homem fala porque possui um aparelho fonador. Encontrar ao nível da natureza a possibilidade de falar não é encontrar a explicação da linguagem. Estabelecendo-se uma relação entre os fenômenos fisiológicos e a palavra instaura-se uma lei do tipo $y=f(x)$ onde tais fenômenos são variáveis independentes ficando inteiramente excluído o sujeito falante, mediador entre os fenômenos fisiológicos e a linguagem.

Problemas dêsse teor acarretam, para a linguística nascente, consequências básicas: passa-se de uma análise da origem absoluta da linguagem para sua origem cultural e para suas condições de funcionamento. Se a história é guardada como princípio explicativo ela não se confunde mais com a pura cronologia e, sobretudo, não impede o surgimento de um estudo da língua tomada como sistema. A história da linguagem passa a ser história das línguas - há comparação entre estas para encontrar uma língua originária. A suposição central, que cataliza tôdas as investigações dos filólogos até o nascimento da linguística, é de que as línguas são manifestações específicas de uma língua única e univer

sal, ancestral de todas as outras e que por alguma razão arbitrária segmentou-se numa poeira de línguas. Babel, instante em que a comunidade humana pretende alçar-se à dimensão da divindade é, também, o instante em que o divino castigo irrompe na confusão de todos os falares. A transformação da língua primeira em outras, e a transformação destas também, deve-se à atuação de fatores externos. A mutação não se deve a um princípio interno de desenvolvimento, e sim a uma pressão exterior acarretando mudanças. Migrações, guerras, invasões, modas, transformações sócio-econômicas e culturais atuam de fora transformando a língua. Há uma contingência radical em todas as alterações, a historicidade das línguas sendo, pois, extrínseca. O acaso, cujo reino é a história, joga com a língua modelando-a apesar dela mesma. Como é concebida a linguagem para que se chegue a essa formulação? Como representação de sentimentos, pensamentos e coisas. O liame entre as palavras não é senão um espelho do liame entre aqueles. "As palavras são sempre interrogadas a partir de seus valores representativos como elementos virtuais do discurso que lhes prescreve seu ser". (9) Que resultado uma concepção representativa^{ta} traz no momento em que se pensa a história da língua? O da exterioridade da transformação. Por um lado, alterações de ordem social, política ou intelectual podem acarretar transformações no linguajar. Por outro lado, a representatividade básica da linguagem leva a crer que alterações - nas idéias, nos sentimentos e nas coisas acarretam uma contrapartida na linguagem que, então, se modifica. O espelho é sempre fiel. A imagem, embora virtual, é o reflexo ponto por ponto do ser que se espelha.

O estudo das flexões romperá essa harmonia na medida em que se descobre que toda língua é governada por mecanismos internos e específicos que permitem, de um lado, distinguir ou aproximar línguas estabelecendo-se um possível parentesco entre elas; por outro lado, estes mecanismos alterando-se por consequência de

processos imanentes à própria língua, a historicidade se transplanta do exterior para o interior. "A organização interior das línguas, o que elas autorizam e o que elas excluem para poder funcionar não poderia mais ser reaprendido senão na forma das palavras, mas nela mesma esta forma só pode enunciar sua própria lei se for reportada aos seus estudos anteriores, às mudanças de que ela é suscetível, às modificações".(10) Tem-se uma genética das línguas cujo objeto é sempre uma fase da história das línguas. A interiorização da história não impede o esfacelamento atomizante dela. Justamente por isso esse recorte histórico que atomiza serve de modelo para as outras formas de análise. É o caso, por exemplo, do estudo das combinações dos elementos gramaticais no interior de uma língua qualquer. Existem (10) duas maneiras básicas de combinação. A primeira toma a língua como uma "poeira de elementos", cada um dos quais é absolutamente autônomo e que podem combinar-se de diferentes maneiras, mas que, em virtude de sua autonomia, podem perfeitamente romper os liames uns com os outros sem destruir a língua. Esta vai, nessa medida, ser definida, como o faz Schlegel (11), como um agregado de átomos, agregação esta, inteiramente mecânica e operada a partir do exterior. A língua se define pelo número de suas unidades e pelas combinações possíveis entre elas. O outro tipo de combinação dos elementos é o da flexão e que opera no interior da frase alterando sílabas ou palavras essenciais. Cada um dos elementos carrega consigo um certo número de variações possíveis dadas de antemão e segundo as correlações entre as palavras ou as relações de vizinhança e de associação diferentes variáveis são empregadas. Um outro esfacelamento é aquele realizado pelos neogramáticos do século XIX que separam como fenômenos independentes e de natureza radicalmente distinta os fatos fonemáticos e semânticos. O ideal epistemológico desses estudiosos era e de demonstrar que a linguística se equipara à ciência da natureza e que, portanto, pelo usar os mesmos métodos que elas e deve abandonar a antiga preocupação historicista e buscar

as leis, semelhantes às da natureza, que governam os fenômenos fonéticos, considerados o único objeto dessa ciência. Os neogramáticos, ao mesmo tempo que negam qualquer causalidade na transformação dos fonemas, procuram as leis que a regem, leis estas necessárias e que não admitem a menor exceção e cujo modelo é o da causalidade física. O fonema é tomado como elemento de cuja associação emerge a língua. Este elemento é pensado como uma unidade física e fisiológica e, obedecendo subrepticamente ao postulado metafísico da causalidade (o efeito e a causa devem ter uma natureza homogênea), a neogramática afirma que toda alteração fonética depende de fatores fonéticos. A língua reduzida a fonemas se altera em virtude de um princípio interno a ela mas um princípio bastante pobre e scanhado que não poderá dar conta de certas transformações onde o fator semântico atua com eficácia.

A idéia da língua como uma "poeira de elementos" autônomos se esboça também no instante mesmo em que se atenta para a manutenção do todo da língua apesar de alterações nas partes - por exemplo, o francês se mantém como tal embora se possa dizer que "o - a se torna em francês, entre o V e o VIII século ch" (MP - SNS - 151). Por outro lado, a idéia de uma língua onde só são relevantes os elementos fonemáticos, é uma idéia que, em certo sentido, já nasce condenada na medida em que a função expressiva, e comunicativa da língua supõe uma ligação indissolúvel entre o signo e o significado, ambos componentes do mesmo todo linguístico. Esta concepção aparece já no próprio século 19 com Wilhelm Humboldt que se recusava aceitar a linguagem como agregado de sons. "A diferença real entre as línguas não é de sons ou de signos mas de perspectivas cósmicas ou visões do mundo (Weltanschichten); uma linguagem não é um agregado mecânico de termos. Desagregá-la em palavras ou termos significa desorganizá-la e desintegrá-la". (Cass 173) Humboldt critica severamente a atomização e sobretudo a materialização total da linguagem afirmando que as palavras e as re-

gras que a compõem "existem somente no ato da língua conexas; tratá-las como entidades separadas não é senão um produto morto de nossas toscas análises científicas. A língua tem que ser considerada como uma energia e não como um ergon". (Cit. Cass 173)

Estamos remetidos mais uma vez à noção de estrutura que substituirá uma concepção da língua como "um mosaico de fatos sem interior" (SNS-152) por uma compreensão dela como totalidade no sentido da Gestalttheorie.

O trabalho dos primeiros linguistas se orientava francamente para o campo da fonética, a linguagem sendo tomada como falada e ouvida, muito mais do que como escrita (leve-se em conta, - por exemplo, o interesse dos filólogos por línguas desprovidas de símbolos gráficos). Fenômeno sonoro, o estudo da linguagem está referido a um todo que se dissolve em sons os quais, por sua vez, podem ser explicados por mecanismos fisiológicos ou ser descritos fisicamente em termos de fatos acústicos. "O objeto linguístico é considerado como um fato isolado e descrito em quadros físicos ou fisiológicos que não lhe são próprios". (11) Partindo de uma análise desse teor o linguista pode calmamente afirmar que o homem que o homem fala do mesmo modo que a lâmpada se torna incandescente. Elementos causalmente conectados originam a palavra segundo o mesmo modelo de produção da luz.

O ponto de vista saussuriano rompe com o elementarismo em linguística. Ferdinand de Saussure admite que o estudo fundamental da linguagem seja o de um fenômeno sonoro. "Língua e escrita são dois sistemas de signos diferentes; a única razão de ser do segundo é representar o primeiro; o objeto linguístico não é definido pela combinação da palavra escrita e da palavra falada, esta última constitui sózinha este objeto". (12) Mas, e isso é essencial, o linguista suíço pensa que a definição do objeto linguístico no nível dos sons deve impedir que eles sejam tomados em si e por si mesmos como positivities autônomas. O objeto linguístico não se-

rá mais a qualidade sonora isolável mas se definirá a partir de um sistema de relações e oposições onde cada elemento só pode ser apreendido por sua inserção nesse todo. "Cada idioma compõe suas palavras sobre a base de um sistema de elementos sonoros de que cada um forma uma unidade claramente delimitada e da qual o número é perfeitamente determinado. Ora, o que as caracteriza não é, como se poderia crer, sua qualidade própria e positiva mas simplesmente o fato de que elas se confundem entre si. Os fonemas são, antes de tudo, entidades opositivas, negativas e relativas". (13) Abandona-se, com isso, a velha concepção de que os dados da língua são fatos objetivos dotados de uma grandeza absoluta podendo por isso ser tomados isoladamente. As entidades que compõem a língua formam um sistema e é este que do interior as domina e organiza. Como consequência, assim posto o objeto, a tarefa do linguista será a de descobrir e descrever a língua como um sistema de signos, de elementos que só têm valor enquanto membros de uma estrutura, como "tipo particular de relação articulando as unidades de um certo nível". (14) Uma notável transformação se opera no interior da linguagem: "A noção positivista de fato linguístico é substituída pela de relação. Ao invés de considerar cada elemento em si e procurar a "causa" dele em um estado mais antigo, ele é focalizado como parte de um conjunto sincrônico; o atomismo cede lugar ao estruturalismo". (15) Estrutura linguística, unidade global que envolve as partes colocadas em um arranjo formal obediente a certos princípios bem definidos, esta é a descoberta fundamental da nova ciência da linguagem. As partes não são elementos independentes e sim formam uma estrutura: preenchem uma função que lhes é conferida pelo todo e não por qualquer propriedade intrínseca delas, e porque estão hierarquizadas em níveis, de tal modo que a unidade de um nível torna-se sub-unidade no outro. Nenhuma parte significa em si mesma ou por uma "vocalização natural" mas "tudo significa em função de conjunto". (16) Distinção, oposição, solidariedade -

dependência - são estes os princípios estruturantes básicos. O sentido é conferido à parte por sua relação distintiva ou opositiva com as demais. Entre os membros de uma oposição instala-se uma solidariedade tal que se um deles é, de algum modo, afetado outro se ressentirá e o equilíbrio do sistema torna-se instável. Por outro lado, o reequilíbrio pode ser instaurado se uma nova oposição e, portanto, uma nova solidariedade for criada. Nessa medida cada língua se apresenta com uma configuração particular em cada momento distinto de sua história. Esta tematização da estrutura leva um linguista como Saussure a postular, negando com isto a linguística anterior, que a língua estruturalmente concebida não comporta nenhuma dimensão histórica. É sincrônica. Não que o linguista suíço negue a temporalidade da língua e sim que considera o tempo não como "fator da evolução mas o quadro dela".(17) A diacronia se reduz a uma sucessão de sincronias. Há um sistema de coordenadas estabelecendo dois eixos distintos para a língua enquanto simultaneidade e enquanto sucessão. Saussure considera tais eixos como independentes e objetos de ciências diferentes. Os linguistas que investigam a sincronia se ocupam de relações estruturais constantes, e os que se preocupam com a diacronia trabalham com fenômenos que variam e se desenvolvem no tempo. Sendo dois eixos de um sistema de coordenadas pode-se seguramente afirmar que uma língua qualquer depende dos dois fatores, mas os problemas estudados em cada nível permanecem separados pela dupla análise. Saussure justifica essa bipartição mostrando que, em última instância, "a língua é um sistema cujas partes podem e devem ser consideradas em sua solidariedade sincrônica. As alterações não se fazendo nunca sobre o todo do sistema mas sobre um ou outro dos elementos não podem ser estudadas senão fora dele.(+)

Sen dúvida cada alteração tem sua contrapartida sobre o sistema, mas o fato inicial alcan-

(+) O grifo é nosso

çou um ponto sômente; não há nenhuma relação interna com as consequências que podem decorrer para o conjunto. Esta diferença de natureza (*) entre os termos sucessivos e os termos existentes, entre fatos parciais e fatos tocantes ao sistema, interdita fazer de uns e de outros a matéria de uma só ciência". (18)

Deparamos aqui com o mesmo problema que os cientistas de outros domínios enfrentaram: a noção de estrutura, se levada às suas últimas consequências, impede que o mecanicismo científico ~~esta~~ permaneça como modelo da investigação científica. Ora, esta noção não é levada até o fim, suas implicações últimas não são consideradas. A divisão Saussuriana da sincronia e diacronia bem o revela. O linguista suíço toma o tempo linguístico como uma sucessão de Simultaneidades independentes e justapõe (o que significa: mantém uma concepção partes extra partes do objeto linguístico) as duas perspectivas sobre a linguagem quando distingue "uma linguística sincrônica da palavra e uma linguística diacrônica da língua, irredutíveis uma à outra porque uma visão pancrônica apagaría a originalidade do presente", (19) este sendo tomado como um segmento do tempo total da língua. Ora, a noção de estrutura, imediatamente ligada à de pregnância, supõe a latência dos elementos de uma nova estrutura na atual. Como diz MP, a língua fica por muito tempo preche dos elementos que aparecerão na estrutura posterior. Esta pregnância nos obriga a admitir um envolvimento da sincronia pela diacronia. O passado da linguagem começa sendo presente, a série dos fatos linguísticos fortuitos que a perspectiva objetiva põe em evidência, incorporou-se a uma linguagem que "cada momento ^{em} fôra um sistema dotado de uma lógica interna". (20) A noção de "esquema sub-linguístico" apresentada por Guillaume (20) funciona como um princípio mediador entre as duas perspectivas. Esse esquema é uma espécie de tema ou de um "projeto fundamental" da

(*) O grifo é nosso

língua, como, por exemplo, "uma certa maneira de visar o tempo característica do grego e do latim, fixada nas formas da conjugação que solicita desde o nascimento cada membro da comunidade linguística...e que não é fatal ficando exposto à influências, ao de uso pelos quais uma língua finalmente se transforma em outra"(21) E a recíproca também é verdadeira: a diacronia invade a sincronia - a cada instante "comporta fissuras onde o acontecimento bruto pode vir inserir-se".(22) A sincronia se constitui sob o império da diacronia. De fato, "a língua não está nunca toda em ato, comporta sempre mudanças latentes ou em incubação, não está feita de significações absolutamente unívocas que se possam explicitar sob o olhar da consciência"...(23) Exatamente isso querem dizer as noções de tendência e equilíbrio em Troubetzkoy. Um estágio qualquer de uma língua aparece como o "resultado de um certo equilíbrio entre as partes de uma estrutura, equilíbrio que não atinge nunca, entretanto, uma simetria completa, provavelmente porque a dissimetria está inscrita no princípio mesmo da língua". (24) Como existe uma solidariedade entre os elementos tudo o que afetar um deles altera o conjunto das relações produzindo um novo arranjo.- A diacronia converte-se numa comparação entre duas sincronias de sorte a perceber as relações existentes entre elas e de destacar quais as partes da estrutura anterior foram atingidas ou ameaçadas e como nela se preparava uma solução que se realiza na sincronia. O devir é um equilíbrio em movimento. Certas formas de expressão entram em decadência e portanto em desuso na medida em que perdem seu poder expressivo, vão aparecendo na língua "zonas de fraqueza" ou "zonas de lacunas". Os sujeitos, para se comunicar, passam a usar os elementos, que restam na estrutura em regressão, negando novos princípios de utilização. "É assim que se concebe a língua um novo meio de expressão e que uma lógica obstinada atravessa os efeitos do uso e a própria volubilidade da língua". (25)

Em suma: a estrutura é dialéctica.
A importância da estrutura assim concebida, seria permitir levar

até e fim a supressão do postulado básico das ciências humanas no deladas a partir das ciências da natureza. Com efeito, este postulado - o de que é possível reduzir o fenômeno humano à condição de objeto - seria quebrado pela nova categoria na medida em que esta existe numa existência em nada semelhante à de um processo natural, partes extra partes, mecânicamente determinado. Organizando através de um princípio interior os elementos que nela entram, a estrutura existe como sentido, (o que absolutamente não significa reduzi-la a uma idéia cristalizada, arquétipo imperecível de todas as línguas possíveis) isto é, que ela se articula a partir do interior e que, assim sendo, não pode ser reduzida a exterioridade absoluta do objeto, ou ontologicamente, da coisa em si. A totalidade da estrutura é dialética e não analítica. É exatamente por isso que um princípio eurístico da metodologia marxista, "procurar o todo pelas partes", pode ser seguido à risca quando se toma a língua como estruturalmente constituída.

Ainda mais grave e decepcionante que o resultado anterior da análise saussuriana (sobretudo porque o que se critica nela é o de ter traçado a rota e não tê-la perseguido até o fim, mas permanecendo sempre o mérito de traçar uma abertura capaz de permitir um reexame da linguística e de seus pressupostos) é o que ocorre com o estruturalismo de um Bloomfield ou de um Harris. Assiste-se aqui a réplica perfeita do que sucedera nas demais ciências: introdução de um novo modelo de investigação e manutenção de uma ontologia que o contradiz. O problema assume proporções ainda maiores quando se atenta para o efeito retroativo dessa ontologia sobre o próprio princípio inovador: é a própria noção de estrutura linguística que fica comprometida. Com efeito, a estrutura é sempre tomada como a organização de um todo em partes e, sobretudo, como a solidariedade e dependência que se instala entre elas. Ora, um linguista americano como Bloomfield e Harris pensa a estrutura como uma repartição de elementos tal como ela é constata-

da, bem como a capacidade de associação ou de substituição de cada um deles. Descreve-se a estrutura como um "arranjo de fato" (26) que pode ser segmentado em elementos simples constitutivos definidos por sua localização no todo e pelas possibilidades de variação e substituição deles nesses lugares. Acaba-se desta maneira por não se ter mais estrutura alguma, e sim apenas uma transcrição e decomposição material de uma língua nos velhos moldes da linguística atomista. A redução da linguagem a um objeto natural se torna patente nesse pseudo-estruturalismo na medida em que é imposto ao linguista, como regra de investigação, que ele esqueça totalmente o sentido dos textos que examina. Admite-se que "a análise linguística, para ser científica, deve abstrair a significação e prender-se unicamente à definição e à distribuição dos elementos. As condições de rigor impostas ao procedimento exigem que seja eliminado esse elemento inapreensível, subjetivo, que é a significação ou o sentido". (27) O resultado imediato dessa postura é que o máximo que se pode fazer com relação ao sentido é o de assegurar que o que é dito corresponde a uma dada situação objetiva (exatamente na acepção Wittgensteiniana de Sachverhalt). "A relação entre a forma e o sentido é, pois, remetida à relação entre a expressão linguística e uma situação nos termos da doutrina behaviorista e a expressão poderá ser, então, ao mesmo tempo resposta e estímulo". (28) O que é grave é pretender-se partir de uma visão estrutural da linguagem e fazer com que o dado linguístico apareça como um complexo que se dissocia em partes constitutivas autônomas sendo que o valor de todo depende ao mesmo tempo de propriedades específicas de cada elemento, das condições de sua associação e da situação objetiva. Em suma: parte-se da postulação de uma estrutura linguística e conclui-se pela negação dela na medida em que o preconceito mecânico-objetivista permanece como um pano de fundo das investigações, colocando em conflito princípios e métodos de pesquisa.

É ainda mais grave a existência de análises epistemoló-

gias da linguística que confundem a homonímia do termo "estrutur-
ra" com uma identidade de formulação dos princípios e métodos das
investigações no campo da linguagem. É o que ocorre quando Gran-
ger fala indiscriminadamente em estruturalismo linguístico refe-
rindo-se a Saussure, Bloomfield e Harris. Diz o autor que a seg-
mentação da língua em fonemas levou Saussure a considerar que a
condição ideal da análise é a não inteligibilidade da língua para
o observador visto que ele vai buscar oposições capazes de vei-
cular uma informação e não o conteúdo delas. "É como esquema in-
formacional puro que a linguagem é descrita, e tal é, realmente, o
objeto primeiro de uma ciência linguística".(29) Imediatamente Har-
ris é colocado como continuador desse pensamento, cuja fonte se-
ria Saussure. Granger fala ainda em "tentativa audaciosa" do lin-
guista americano que descreve empiricamente a linguagem sem rele-
var, em momento algum, seu aspecto semântico. Diz nosso autor que
tal processo não elimina as significações porque estas são sempre
consideradas as condições de possibilidade da linguagem, somente
que não aparecem nesse nível da análise. Estas asserções não são
verdadeiras na medida em que a estrutura, tal como a análise sau-
siriana a apresenta, não separa como níveis independentes(**) sig-
no e significado. Quando S. afirma que o signo não tem sentido e
que ele quer dizer é que o signo é diacrítico e que, portanto, não
tem sentido enquanto elemento isolado, mas que adquire sentido en-
quanto oposto ou relacionado a outros - o que é muito diferente
da concepção dos linguistas americanos. A consequência da análise
de Granger é sugestiva: ele considera, por exemplo, a experiência
da "language engineering" e a construção de máquinas de traduzir
como constatação da verdade da perspectiva estruturalista. Ora, em

(**) É a independência dos níveis que criticamos e não a exis-
tência de níveis, pois esta é uma das propriedades da es-
trutura como vimos.

ambos os casos há uma atomização da linguagem em sons independentes e desvinculados de qualquer sentido, isto é, há um esquecimento da estrutura. E, no entanto, o autor de "Pensée formelle" conclui que se pode considerar "semelhante empreendimento é eminentemente instrutivo porque mostra como a idéia de uma definição puramente estrutural do objeto pode desembocar diretamente no universo das máquinas".(30) E a máquina é um modelo do esquema behaviorista S→R, i.é, de um esquema que reduz sempre o objeto investido a um mosaico de elementos mecânicamente associados. Granger, em péo, à revelia do que pensaria Heidegger, que o sucesso da experiência, i.é, a ação eficaz, garante a verdade da teoria. O que os linguistas americanos, e com eles Granger, perdem de vista, quando salientam a ausência de sentido do signo, é o caráter diacrítico dele, tão frisado por Saussure.

O signo é diacrítico - marca um menos um sentido próprio e mais a aquisição de um sentido pela diferença com os outros da língua tomada como totalidade. Esta não é de natureza lógica nem mecânica justamente em virtude desse caráter do signo - ele não pode fundar a totalidade como um conjunto de idéias inteiramente positivas, nem tem autonomia para exercer uma ação causal sobre os outros. O todo é formado por uma unidade de coexistência, como os elementos de uma abóboda que se apontam uns aos outros.

É no ato de aprender uma língua que melhor transparece o todo ^{como} anterior às partes e estas, no entanto, valendo como um todo, como "pars totalis", revelam a iminência do todo nas partes. Se a totalidade é anterior às partes, para aprender-se uma língua seria preciso conhecê-la primeiro em seu todo para depois falá-la? Absurdo. Como cada parte é emblema do todo, pode-se partir e parte-se efetivamente dela. Os progressos da aprendizagem, por outro lado, não se fazem por uma adição ou por uma justaposição - fazem-se por uma articulação interna de uma função que, a seu modo, é completa. Como nota o autor de "Les voix du silence", com as pri-

meiras oposições fonemáticas, por um lado, a criança "pega" o princípio de diferenciação mútua dos signos de sua língua, e, por outro lado, "pega" o sentido do signo. Com essas oposições primeiras, ela se inicia na conexão lateral de signo com signo que fundamenta a conexão d'êle com o sentido. Êste nasce na intersecção entre os signos. M.P. dirá que o sentido nasce ali "nas bordas dos signos". Através das oposições iniciais a criança, como as pinturas das paredes de Lascaux antecipam a pintura inteira, antecipa a língua inteira, enquanto um estilo de expressão. A criança aprendeu sua língua "no dia do surgimento irrecusável de uma certa gama fonemática, segundo a qual o discurso se compõe fazendo com que ela, criança, oscile para o lado dos que falam". (31)

A noção de estrutura rompe, assim, com a reificação da linguagem. O signo organiza-se e compõe-se consigo mesmo, isso quer dizer, simplesmente, que êle possui um interior e que reclama, mais cedo ou mais tarde, um sentido. Entretanto, como a introdução desta noção não é acompanhada de uma revisão dos pressupostos que animam a ciência, aqui, como nos outros domínios, a mesma inércia mantém postulados reificantes esclerosados.

§ 4

A curva que traça o percurso metodológico e conceitual ao nível da sociologia e antropologia é reveladora - nas rápidas, porém decisivas reflexões que Merleau-Ponty faz sobre ela patenteia-se a vigência dos mesmos pressupostos, que posteriormente se transmutam em preconceitos, quanto ao objeto e ao método de investigação.

Referindo-se especialmente a Durkheim (1) nosso filósofo reencontra os postulados de um positivismo mecanicista. Quando o sociólogo francês apresenta o conceito de morfologia social, por exemplo, como sendo o estudo da "gênese ideal das sociedades pela combinação de sociedades elementares" (20) é todo o pseudo-cartesi

anismo da ciência social que é posto à mostra. Cartesianismo, em primeiro lugar, no nível ontológico porque procura no simples a origem do composto, e, em segundo lugar, no nível da compreensão, porque, de um lado procura no simples, mais fácil de ser conhecido, o modelo para explicação do complexo e de outro porque pensa a conexão entre eles mecânicamente. Pseudo porque inteiramente vazado em termos empiristas buscando na experiência imediata do objeto, cujo padrão é o objeto da física, a fonte de todas as evidências. É suficiente para confirmar uma tal asserção a proposição que dá abertura às "Regras": a redução do fato social a uma coisa é a redução à pura exterioridade, inteiramente dada à observação e à compreensão. "Há um eu que se faz "indiferente", puro "conhecedor", para apreender sem resto, ostentar diante dele, "objetivar" todas as coisas e adquirir a posse intelectual delas" (3) e este Eu totalmente reduzido à qualidade de observador encontra seu correlato: "as coisas simplesmente coisas" (bloesse Sachen), despidas de todo predicado prático e de todo predicado de valor". (4)

Além disso, tratar os fatos sociais como coisas é buscar aqueles elementos mais simples componentes do todo e relacioná-los, entre si, externamente, em termos de causa e efeito. É de acordo com esta formulação que se pode compreender a maneira pela qual Durkheim se esforça para poder dar conta da relação indivíduo-sociedade. A consciência coletiva é pensada em termos psíquicos - e isso tanto do ponto de vista da extensão quanto da compreensão: é o complexo de consciências psicológicas individuais e é uma "representação". A consciência individual, por sua vez, obviamente também é encarada psicologicamente. Nessa medida, tem-se que ambas as formas de consciência estão colocadas na mesma dimensão do real e, assim sendo, são dotadas do mesmo estatuto existencial - diferem apenas quanto à extensão. Como, então, estabelecer uma relação entre duas coisas? A idéia de "coerção social", por intermédio da qual Durkheim explica a inserção da consciência individual na cole

tiva, incorporando-se nesta, mas guardando uma independência relativa, põe à mostra a exterioridade desse relacionamento. Colocado como um objeto, partes extra partes, o social, "a relação entre ela (consciência coletiva) e o indivíduo, como entre duas coisas, permanece exterior". (5)

As reflexões do filósofo de "O Visível e o Invisível" em torno de "As formas elementares da vida religiosa" fazem vir à tona também as pretensões de sobrevivência. Elementar, para Durkheim, é o simples e este é concebido, ao mesmo tempo, como sendo o essencial e o mais antigo. Elementar tem uma conotação lógico-ontológica e uma conotação histórica - é o componente simples e o mais antigo. Este sociólogo, no trabalho em questão, começa perguntando como seria possível compreender a religião totêmica tal como ela parece na religião das tribos australianas. A investigação vem mostrar que há uma coincidência entre a experiência do sagrado e o fortalecimento dos laços sociais. Durkheim conclui, então, que: em primeiro lugar, o sagrado é uma expressão do social; e, em segundo lugar, que se o sagrado é o elemento ou o essencial do religioso, este se confunde com o social. Em suma, o estudo dos fenômenos elementares é o estabelecimento do simples (pensado como essencial) como componente, portanto, de qualquer fenômeno social. Assim sendo, em primeiro lugar, toda religião tem que ser concebida em termos do sagrado e ao se dizer que toda religião será pensada segundo o modelo dado ou como uma variação dele, não se está atribuindo ao sociólogo francês uma eidética do social. A generalidade a que ele chega é a de uma formulação empirista.

As insuficiências dessas conclusões saltam aos olhos. Inicialmente, a identificação entre o sagrado e o social é postulada e não demonstrada, o que significa que a relação assim estabelecida não é nada clara. Pois, ou ela é bastante evidente e deixa a questão inteira, ou ela é tomada como uma explicação do religioso pelo social e mascara o problema". (6) De um lado, a identificação dur-

durkheimiana pesa porque rasteja nas areias do óbvio. Com efeito, "que a experiência religiosa se produza sempre em uma coletividade atual ou virtual, que ela implique uma idéia das relações inter-humanas e que ela exprima sempre, a título de reflexo ou de contrapartida as relações efetivas dos homens da civilização dada, que toda concepção do espírito ao mesmo tempo acarreta uma certa concepção da relação entre as consciências e inversamente deva alguma coisa à experiência que temos da comunicação, é certo" (7), mais que isso, é óbvio. Mas, pensar que disso se conclui a natureza do religioso e do social, que o ser deles se esclarece pela sua identificação, é uma consequência sem premissas que a fundamentem. A linguagem, a arte, a literatura, porque são fenômenos de comunicação, são também fenômenos sociais. Nesse caso, num terreno de inferências tão pouco rigorosas, nada nos impede de confundir o social com uma dessas manifestações. Por outro lado, se se considerar o totemismo australiano a forma elementar da religião, êle será tido como "um fenômeno de base" (8) e todas as outras manifestações religiosas, — mesmo que mais variegadas e ricas do que esta, acabariam sendo confinadas ao mero estatuto da superestrutura. Identificar sagrado e religioso, religioso e social não é esclarecer nenhum dos termos, mas transportar de um problema para o outro a mesma obscuridade que reina em cada um deles. Fundar o religioso ou o sagrado sobre o social não esclarece a questão, pois no social reencontram-se os mesmos paradoxos, ambivalências e mesclas que constituem o problema da explicação do religioso. Há dois vícios centrais da sociologia durkheimiana, assim encarada. Em primeiro lugar, a busca do elementar = essencial acaba reduzindo o social a uma única dimensão de que as outras seriam efeitos ou epifenômenos. O social seria uma causa boa para tudo, uma força vaga e mal definida, mas determinante de todos os outros fenômenos que ocorrem na prática inter-humana. Em segundo lugar, esta mesma busca leva a conceituar o social como um universal que é sobrevoado pelo olhar do sábio que,

ao mesmo tempo, o torna transparente e sem mistérios, e que por isso mesmo, não consegue dar conta do "modo particular da relação inter-humana e da comunicação que é realizada em cada civilização".

(9) A redução do social a um fato impede, em Durkheim, a compreensão dos fatos. O fato, como é concebido, não pode dar conta da facticidade.

É bastante sugestivo notar que o reverso da medalha também não supera as dificuldades deixadas pela formulação durkheimiana. O modelo explicativo de Lévi-Bruhl, guardando sua importância histórica indiscutível, não foi capaz de solucionar os problemas das ciências sociais. Se em Durkheim a generalidade do sobrevôo retira o caráter original de cada sociedade, em contrapartida a explicação de Lévi-Bruhl estabelece uma separação radical entre as diferentes sociedades na medida em que nelas vigore uma mentalidade pré-lógica e uma mentalidade lógica. Instala-se, dessa maneira, uma distância intransponível que torna impossível toda tentativa de comparação. Aqui são os fatos, em sua particularidade, que impedem uma possível visão da totalidade.

"Quer assimilasse muito depressa o real às novas idéias, ou que, ao contrário, o declarasse impermeável, a sociologia falava sempre como se ela pudesse sobrevoar seu objeto, o sociólogo era um observador absoluto. O que faltava era a penetração paciente no objeto, a comunicação com êle". (9) A mediação entre o universal e o fato, a compreensão paciente do objeto, são possibilidades realizáveis pela noção de estrutura. Será ela a categoria a dominar progressivamente as explicações em ciências sociais, de Mauss a Lévi-Strauss. Aparece como o único instrumento capaz de superar, ao mesmo tempo, o positivismo mecanicista e o ^{pretense} sobrevôo pretendido, por este domínio da investigação científica. A explicação sócio-antropológica reencontra, com essa nova categoria, a noção de tema fundamental. Ao invés de reduzir o social a uma coisa cujos componentes se reúnem uns aos outros como causa e como efeito, vai-se ne-

gar a existência de elementos permanentes em cada totalidade social examinada, bem como a exterioridade das relações entre os elementos do todo. Mauss afirmará que "o espírito de uma civilização compõe um todo de funções, é uma integração diferente da adição da totalidade das partes".(10) Compreender o fenômeno social é procurar apreender tôdas as modalidades de trocas institucionalizadas entre os homens, modalidades estas que estabelecem outras formas de conexão e outras equivalências. Assim, por exemplo, a noção de mana "é a evidência para o indivíduo de certas relações de equivalência entre o que ele dá, recebe e restitui, a experiência de um certo écart entre ele mesmo e seu écart de equilíbrio institucional com os outros".(11) É também um princípio que regula o uso de utensílios, produtos manufaturados ou alimentares, danças, cantos, mitos. Por esta abordagem nota-se que o fato social começa a ser pensado como um "sistema eficaz de símbolos ou uma rede de valores simbólicos".(12) O social não é uma soma, nem um absoluto — é, antes uma totalidade articulada, ora mais, ora menos rica. Mauss ao estatuir o social como um sistema simbólico pode respeitar a variedade de culturas sem reduzi-las a uma única modalidade que deve abarcar tôdas as sociedades, nem a modalidades estanques impermeáveis umas às outras. "É preciso, antes de tudo, traçar o maior catálogo possível de categorias; é preciso partir daquelas de que se pode saber que homens se serviram. Ver-se-á, então, que há muitas luas mortas, ou pálidas, ou obscuras no firmamento da razão..."(12)

Muito mais e melhor que em Mauss, a estrutura do social é analisada por Lévi-Strauss a partir de quem se introduz o conceito de antropologia social, transformação por que passa a sociologia quando ela se dá conta de que por um lado o fenômeno humano é significativo (isto é, tem um sentido e pode ser compreendido de seu interior), mas que por outro lado ele é também generalizado e amor-tecido enquanto intenção pessoal na medida em que é "segundo a expressão célebre, mediatizado pelas coisas".(13)

A estrutura social é pensada em termos de sistemas simbólicos e está referida, em especial, a uma explicação da forma pela qual a troca inter-humana se organiza em um setor da sociedade, quando não na sociedade toda. Os fatos sociais não são coisas. São estruturas — em outro termos: o social é um sistema concreto, ou, como diz Merleau-Ponty, encarnado. Proposta, assim, a estrutura não se confunde com as "idéias cristalizadas" como uma sociologia intelectualista superior. Os sujeitos que vivem em uma sociedade não precisam conhecer, e realmente não conhecem, o princípio ideal da estrutura vivida por eles. "A estrutura é antes posta em prática por eles como "allant de soi". Se é possível dizer, ela "os tem" mais do que eles a têm"(13). Ela não é uma idéia platônica, "Arquétipo imperecível que dominaria a vida de todas as sociedades possíveis".(14) O princípio fundamental que regula a categoria é o de que o todo antecede e organiza as partes de tal sorte que os mesmos traços fisionômicos poderão assumir diferentes sentidos conforme essa organização. Buscar a estrutura não é encontrar um modelo que substitua o real, pois a "estrutura nada rouba da espessura e do peso da sociedade".(15) Esta deve ser concebida, segundo a expressão de MP, como uma estrutura de estruturas — o sistema linguístico, o econômico e o de parentesco, por exemplo, estão inter-relacionados exatamente porque estão comandados por uma mesma organização que atua centrifugamente: de dentro para fora e de alto para baixo. Como um poliedro de muitas faces ou uma colúmbia com muitas entradas, cada face apontando para as outras, toda entrada conduzindo ao mesmo núcleo, a sociedade pode permitir ao sábio muitas incursões todas elas perfeitamente justificáveis. Essa postura permite, por exemplo, a solução de um problema que sempre atormentara os sociólogos. Um pensamento causal precisa estabelecer claramente, para um fenômeno, qual a causa que o produziu. A relação indivíduo-sociedade assim concebida enfrenta a dificuldade de saber quem é a causa — indivíduo ou sociedade? As relações sociais

seriam conseqüências de uma agressividade sexual (descrita pela psicanálise) ou é esta uma conseqüência das relações sociais instituídas? Somente o pensamento a-causal, permitido por uma compreensão estrutural, dá conta dessa ambigüidade. Por um lado, o drama individual tem lugar entre papéis já institucionalizados. Desde o começo de sua vida a criança realiza um deciframento de significações pelo tipo de cuidado que se tem com ela e pelos utensílios que a rodeiam. Seu drama próprio generaliza-se em drama de sua cultura. Mas também é verdade que a consciência simbólica elabora o que a criança vive e não vive, sente e não sente de sorte que todo detalhe da vida pessoal vai-se inscrevendo em sua cultura. Há um movimento centrífugo e um movimento centrípeto simultâneos de tal modo que a relação indivíduo-sociedade não pode ser explicada causalmente.

O que o social ganha como estrutura ele perde enquanto doado de elementos simples e autônomos. O elementar é visto, ele próprio, como uma estrutura elementar e como uma variante do esquema estrutural. Tomando-se, por exemplo, o sistema de parentesco, "a partir do momento em que a consanguinidade exclui a aliança, quando o homem renuncia a tomar mulher em sua família biológica, ou em seu grupo e deve entabular no exterior uma aliança que exige, por razões de equilíbrio, uma contrapartida imediata ou mediata, um fenômeno de troca começa a pode complicar-se indefinidamente quando a reciprocidade direta cede lugar a uma troca generalizada. É preciso pois, construir modelos que colocam em evidência as diferentes constelações possíveis e o arranjo interno dos diferentes tipos de casamentos preferenciais e de diferentes sistemas de parentesco".(16) No "Pensamento Selvagem", Lévi-Strauss afirma que a explicação científica não consiste em passar da complexidade à simplicidade "e sim, na substituição de uma complexidade menos inteligível por outra mais inteligível".(17)

A concordarmos com MP, um instrumento formal e matemático

poderia até mesmo permitir que se construísse um quadro periódico, por exemplo, das estruturas de parentesco, quadro êsse semelhante ao dos elementos químicos de Mendeleef. Revelar-se-ia, dê-se modo, nas camadas profundas e escondidas dos sistemas sociais, a existência de uma infra-estrutura formal, um "pensamento inconsciente, como se nossa ciência estivesse já feita nas coisas", (18) como se a cultura fôsse uma segunda natureza. Um cuidado, porém, é requerido. É preciso não cair num pensamento causal que explicaria as estruturas sociais por uma determinação dessa infra-estrutura formal. Absolutamente, não é isso. É bem verdade que as implicações, existentes numa determinada estrutura formal, podem explicar a necessidade interna de uma determinada sequência genética. Mas "não são elas que fazem com que haja homens, uma sociedade, uma história". (19) Em suma, como bem aponta MP, o quadro formal é um instrumento de conhecimento e não uma metafísica. O elementar é um nó na rede formada pela estrutura: êle nos remete à totalidade desta não sendo o que a explica e sim o que é explicado por ela. É sua autonomia, tão preservada em uma visão positivista do sistema, que se perde. Tematizado por uma série de operações lógico-formais reportadas às camadas subjacentes da estrutura o elementar não recupera sua independência, pelo contrário, melhor se pode compreender, quando se chega às camadas superiores, como seu sentido depende exclusivamente de sua inserção na totalidade estrutural. Lévi-Strauss afirma que nenhuma construção e nenhuma redução "são legítimas ou nem sequer possíveis, a não ser sob duas condições: a 1a. é de não empobrecer o fenômeno estudado, e a 2a. de que se tenha certeza de que, previamente, seja reunido ao redor de cada um tudo o que contribui para sua riqueza e originalidade distintivas". (20) Estas operações lógico formais, por sua vez, portanto, só terão valor significativo se de fato forem realizadas pelos homens concretos que vivem um determinado sistema social, o de parentesco, por exemplo. A avaliação de trabalho feito pela antropologia social está na dependência da existência de um "equivalente vívido" das operações ló-

gicas, sem o que todo esforço de investigação acaba sendo reduzido ao estatuto de um mero trabalho mental. A exigência de um retorno ao domínio dos fenômenos é a mesma que a exigência husserliana do retorno às coisas mesmas (não às coisas em si, bastante discutíveis), de retorno ao Lebenswelt — se isso for positivismo, dissera o autor das "Ideen", então a fenomenologia e as ciências devem ser positivistas. Como aponta MP, o método para a investigação estrutural é um "método de convergência" implicando num vai-e-ven da experiência à construção e desta à experiência. Que vem a ser a experiência do sujeito enquanto sujeito social? Ela é elaborada naquela dimensão que anteriormente denomináramos, ingênua ou natural. Nela o sujeito se apreende como inserido em um todo onde "a síntese que tão laboriosamente nossa inteligência procura, já está feita". (21) Esse todo não é senão o da unidade de todos os sistemas formadores de uma cultura.

A afirmação de que essa totalidade dá acesso a muitas incursões porque dotada de inúmeras aberturas, deve ser retomada no nível de que poderíamos chamar a totalidade das totalidades, isto é, enquanto de todas as sociedades. O universal assim concebido não é um "universal de desvio" mas um "universal lateral" onde cada face remete às outras como seus complementos. As relações de antinomia cedem lugar às de complementariedade. "Trata-se de construir um sistema de referências geral onde possam encontrar lugar o ponto de vista do civilizado e os erros de um sobre o outro, constituir uma experiência ampliada que torne, em princípio, acessível aos homens de um outro país ou de um outro tempo". (22) Essa tarefa caberia à etnologia, que não é, assim pensa o autor de "Eloge de la Philosophie", uma ciência das "sociedades primitivas", mas ciência que investiga o objeto quando este se apresenta revestido do caráter de "outro", exigindo da parte do observador uma transformação, um ajustamento óptico a fim de que possa efetivamente vê-lo e comunicar-se com ele. Os fracassos da mitologia geral, por exemplo, são

consequências da indiferença do observador, que se mantinha imparcial e à distância e, portanto, não tentando escutar o mito como escutamos uma narrativa qualquer onde o tom, a cadência, o ritmo e as recorrências do informante são tão importantes quanto o conteúdo que êle relata. Pensar o mito segundo o modelo fornecido por nossas categorias é o mesmo que querer compreender o chinês segundo nossas regras de gramática — é interessante notar que se esta última afirmação sôa como óbvia e chã, a primeira não aparece com tanta clareza para o investigador.

Se tomarmos o mito de Édipo e se nos pusermos a escutá-lo deixando que a estrutura de uma sociedade norte-americana, onde êle aparece, e a da sociedade ocidental moderna nos guiem, o resultado será surpreendente. Lá êle exprime, ao mesmo tempo, o conflito da crença na autoctonia do homem e a superestimação das relações de parentesco. Aqui, tal como Freud o explica, a crise edipiana explica-se pela dualidade dos genitores, à proibição do incesto, portanto, à ordem humana do parentesco — a ligação entre o homem e a terra desapareceu. Assim focalizando o mito ganha sua dimensão cultural. E os mitos, enquanto faces do poliedro comum, impedem que se dê razão a um e não ao outro. Ambos são inteligíveis. Não há nem redução nem transposição. "A tarefa é alargar nossa razão para torná-la capaz de compreender o que em nós e nos outros precede ou excede a razão". (23) A história ganha um sentido novo. Para Lévi-Strauss "há uma relação de simetria entre história e etnologia" de tal modo que diacronia e sincronia se envolvem mutuamente como na linguagem. O desdobramento no espaço e a sucessão no tempo oferecem perspectivas que se complementam.

As relações de complementariedade têm um alcance mais do que metodológico, êles se referem à "membrana do mundo". A categoria de estrutura aponta para uma ontologia. A antropologia encontra várias formações culturais onde não há a proibição do incesto — nelas natureza e cultura compõem juntas — índice de que a anti-nôcia não absolutamente.

nomia não é absolutamente válida. Não há limites claros entre as duas ordens. Nas sociedades históricas e nos sistemas modernos de parentesco a troca não é mais uma negação direta e imediata da natureza. Ela passa a ser um caso particular de uma relação mais geral de alteridade. Lévi-Strauss dirá que a abordagem estrutural acaba "alterando da cabeça aos pés a idéia preconcebida" que se poderia ter sobre o fenômeno.

Exatamente quando não se percebe que a nova noção arrasta para além dela mesma e atinge um nível mais fundamental — a concepção do ser — a categoria de estrutura fica aprisionada num contexto retrógrado. Que Mauss ficasse preso ao mecanismo é perdoável. Ele não possuía nenhum arcabouço teórico capaz de sustentar suas pesquisas, já estruturais. Sucede, então, quando este sociólogo pretende explicar uma sociedade pela interpretação do "Mana" veja nele uma espécie de "cimento afetivo" entre os diversos fatos sociais a serem reunidos. Esta formulação deixa entrever que o sábio não julga o todo como anterior, e sim como uma síntese posterior — aos elementos. Ele não chega à conclusão que sua pesquisa permitiria: a de que a troca não é um efeito cuja causa seria a sociedade, mas esta em ato.

Grave é, existindo já uma sedimentação teórica razoável, tomar a estrutura como se ela fôra um todo que se resolve em partes simples e autônomas. E sobretudo, não como um sentido encarnado, mas reificada e exterior ao sociólogo. É o que ocorre com as análises de Kurt Lewin, onde a estrutura é quase uma substância, uma unidade que se resolve em parcelas cuja conexão é exclusivamente funcional. Com relação a ela o observador permanece sem situação, ou melhor, na situação privilegiada de sobrevôo que o impede de "escutar" a estrutura que investiga.

§ 5

Estas reflexões acabam conduzindo a uma consequência inevitável: a de que "é preciso, uma vez mais, revisar nossa idéia do

conhecimento científico e Objetivo".(1)

A ciência nasce com o propósito de esquecer a atitude natural para explicá-la. Proposta válida, se esquecer significa, apenas, a imposição de um certo recuo capaz de ampliar os horizontes da investigação. Justamente isso, ela não faz. Se distância há entre ambas, é apenas porque a primeira acavalou-se sobre a segunda e se constituiu a partir dela e graças a ela. O que se reprova na ciência é justamente, para usar termos husserlianos, seu "naturalismo", sua "mundanidade". É-nos natural crer na presença de um mundo e de um tempo que podem ser sobrevoados por nós sem que, contudo, nossa presença altere o que eles são em-si-mesmos. Imemorialmente definidas pela identidade, as coisas toleram nosso olhar sem que a menor perturbação lhes destrua ou até mesmo lhes anuvie a essência. A atitude ingênua secreta uma ontologia que é deformada no instante de sua tematização como ontologia do sujeito e do objeto. Empirismo e cartesianismo, por vias diferentes e antagônicas, inspiraram uma ciência que parte de duas idealizações complementares: o sujeito, observador; o objeto, entrelaçamento de propriedades e processos exteriores uns aos outros e independentes do sujeito. É a ontologia das "blosse Sachen" o resultado dessa dupla idealização. Com ela transforma-se em adequação de conhecimento a relação que temos com o mundo e com nós mesmos na fé perceptiva. Não se esclarece esta última e sim, passa-se a "utilizá-la tácitamente e a tirar dela consequências".(2)

A ciência não é uma iluminação da fé perceptiva, mas uma continuação mais radical dela. Retoma e sistematiza todas as crenças que compõem o sustentáculo de nossa primeira inserção no mundo. Recebe seus postulados realistas de senso comum e a partir daí elabora suas questões e explicações. "Porque a percepção nos dá fé em um mundo, sistema de fatos naturais rigorosamente ligado e contínuo, acreditamos que tal sistema poderia incorporar todas as coisas, até mesmo a percepção que nos iniciou".(3) Oscilando entre a

mera descrição niveladora e a construção de modelos eficazes para a prática, a ciência permanece vítima de uma reificação de que ela própria é responsável: a história do aprendiz de feiticeiro se repete.

Se o momento em que o desenvolvimento das ciências revela as contradições da posição por ela assumida, são, não somente, os seus conceitos, mas também seus preconceitos que exigem um esforço de reflexão pelo qual sejam revistas suas posturas metodológicas e suas implicações ontológicas. E o sábio não pode replicar que trabalha sem preocupações com a metafísica — a recusa positivista de pensar os problemas em suas implicações fundamentais, não significa que elas não existam. Há uma metafísica implícita, não crítica, na base de toda investigação científica. Os "governos de técnicos" não fazem política, mas nunca deixam de possuir uma, e frequentemente a pior de todas". (4) É bem verdade que a tarefa que se impõe, de esclarecimento, cabe ao filósofo e não ao cientista, visto que este supõe o mundo ao invés de tematizá-lo. Mas uma tal empresa não é de modo algum, estranha à ciência porque toca em seus fundamentos.

Dois mitos têm sido um espeçilho para uma comunicação verdadeira entre filosofia e ciência. A filosofia, concebida como "afirmação autoritária de uma autonomia absoluta do espírito", a ciência como a espera de uma subordinação sobre o mundo advinda de uma simples notação de fatos. Rivals, elas mantêm sempre o saber numa "crise permanente". Fica barrada toda via pela qual um exame crítico dos fatos e uma confrontação entre as idéias e a experiência sejam práticas possíveis.

Obscurantismo e rigorismo, para usar expressões de MP, que se tornam ainda mais graves na medida em que, não somente a possibilidade de uma filosofia das ciências é afetada, mas também um esclarecimento dos pressupostos ontológicos da praxis científica é altamente prejudicada. Entre filosofia e ciência não pode haver ri

validade. "Uma ciência sem filosofia não sabe o que diz. Uma filosofia sem exploração metódica dos fenômenos chegaria somente a verdades formais, isto é, a erros".(5) Jamais repetição de formas estereis, sempre experiência dos paradoxos, a filosofia difere da ciência apenas porque restitui aos fenômenos "sua transcendência e estranheza originárias".(6)

A proposta bergsoniana (+) mantém-se de pé. A ciência deve ser considerada para além de suas fórmulas acabadas, com uma margem de indeterminação frente aos dados que procura conhecer. A filosofia viria justamente escrutar esse mundo indeterminado que escapa das mãos afanosas do cientista. Se contradições minam o interior do saber científico impõe-se ao sábio a aceitação de uma filosofia que faça "o exame radical de nossa pertinência ao mundo antes de toda ciência".(7)

A noção de estrutura, pivot das modificações conceituais ocorridas no campo das investigações científicas, é sempre esclarecedora. Ao mesmo tempo, ela nega o preconceito objetivista da ciência e permite guardar a especificidade de cada uma das dimensões do real porque não supõe mais a natureza física como solo contínuo onde estão calcados os fenômenos de todas as ordens e cujo correlato é o observador, que como tal, escapa à essa redução e por isso mesmo permanece ausente do contexto investigado.

No plano das ciências físicas a forma é definida como um sistema constituído por um "conjunto de forças em estado de equilíbrio ou de mudança constante, de tal modo que nenhuma lei possa ser formulada para cada parte tomada separadamente e que cada vetor seja determinado em grandeza e em direção por todos os outros".(8) A redistribuição das forças assegurando a constância de suas relações traduz qualquer alteração sofrida no interior da forma. "Esta circulação interna que é o sistema como realidade física" impede a

(+) "Introduction à la Métaphysique" in "La Pensée et le Mouvant"

redução d'ele à condição de objeto, pois não há mais partes que possam distinguir-se umas das outras. "Unidade interior inscrita em um segmento de espaço e resistente, por sua causalidade circular à deformação das influências externas, a forma física é um indivíduo".(9) Algumas vezes pode acontecer que o sistema ficando submetido a forças externas cuja ação é bastante contínua, ele acabe passando por auto-reestruturação fazendo com que as forças internas se organizem segundo uma ordem qualitativamente distinta da anterior.

De duas maneiras a física clássica é negada. Em primeiro lugar porque a noção de forma exclui a individualidade no sentido que aquela ciência admitia - a de partículas investidas de propriedades absolutas. Ao contrário, a nova categoria impedindo a tomada de elementos discerníveis, afirma uma outra modalidade de indivíduos: a do todo estruturado. Em segundo lugar porque uma historicidade radical instala-se no seio do objeto físico, o que seria impensável para o sábio do período clássico. Cada estrutura é um campo de força comandado por uma lei cujo sentido só pode ser apreendido no interior dessa estrutura dinamicamente considerada. Nesse caso, uma lei como a da queda dos corpos somente será verdadeira se a velocidade do movimento de rotação da terra for sempre constante; se, por outro lado, ele aumentar com o tempo, a força centrífuga poderá exercer uma ação compensatória, e posteriormente até mais ponderável, frente a da gravidade. A lei exprime apenas a existência de um campo de forças relativamente estável e que se conservará apenas enquanto a estrutura cosmológica que o sustenta conservar-se. A lei física, quando estruturalmente interpretada, não é a expressão de uma propriedade absoluta do mundo; ela é apenas representativa de um certo "estado de equilíbrio das forças que determinam a história do sistema solar".(9) História descontínua, instalada a partir de uma nova compreensão do ser da natureza.

"Natureza" conota a idéia de um originário absoluto. Refe

re-se a um dado primordial onde atúan conexões rígidas, fixadas pa-
ra todo e sempre. Conota um universo onde tudo depende de tudo, mes-
cla tal de partes de sorte que nenhuma estratificação fôsse reali-
zável. Mas, na medida em que esse amálgama é o correlato de um ser
cuja modalidade essencial escapa da inserção no fundo de onde os de-
mais emergem - referimo-nos à consciência observadora - natureza
conota também um conjunto de processos conhecíveis isoladamente, pro-
duzidos por ela enquanto matriz de todo real observável. Daqui par-
tiu a ciência da natureza. Daqui partiram as ciências do homem. Pro-
pondo uma visão do real que não seja nem fusão nem justaposição, mas
articulação das partes comandadas pelo todo, a noção de estrutura
irrompe ciência a dentro e rompe com essa natureza fundida ou justa-
posta.

O surpreendente poder da natureza coisa-em-si, porém, es-
palha suas garras para uma esfera que deveria eliminá-la. A estru-
tura é, ela também, pensada como em-si. E com uma agravante: frente
ao real definido pela natureza, a forma é uma realidade segunda. -
Tem-se o pleno, lugar onde as estruturas, seres menores, vêm insta-
lar-se. A natureza é uma potência criadora de indivíduos em-si.

A naturalização da estrutura não sómente a desvirtúa, mas
também cria um novo problema: o de sua relação com a lei. Quando, a
respeito da antropologia, Merleau-Ponty dissera que a estrutura não
é aquilo que explica as leis de funcionamento da sociedade, mas é
este funcionamento mesmo; ou quando, a respeito da física, afirma
a validade da lei da gravitação a partir de sua inserção em uma es-
trutura, a conclusão a que se chega é a de um envolvimento recípro-
co de uma pela outra. Ora, é justamente isso que não pode ser apre-
endido ao naturalizar-se a estrutura. A relação natureza (coisa-em-
si) - lei é a da ratio essendi-ratio cognoscendi. O mérito da noção
de forma é exatamente o de romper esta modalidade de relação. Esta
ruptura, porém, só é exequível porque, existente, a estrutura é a
interseção de muitas relações e não uma substância, um ser-em-si.

Inteligibilidade nascente, a estrutura é ciência existindo nas coisas antes de toda Ciência. A lei não pode ser *ratio cognoscendi* por que a estrutura não é *ratio essendi*. Ela é fisionomia do ser.

Outro mérito a ser acordado à noção de forma é o que lhe advém por permitir que sejam guardadas distinções entre as várias dimensões do real, impedindo a voragem do pensamento redutor arrastar os aspectos plurais do ser para uma de suas modalidades.

É dessa maneira que na "Structure", Merleau-Ponty pode distinguir três ordens de realidade heterogêneas: a física, a vital e a humana. As três são descritas e compreendidas estruturalmente. Como impedir a redução de uma à outra ou às outras? Pela modalidade de articulação em cada uma delas na medida em que buscam um equilíbrio interno. É, pois, a noção de equilíbrio e especlho para uma tentativa de amalgamar todas as manifestações do ser em uma única privilegiada. Por outro lado, é essa mesma noção que permite o estabelecimento de um vínculo entre elas de tal modo que ao tomá-las em conjunto o resultado não seja o de um mosaico. Entre as três ordens estabelece-se uma relação dialética - cada uma delas guarda sua individualidade, mas encontra na seguinte uma forma mais integrada do que ela. A noção de equilíbrio exprime a conexão interna entre as diferentes partes de cada ordem e é também o elemento que permite compará-las.

Na ordem física, o equilíbrio é definido pela trajetória da estrutura na direção do repouso, ou, quando este é rompido, por um esforço para restabelecê-lo. O equilíbrio aí é de mera conservação de uma ordem dada.

Já no nível da vida o equilíbrio consistirá num esforço de constituição por parte do ente de suas próprias condições de existência. Há, agora, uma tentativa para modelar o meio, ao invés de engotar-se em sua conservação. A maneira de realizar o equilíbrio vem a ser uma atitude geral frente ao meio. Da exclusiva interioridade da primeira forma passa-se a um intercâmbio com o exterior.

Neste nível o sujeito orgânico "mede êle próprio a ação das coisas sobre si e delimita seu meio por um processo circular para o qual não há correspondente no mundo físico". (10)

A ordem humana é a da consciência, desde que por essa designação não se entenda nem um irreductível único (ou transcendental), nem uma interiorização da exterioridade. A consciência é vista aqui como um tipo de comportamento que busca um equilíbrio. - Comportamento consciente é aquêle que reitera a transcendência já descoberta no plano vital elevando-a à de um ente dirigido a outros entes quer sejam coisas, animais ou outras consciências. A colocação da consciência no nível de uma praxia tem duplo significado. Começa rompendo com uma postura que tende a definir a consciência pela posse de um objeto de pensamento ou pela transparência a si própria de sorte que a ação se reduza a uma série de acontecimentos exteriores uns aos outros e cuja síntese é operada por essa consciência que flutua acima deles. O segundo significado refere-se à própria ação. Sigamos a exposição de nosso filósofo. "O que define o homem não é a capacidade de criar uma segunda natureza - econômica, social, cultural - para além da natureza biológica, é, antes a de ultrapassar as estruturas criadas para criar outras tantas". (11) A consciência aparece como capacidade de orientar-se com relação ao possível. O animal está voltado para o meio e é capaz de atribuir a um objeto um valor funcional, mas não consegue fazer dêle um instrumento preparatório de outro. Para o animal um galho de árvore que se transforma em bastão é suprimido como galho. Para o homem nêsse caso, o galho de árvore convertido em bastão não é senão um-galho-de-árvore-convertido-em-bastão. A atividade consciente é aquela onde o objeto permanece sob as transformações operadas nêle. Para o homem "seus objetos de uso e seus objetos culturais sômente são o que são porque a atividade que os faz surgir tem como sentido negá-los e ultrapassá-los". (12) Inaugura-se com a nova ordem o comportamento simbólico no qual a relação entre o significado e o

significante não se funda numa analogia real (como o "sinal" para o animal) nem se limita ao caso onde ele se dá efetivamente, mas sim é a possibilidade de "expressões variadas de um mesmo tema, multiplicidade de perspectivas" (13) que não há nas demais ordens. Merleau-Ponty tende a identificar esse plano com o da linguagem, modalidade optimal do comportamento simbólico.

É porque o sábio não consegue levar suas análises até suas últimas implicações que MP o acusa de parti-pris. A atitude do cientista é a daquela que tomou a decisão de tratar toda realidade como "objeto em geral", isto é, como se nada fosse para o sujeito, mas ao mesmo tempo, como se estivesse predestinado aos artifícios que essa prática desinvolta, que chamamos a ciência, realiza. Nessa medida, a posição do sábio como observador imparcial é bastante equívoca. Na verdade, a ciência partindo da experiência pareceria estar sempre reportada ao mundo bruto que a preexiste esperando dela sua tematização. Nada mais distante disso do que a atitude científica. Entre esse mundo prévio e os modelos cada vez mais abstratos que ela constrói, e sobretudo, entre ele e o processo de decantação e filtragem a que ela o submete, há um abismo. Não aquele que, muito compreensivelmente, surgiria a partir do momento em que a tematização revelasse camadas obscuras ou inteiramente desconhecidas de um real que não é transparente no contato inicial que o homem ingênuo tem com ele. Não é a capacidade de desvendar que é criticável no saber científico, pelo contrário, é a distância instaurada entre ele e o mundo a partir do instante em que este se ^{reduz} ao "objeto x de nossas investigações".

A crença que sustenta essa atitude é aquela segundo a qual "tudo o que é ou foi, não teria sido nunca senão para entrar no laboratório". (14) A consequência é clara: escapa à ciência a principal contribuição da concepção de estrutura. Esta substitui o "universal de sobrevo" por uma aproximação lateral. Alguns acordos de melodia nos levam à melodia toda sem que a totalidade dela nos seja dada de um só lance. O sistema de trocas de uma sociedade pode

permitir a compreensão de todas as outras instituições. Como o topográfico, a estrutura espalha-se por todos os recantos de um domínio e reaparece em todos eles fazendo de cada um, emblema dos demais. Mais do que em qualquer outro domínio, é no das ciências humanas que a ciência tem-se mostrado obscurantista. Finge nada saber sobre o homem sob o pretexto de que não está ligada à experiência vivida, pois é um esforço de análise, explicitação e objetivação. Acaba, assim, transformando as relações vividas entre homem e mundo, e entre os homens como "variantes particulares de uma dinâmica insuspeitada em nós"...(15) que o cientista possa traçar um diagrama, uma silhueta de uma cultura, de uma sociedade ou de tipos de personalidade, isso absolutamente não tira nenhuma cultura, nenhuma sociedade, nenhuma personalidade do anonimato. Tudo o que dele soubermos por posição ou por contacto é posto de lado em nome de certos índices abstratos que comandam a teoria e a prática científicas. O sábio faz cair no olvido "que não há mais posição de um objeto, mas comunicação com uma maneira de ser".(16)

Por princípio, o saber científico não é exaustão, mas um retrato fisiológico do mundo. Explicitando certos traços da membrana do real, a garantia e o fundamento desse saber repousam, em última instância, numa inerência do sujeito e do objeto a um ser pré-objetivo. E pensamos mesmo a ciência "não tem nem terá nunca o mesmo sentido de ser que o mundo percebido pela simples razão de que ela é uma determinação ou uma explicação dele".(17)

A perdição da ciência é sua pretensão de assumir o ponto de vista do Kosmostheoros. Manipula o mundo recusando-se a habitá-lo. Sua perdição é perdição por esquecimento. Ela se esquece que:

"Se o olho não fôsse parente do sol

Como poderíamos ver a luz ?

Se a força de Deus não vivesse ela mesma em nós,

Como seríamos transportados pelas coisas divinas?(18)

O mundo seria límpido e o pensamento claro e distinto se os espectros da fé perceptiva pudessem ser exorcizados. O poder da ciência não foi tão longe. Ela permaneceu "possuída" por eles por que deles partiu. Por uma ruptura com toda inerência ao real imediatamente dado, a filosofia julgar-se-á capaz de realizar a tarefa de que o pensamento científico não pôde dar conta. Da descrição o filósofo passa à compreensão e justificação da nossa abertura inicial às coisas e cujo problema de maior relevância resulta de que essa abertura não impede a existência de aspectos que permanecem ocultos. O que, antes de tudo, é exigido dele é o afastamento de duas crenças incooperáveis: a de que as coisas são alcançadas em si mesmas pela nossa visão e que tal visão é nossa ou está em nós. O filósofo deve procurar que condições permitem ao homem ingênuo a posse de tais crenças. Deve buscar no interior de si próprio o que as motiva. "Em uma palavra: é preciso que ele reflita".(1) A volta sobre si mesmo conduz o filósofo a uma terceira dimensão para além das coisas e de que está em nós - a dimensão do pensamento.

A originalidade do cartesianismo consiste na tentativa de uma descrição da experiência humana sem pressupor inicialmente nada que a possa explicar de fora. Frente à percepção, toma a visão e o tacto não enquanto funções do corpo, mas enquanto "pensamento de ver" e "pensamento de tocar". Não se trata de uma visão e de um tacto que vivam nas coisas e sim de uma busca do sentido interior e da percepção e dos demais atos de conhecer. Ascende da natureza ao puro domínio das significações. Indaga quais os motivos que dão à experiência ingênua a certeza de um acesso direto às próprias coisas, sobretudo, quando estas se oferecem sob aspectos transitórios. "Tomemos, por exemplo, êsse pedaço de cêra que acaba de ser tirado da colmeia: não perdeu ainda a doçura do mel que continha, retém algo do odor das flôres de que foi recolhido; sua côr, sua figura, sua

grandeza são patentes... Mas eis que enquanto falo é aproximado do fogo: o que nele restava de sabor exala-se, o odor se evanesce, sua cor se modifica, sua figura se altera, sua grandeza aumenta... A mesma permanece após essa modificação? Cumpre confessar que sim: ninguém o pode negar. O que é, pois, que se conhecia desse pedaço de cera com tanta distinção? É preciso, pois, que eu concorde que não poderia mesmo conceber pela imaginação o que é essa cera, e que somente meu entendimento é quem o concebe... o que é de notar é que sua percepção, ou a ação pela qual é percebida, não é uma visão, nem um tatear, nem uma imaginação, e jamais o foi, embora assim o parecesse anteriormente, mas somente inspecção do espírito..."(2)

Uma filosofia reflexiva ensina que toda investigação deve buscar em qualquer domínio o "puro pensamento" que o define. Justamente por isso a dúvida no cartesianismo é metódica e não cética: mesmo que não se toque nem se veja coisa alguma, o pensamento de ver e de tocar, são, enquanto tais, indubitáveis.

Essa nova modalidade de redução leva, por exemplo, Descartes na "Dióptrica", a uma tentativa de reduzir o mundo percebido segundo o modelo que dele oferece o pensamento. Sem qualquer preocupação de colar-se à visão, o filósofo quer saber como ela se faz (vai além: pergunta se é possível criar alguns órgãos artificiais capazes de corrigi-la quando não "colar" com o modelo intelectual). Deixando-se da noção de "ação à distância", o autor da "Dióptrica" concebe a visão por analogia com o tacto - a luz exerce uma ação por contacto semelhante à do bastão usado pelo cego. E por isso mesmo, afasta um dos problemas cruciais da visão: sua ubiquidade - seu dar-se simultaneamente em nós e nas coisas. O que a luz traça em nossos olhos e daí ao nosso cérebro, não tem semelhança alguma com o mundo. Da coisa ao olho e do olho ao pensamento, se pagamos como da coisa ao bastão do cego, deste é mão e desta ao pensamento. "A visão não é mais metamorfose das próprias coisas em sua visão; é dupla pertinência das coisas ao grande mundo e ao pequeno

mundo privado. É um pensamento que decifra estritamente os signos dados no corpo. A semelhança é o resultado da percepção e não sua mola".(3) É a alma quem vê, diz Descartes, e não o olho. Se, entre os objetos e a imagem que deles se forma em nós, alguma semelhança existe, deve-se aos movimentos de que ela é composta e que "são instituídos por natureza para fazer com que a alma tenha tais sentimentos".(4) Ao contrário do que suporia o realismo da ciência (e também da atitude ingênua) a coisa e a impressão corporal não são causas da percepção. São ocasiões dela. Os objetos exteriores dependem na alma idéias. Estas são inatas mas fazem sua irrupção por ocasião dos movimentos que o mundo exterior provoca no espírito. O privilégio concedido à conversão do mundo percebido em idéia do mundo percebido, isto é, à passagem da realidade à idealidade, é melhor vislumbrado quando se evidencia que para Descartes percepção e imaginação, enquanto processos não se distinguem. Se distinção houver, é o entendimento quem o faz. Em ambos os casos, no perceber e no imaginar, atuam "os mesmos movimentos cerebrais, quer os espíritos animais sejam postos em movimento por uma excitação vinda do mundo exterior, do corpo ou mesmo da alma".(5) Embora na sensação as imagens sejam traçadas na alma por objetos externos, e presentes na imaginação elas sejam produzidas sem objetos por movimentos da alma, como se "tôdas as janelas estivessem fechadas", a identidade dos processos cerebrais impede sua distinção imediata. Assim sendo, somente o entendimento poderá decidir o que é percebido e o que é imaginado. A "coerência intelectual das miragens" (6) é o único dispositivo que pode estabelecer uma separação entre a existência e a aparência. Submetendo o imaginário à reflexão o filósofo descobre que a distinção entre ele e a visão ou o tacto, é a de que ele é uma certa disposição do espírito de não aplicar nenhum critério de verificação e aceitar algo que não é nem poderia ser visto ou tocado. Se o espelho é um instrumento mágico que transforma as coisas em espetáculos ou os espetáculos

em coisas, o -eu-no-outro, o -outro-em-mim, é porque ele é um "truque mecânico". Os duplos são irrealis. São uma variedade das coisas. Se o reflexo age sobre os olhos e sobre a alma como uma coisa é simplesmente porque ele se comporta como ela. No mundo estão as coisas e no espelho os reflexos, a semelhança e a distinção entre ambos é-lhes totalmente externa. É um dado do pensamento. Entre a coisa e seu reflexo existe uma relação geométrica de projeção. Como diz MP(7): um cartesiano não se vê no espelho, ele vê um manequim. A imagem especular é um efeito da mecânica sobre as coisas e o liame entre ela e elas é idealmente estabelecido. Os ícones não têm potência alguma. Para Descartes uma tela "representa" alguma coisa, mas não é uma outra manifestação dela. São bocados de tinta esparramados aqui e acolá. Mas a separação radical entre essa representação e o que é representado patenteia-se no instante em o pensamento descobre que a tela retém a figura real apenas porque a deforma. "Ela não é imagem do objeto senão sob a condição de não se assemelhar a ele".(8) A gravura fornece índices para que o pensamento forme uma idéia da coisa. A idéia não vem de ícones. Este é ocasião para desencadear-la, apenas. O quadro é cópia infiel da coisa. Ao presentificar o que está ausente, a imagem é apenas uma modalidade de pensamento apoiado sobre certos índices corporais. A pintura para Descartes não é uma operação pela qual o pintor penetra no ser. Ela é apenas "uma variante do pensamento canonicamente definido pela posse intelectual e pela evidência".(9) Porisso Pascal (10) a chama "coisa vã", provocando admiração "pela semelhança com coisas cujos originais não admiramos". Platão já chamara o pintor de imitador. "Tu chamas, pois, imitador o autor de uma produção afastada da natureza em três graus". O primeiro grau é a forma; o segundo, o sensível copiado dela pelo demiurgo; o terceiro, e portanto mais afastado do original, é a pintura, que copia a cópia."...qual destes dois fins se propõe a pintura: representar aquilo que é tal qual é, ou aquilo que pare-

ce tal como aparece? Ela é imitação da aparência ou da realidade? Da aparência⁴. Que o desenho seja, dentro as formas da pintura, a que mais agrada Descartes, compreende-se com certa facilidade. O desenho guarda, de certa maneira, a forma dos objetos, oferece-nos signos suficientes deles. A cor é um simples ornamento, não tem a força do desenho advinda de uma relação regulada existente entre ele e o espaço descrito segundo as leis da projeção perspectiva. É o desenho que torna possível a pintura por que é ele que permite a representação da extensão. A pintura representa o espaço, mesmo ali onde ele não está (porisso é ilusória). O quadro apresenta duas dimensões: largura e altura, e de laí deriva-se a terceira, a profundidade. O escalonamento dos objetos uns exteriores aos outros dá-nos, segundo a largura, a ilusão da profundidade. O modelo que inspira a análise cartesiana é o da "perspectiva artificialis", baseada na projeção linear, descoberta durante a Renascença. A ilusão da profundidade, sua ausência real, a falta de qualquer latência, faz do espaço uma positividade perfeita, clara e homogênea - "que o pensamento sobrevôa sem ponto de vista" e faz desse pensamento, um pensamento sem corpo.

A passagem da coisa à idéia radicaliza-se quando em Leibniz o próprio espaço perder a substancialidade que Descartes mantivera. "Quanto a mim, notei mais de uma vez que considerava o espaço como alguma coisa puramente relativa como o tempo; como uma ordem das coexistências, como o tempo é uma ordem das sucessões (...) para refutar a imaginação daquêles que tomam o espaço por uma substância, ou por algum ser absoluto, ele seria alguma coisa uniforme absolutamente, e sem as coisas ali colocadas um ponto do espaço não difere em nada de um outro (...) O mesmo com relação ao tempo (...) os instantes fora das coisas nada são e não consistem senão em sua ordem sucessiva"...(12) Se fizermos abstração dos objetos no espaço teremos a idéia de uma ordem abstrata - o espaço puro, que não é nunca dado. É por ocasião da experiência

que sua idéia surge. O mundo percebido e o espaço geométrico não se identificam. Com relação ao tempo, temos que convir que nunca percebemos um tempo vazio, uma sucessão de momentos homogêneos. O tempo puro é uma abstração do que nêle há de concreto. É a atenção dada apenas à ordem da sucessão. Mantendo a posição cartesiana de que as qualidades sensoriais são aparências, representações do espírito quando em contacto com o corpo, Leibniz vai além. As qualidades primárias também são representações. A extensão e o tempo não são entidades metafísicas. Como a cor e o perfume, são aspectos pelos quais o espírito representa o que apreende efetivamente.

Estamos a um passo da posição Kantiana. O cartesianismo aponta na direção de uma concepção da consciência como sede de "que todos os objetos de que o homem pode falar e todos os atos mentais que os visam emprestem uma clareza indubitável". (13) Uma filosofia crítica inspirada no cartesianismo será levada a considerar que o conhecimento de uma coisa não é o estar em presença de um amálgama de dados, não é o viver nela, não é um contacto cego. Conhecer é destacar-se das coisas para apreender o sentido que elas têm. "O ato de conhecer não pertence à ordem dos acontecimentos; é uma tomada de posse dos acontecimentos que não se confunde com eles; é sempre uma recriação, ou, como diziam Kant e Platão, um re-conhecimento, uma re-cognição". (14) O resultado é óbvio. Os momentos de conhecimento em que nos apreendermos como determinados a perceber alguma coisa por ela mesma, serão reduzidos a modos de consciência derivados. O modo originário é o da consciência natu- rante ou constituinte "que sub-entende interiormente a estrutura característica dos objetos". (15) Exatamente por isso as coisas são o que pensamos ver, porque não ^{são} (mais que cogitatas, ou em linguagem fenomenológica: noemas. O exercício dos paradoxos da atitude ingê- nua está prestes a consumir-se. O idealismo transcendental faz su- jeito e objeto correlatos inseparáveis de modo a salvaguardar a validade da experiência perspectiva que enfrenta o mundo "em pes-

sta", mas permanece irreduzível ao sujeito. Conhecer é apreender um significado. Distinguir as aparências subjetivas da verdade objetiva é simples; elas não se reportam a dois tipos de seres que não poderiam coexistir no instante em que são racionalizados. São duas ordens de significados. A percepção julga, e tem esse direito, que atinge as próprias coisas. É verdade, pois a coisa não é senão a "significação coisa". A filosofia crítica reconhece a presença de certas leis naturais que determinam a ordem dos acontecimentos perceptivos em função da posição do corpo e dos fenômenos corporais. A consciência será vista, então, sob dois aspectos: de um lado, como consciência naturante, "meio do universo" e pressuposta por qualquer afirmação sobre ele; de outro, como consciência sensível, condicionada pelo mundo. Entretanto, a segunda edição da "Crítica da Razão Pura" não pode continuar admitindo essa duplicidade. Para poder estabelecer um liame entre o "dado" e o "pensado", entre a afecção e o conhecimento, nenhum hiato poderá haver entre a Estética e a Analítica. O eu transcendental cobre a totalidade do conhecimento. Todo e qualquer enlace, quer sensível, quer intelectual, depende do sujeito. "O 'eu penso' deve acompanhar todas as minhas representações, pois se fôsse de outro modo haveria em mim algo representado que não poderia ser pensado, isto é, que a representação é impossível ou que, pelo menos para mim, é o mesmo que nada. A representação que pode ocorrer antes de todo pensamento chama-se Intuição. Toda diversidade da intuição tem, pois, relação necessária com o "eu penso" no mesmo sujeito em que se encontra essa diversidade. Porém, esta representação é um ato de espontaneidade, isto é, não pode ser considerada como pertencente à sensibilidade. Chamo-a (...) a percepção primitiva por ser a consciência de si mesmo, que, produzindo a representação "eu penso", que deve acompanhar todas as demais, e que, em toda consciência é sempre uma e mesma, não há outra mais ampla que possa acompanhar esta". (16) O "eu penso" invade todos os níveis da cons

ciência, o que significa dizer que não há mais consciência natural. A percepção fica reduzida a uma variante da intelecção, uma "ciência nascente", primeira forma de organizar o mundo que é completada pelo pensamento científico constituído. O exercício está consumado. A origem de toda dificuldade no contacto inicial com o mundo repousa na existência de uma "consciência sensível". Ora, esta suprimida, as antinomias daquele desaparecem. A redução da experiência sensível a uma experiência mutilada e incompleta significa que "toda forma de consciência pressupõe a forma acabada de toda consciência — a dialética do sujeito epistemológico e do objeto científico". (17) O círculo do pensamento fecha-se sobre si mesmo encerrando nele o real, na medida em que o converte em seu correlato. O real é o objeto pensado em sua plenitude e atualidade. O imaginário, um objeto semi-pensado e, por isso mesmo, um semi-objeto. Ambos, "fantasmas sem nenhuma consistência, nenhum lugar próprio, desaparecendo ao sol do pensamento como os vapores da manhã, não sendo, entre o pensamento e o que é a pena, senão uma fina camada de impensado". (18)

A problematização do espaço na pintura clássica realiza a passagem do pensamento à percepção. A perspectiva artificialis, constrói uma representação onde cada coisa deixa de chamar para ela toda a visão; faz concessões às outras e ocupa com elas o quadro. O olhar que antes percorria livremente altura, largura, profundidade renuncia à ubiquidade e faz convergir para a tela aquilo que somente um olho imóvel fixado em certo ponto de vista veria. Somente que esse olho é o de Deus. O recorte do mundo colocado na tela é dominado pelo nosso olhar. É sobrevoado pelo nosso olho como a idéia por Deus. Anteriormente tinha-se a experiência de um mundo de coisas revolteantes e exclusivas que exigiam do olhar um percurso temporal. Agora o ser inesgotável cristaliza-se em uma perspectiva bem regulada onde o que é distante, permanece distante, e que é próximo perde a agressividade. O quadro mantém

as coisas em uma ordem eternitária. Se à essa perspectiva acrescentar-se a perspectiva aérea o domínio da situação é completo. A pintura clássica inventa um meio para capturar o mundo. Seu esforço consome-se em encontrar meios para representar um mundo dominado, possuído totalmente em uma síntese instantânea. Esforça-se por encontrar um universo cuja posse se inicia quando o olhar tenta manter juntas todas as coisas, como se para o olhar espontâneo e-las não fossem exclusivas e prepotentes.

Por que partir da consciência constituinte foi para a filosofia a maneira de tentar resolver as antinomias da fé perceptiva? O que se criticara na ciência fôra sua posição de estangeira frente ao mundo. Tentando superar esta postura, a filosofia buscará um parentesco com as coisas. Mas porque êsse parentesco é o da consciência com os entes, ela os reduz a modalidade de si mesma. Se a transcendência nega o parentesco, a inerência o impede. Não há mais duas entidades aparentadas, e sim uma redução de todas e-las a pensamentos cuja matriz é a consciência.

Dizer que as coisas são transcendentais é aceitar que se ignora o que elas são, embora sua existência seja por nós afirmada. Mas não podemos fazer nenhuma afirmação sobre a existência do que não sabemos. Para que esta afirmação seja verdadeira é preciso que com a existência já possamos entrever a essência correspondente. "Minha visão da árvore como êxtase mudo em uma coisa individual envolve já um certo pensamento de ver e um certo pensamento da árvore; é, enfim, que não reencontro a árvore, não estou simplesmente confrontado com ela e sim reencontro nesse existente diante de mim uma certa natureza de que formo ativamente a noção".

(19) As percepções finitas do sujeito são apenas manifestações parciais de um poder de conhecimento coextensivo ao real e capaz de abarcar-lo totalmente. A imagem do conhecimento oferecida pela fé perceptiva é derivada da forma autêntica de conhecer onde o sujeito constitui o mundo com o qual irá ter um comércio. O instante

originário do conhecimento é aquêle em que a consciência tira "de seu próprio fundo" as coisas. Sômente porisso a atitude ingênua pode ter a garantia de um acesso às próprias coisas. Há uma precedência epistemológica da consciência com relação ao mundo. A esfera do conhecimento é uma ordem das razões. A filosofia, enquanto filosofia da reflexão, desliga a consciência do mundo para num momento seguinte derivá-lo dela. Kant e Descartes labutaram para mostrar que nada pode ser apreendido como existente se inicialmente "eu não se experienciasse (éprover) como existente no ato de apreendê-la (alguma coisa +)".(20) A consciência, absoluta certeza de mim para mim, é a condição para que qualquer coisa se apareça como existindo. "O ato de ligação (aparece +) como o fundamento do ligado".(21) Assim, embora em Descartes a dúvida metódica não nos faça perder nada, porque o mundo é reintegrado no Cogito como pensamento e experiência nossa; e embora em Kant seja impossível estabelecer outra relação que não a de contemporaneidade entre a unidade da consciência e a unidade do mundo, na verdade as relações sujeito-objeto instaurados por ambos "não são rigorosamente bilaterais". Se o fôsssem, não se poderia compreender porque a certeza do mundo não é simultânea com a certeza do Cogito, nem porque Kant fala numa "Revolução Coperniciana". Uma filosofia da reflexão embora parta da experiência vivida do mundo, procura remontar a um elemento mais originário que ela e que a torna possível. Esta filosofia encontra na consciência e em sua atividade sintetizadora, tal elemento.

Uma análise do significado Kantiano das "condições de possibilidade" é esclarecedora.(22) Condição de possibilidade, para o filósofo de Königsberg, não é a redução do real ao possível, isto é, não se trata de saber o que seria um espaço possível, uma substância possível. Trata-se de saber como é possível que o real se-

(+) (+) O parenteses é nosso

ja tal como ele é. As condições de possibilidade estão referidas imediatamente à realidade e à subjetividade. Tais condições são necessárias ou suficientes? Se tomarmos o correlato sujeito-objeto, diremos que o sujeito é condição necessária ou suficiente do objeto? Ou vice-versa? Quando se diz que uma condição é suficiente, o que se quer dizer é que basta dá-la para que seu condicionado apareça. A condição é necessária quando dado o condicionado, ela aparecerá como condição d'ele. A filosofia inglesa anterior ao Kantismo, considera o sujeito como condição suficiente do objeto. Por que o sujeito tem tal ou qual estrutura? Porque o objeto tem tal ou qual estrutura. A revolução copernicana consistirá em afirmar que o sujeito é condição necessária do objeto. Assim, dado este, encontra-se nele a estrutura que necessariamente deve ter o sujeito. Nessa medida, por exemplo, pode-se afirmar que o sujeito tem necessariamente que perceber certas relações causais porque o objeto aparece estruturado temporalmente. Kant considera que toda verdade transcendental possui apenas uma demonstração e que esta deve ser extensiva e não apagógica. Nesse caso, a afirmação de que o sujeito é condição necessária do objeto, sendo uma verdade transcendental, torna-se impossível qualquer demonstração que a contrarie. Exatamente por isso é inexpressiva a afirmação de que partindo do objeto, a noção de condição de possibilidade como necessária transbordaria uma filosofia da subjetividade. Se o objeto não é senão o resultado de um processo de objetivação, se pensar não é senão representar, não há transtorno algum. Pretendem alguns que essa postura não deixa tão óbvia a situação da filosofia Kantiana como filosofia da consciência já que é preciso partir do objeto para encontrar no sujeito sua condição necessária. Ora, o que é o objeto? "Uma análise que quisesse, por exemplo, isolar o conteúdo percebido não encontraria nada, porque toda consciência de alguma coisa, desde que esta seja identificável e reconhecível, por exemplo, como "uma côr", como "este vermelho único", pressupõe,

através da impressão vivida, a apreensão de um sentido que não está contido nela, não é uma parte real dela. A matéria do conhecimento torna-se uma noção limite colocada pela consciência em sua reflexão sobre si mesma e não uma componente do ato de conhecer".

(*)-(23) O objeto, tal como a problemática da "condição necessária" e o pñe não é senão uma Idéia Reguladora, no melhor estilo Kantiano. Colocá-lo nos confins do pensamento não tira do sujeito transcendental seu poderio de configuração do real, nem da teoria da percepção seu caráter intelectualista. Uma filosofia transcendental trata toda realidade concebível como um objeto da consciência. Uma filosofia da consciência que mantenha uma certa independência entre o objeto enquanto idéia e o objeto enquanto real, simplesmente - transmuta este último em realidade que escapa ao conhecimento. "A idéia verdadeira (pois temos uma idéia verdadeira) é diferente da qual de que ela é idéia (ideatum); uma coisa é o círculo, outra a idéia do círculo. Pois a idéia do círculo não é algo que tenha uma periferia e um centro como o círculo, nem a idéia do corpo é o próprio corpo"(24). A idéia verdadeira é uma essência para a qual há correspondente numa outra modalidade do ser, isto é, na extensão ou nível dos objetos reais. Mas o conhecimento é conhecimento de idéias, relação entre idéias, geração de idéias umas pelas outras. Assim, mesmo que se afirme a existência real do objeto, êle escapa da esfera do conhecimento. É porque desde o cartesianismo vinha-se preparando a progressiva separação entre o objeto dado e o objeto pensado, e sobretudo, vinha-se colocando cada vez mais na sombra e primeiro em proveito do segundo que o idealismo absoluto pôde inverter a posição realista da atitude ingênua e acabar considerando o objeto real como produto do pensamento." Hegel caiu na ilusão de conceber o real como o resultado do pensamento, abraçando a si próprio, aprofundando-se em si mesmo, e colocando-

(*) O grifo é nosso.

-se em movimento por si mesmo..."(25)

É assim, após um primeiro instante de estupefação, o filósofo, diante dos embaraços do saber ingênuo encontra na posição agnóstica um esteio. "Como farás para procurar aquilo de que desconheces a natureza? (...) e se o encontrares, por acaso, como sabrás que é o que procuras, se não o conheces?" (26). O estapor do primeiro momento vem da afirmação ingênua da transcendência das coisas. Ele se esfuma quando se descobre a origem das dificuldades numa percepção que se deixa ultrapassar por seus objetos. O pensamento, pelo contrário, possui esse estranho poder pelo qual doma os objetos, reduzindo-os à sua própria dimensão. É a autonomia que torna claro e distinto o pensar. Essa liberdade encontra sua expressão máxima na consciência enquanto consciência de si, "ser mesmo do próprio espírito em movimento" (27). Esse saber de si (e que é também saber de todas as coisas) é imediato. Um ato cuja causa é ele próprio. É saber-se existência como consciência — o "eu penso" e o "eu existo" recobrem-se sem hiato. Este é o núcleo de todo ato de conhecimento: o objeto encontra sua garantia de existência e de verdade por sua redução a uma idéia. A consciência é uma força constitutiva, um dinamismo capaz de gerar o objeto que só existe para ela. A existência do mundo anterior a mim, tal como a fé perceptiva a vive, é apenas um símbolo. Simboliza "um ser que é para si, tão logo exista, porque todo seu ser é um aparecer, portanto, aparecer-se — Um ser que se chama espírito. Pela conversão reflexiva, que deixa subsistir, diante do sujeito puro, apenas ideias, cogitata, noemas, sai-se, enfim, dos equívocos da fé ^{perceptiva} ~~perceptiva~~, que nos assegurava paradoxalmente um acesso às próprias coisas, e de aí aceder por intermédio do corpo que nos abria para o mundo em nos fechando na série de nossos acontecimentos privados".(28)

O enigma da relação entre o corpo e o espírito, enigma emergente quando esta relação vivida é transformada em indagação,

caminha para sua solução. Não se dirá mais que El Greco pintou corpos alongados em virtude de seu astigmatismo. É o corpo que explica a visão de El Greco. Mas o corpo não tem dignidade de causa porque tornou-se um objeto da consciência — uma idéia. A anomalia visual recebe, através do pintor, uma significação universal e torna-se para ele uma ocasião para perceber um dos aspectos da exigência humana. Os acidentes corporais ao invés de serem sofridos pelo sujeito, tornam-se objetos de sua consciência e um meio para ampliar o conhecimento que ela tem do mundo. O sujeito serve-se do seu corpo, ao invés de servi-lo. Elevado à condição de uma idéia, o corpo deixa de ser intermediário entre a consciência e as coisas. "Atingindo o plano de conhecimento verdadeiro, tornando-se o sujeito puro que conhece objetivamente o mundo, o homem realiza no limite a consciência absoluta com relação à qual o corpo, a existência individual e o mundo são meros objetos e a morte é desprovida de sentido". A redução do corpo à sua idéia é a maneira de cortar toda autonomia e eficácia de sua existência como organismo regulado mecanicamente. Em suma, trata-se de uma separação entre a existência em si e a existência para si, antagônicas e inconciliáveis. "Se admitirmos, uma só vez que o corpo seja sede de processos em terceira pessoa, não se pode mais, no comportamento, reservar nada à consciência". (29) Uma partilha entre filhos legítimos e bastardos é sempre exclusiva. A consciência por sua vez não admite "nem o mais nem o menos", ela é pura ou não é consciência. Assim sendo as diferentes maneiras de sua encarnação, portanto de sua relação com o corpo, são remetidas à unidade se este converter-se em idéia. A consciência enquanto faculdade representativa ou função simbólica única, reúne todas as formas específicas de encarnação: a consciência infantil, a consciência adulta, a mórbida, a normal. Reduz todas essas modalidades e aparências ou manifestações de uma única: a da consciência pura. Cogito.

Como explicar a patologia do movimento concreto e de mo-

vimente abstrato ? Do Greifen e do Zeigen ? Como explicar que um sujeito seja capaz de realizar movimentos adequados no uso de seus instrumentos de trabalho e, no entanto, seja incapaz de descrevê-los abstratamente ? Que saiba usar seu corpo em seu ofício e, no entanto, não consiga designar com um gesto uma parte d'ele, nomeada por outrem ? Mais ainda: se o corpo foi reduzido a uma idéia, como explicar que na origem dessa perturbação encontra-se um corpo doente ? A consciência, função representativa, que não pode deixar de ser depois de ter sido, nem pode alterar-se em ocasião alguma, define o sujeito como potência significativa. Mas o doente acima mencionado não consegue definir-se sempre pelo ato de significar. Assim, de duas uma. Ou aceita-se que ora ôle atua como consciência, ora permanece subjugado aos mecanismos corporais — e que há no caso mencionado uma submersão da consciência e uma liberação dos automatismos. O que não resolve o problema, pois a redução do corpo à idéia tinha por finalidade exatamente escapar a essa ambiguidade. Ou então, em nome da idealidade corporal e de poder sempre idêntico da consciência, reduz-se a doença à uma pura aparência. "O louco, por trás de seus delírios, de suas obsessões e mentiras, sabe que delira, que obseda a si próprio, que mente, e para terminar, que não é louco, pensa sê-lo. Tudo é, pois, para o melhor e a loucura não é senão má vontade" (30). O que também não resolve o problema, desloca-o. Por que o louco pensa sua loucura ? Na primeira solução percebe-se a posição dúbia do Kantismo, que pode reduzir o corpo a um mecanismo natural sujeito ao determinismo, e o espírito a um partícipe do reino das pessoas livres. Na segunda, o intelectualismo de Descartes e Espinosa, onde toda paixão não é mais que um conhecimento obscuro e conturbado de qual o sábio se liberta, desde que possua a totalidade de suas idéias e as conexões estabelecidas entre elas. Destroem-se os sentimentos quando se os substituem por idéias adequadas. Curam-se as paixões convertendo-se-as em pensamentos. "A estas paixões uni

mos a tristeza, que nasce apenas da opinião e do erro proveniente desta (...) mas todo aquêle que usar bem seu entendimento não poderá cair em nenhuma tristeza" (31).

Corpo e Espírito, opostos como o diabo e o bom Deus, obstruem todo caminho pelo qual poder-se-ia fazer o trânsito de um a outro. É uma tal dicotomia que o freudismo contesta. E o consegue porque transfere a perspectiva reflexiva do corpo e da alma. Se as condutas humanas possuem um sentido, e Freud afirma que sim, então nenhuma é resultado da combinação impossível entre um centro espiritual e uma periferia de automatismos. "Todos os nossos gestos participam a seu modo desta única atividade de exploração e significação que somos nós próprios" (32). O que o Freud dos últimos trabalhos se esforçava por mostrar era a inexistência do "inferior" e do "superior" na vida humana e, portanto, a impossibilidade de uma explicação tanto "por baixo" quanto "por cima". Nos últimos escritos, o psicanalista vienense não fala mais numa determinação da conduta pela herança infantil. A infância é uma vida adulta prematura, o corpo é portador de uma lógica latente. Não é possível mais falar do sexo como um aparelho localizável, do corpo, como massa de matéria ou como um instrumento. Sexo e corpo são veículos, pontos de apoio de nossa vida. As noções clássicas que a filosofia elaborou — causa, meio, fim, matéria, forma — não são significativas para pensar as relações entre o corpo e a vida total. "O corpo é enigmático: parte do mundo, sem dúvida, mas bizarramente ofertada a um desejo absoluto de aproximar-se de outros e reuni-los em seu corpo também, animado e animador (animant), figura natural do espírito. Com a psicanálise o espírito passa para o corpo, como inversamente o corpo passa para o espírito". (33) Há uma osmose entre a vida anônima do corpo e a "vida oficial" da pessoa. A consciência, invadida pelo inconsciente (que não é um não-saber e sim um saber não reconhecido), é uma "consciência que roça seus objetos, os retira quando vai pô-los, os tem em conta,

como o cego os obstáculos, mais do que não os reconhece, que não quer sabê-los, ignora-os enquanto os sabe, sabe-os enquanto os ignora, e que subentende nossos atos e conhecimentos expressos" (34). O que a filosofia reflexiva não pode ver porque nela os olhos do espírito não operam em sinergia, foi o que a psicanálise viu: a função espiritual do corpo e a encarnação do espírito. Quando Freud fala na relação "sexual-agressiva" como dado fundamental de nossa vida, porque a agressão visa alguém, o entrelaçamento do sexual e do agressivo define uma maneira de viver a relação com outrem. A consciência que não consegue atingir sua expressão no corpo, esvai-se. O corpo, separado das fontes que o tornam significante retorna à posição da existência biológica. Corpo e alma só podem distinguir-se cessando de existir. Se o corpo fosse pura significação então todo trauma que envolve corpo e alma resolver-se-ia pela inteligência. A liberação seria liberação ideal. Ora, o conhecimento que temos de nós não altera em nada nosso ser total. A liberação real, sofrida, choque de resistências e não calmo conhecimento, só é possível se não nos reduzirmos à consciência ideal que temos de nós mesmos. É na junção do corpo e da alma, nessa estrutura significativa que somos nós mesmos, que a liberação encontra a possibilidade de sua realização efetiva. Entre corpo e alma a conexão é originária e não um fato ou uma idéia. É por isso que as crianças dizem que o pensamento "está na ponta da língua". Esta não é um órgão capaz de produzir os fenômenos sonoros da linguagem, mas uma região privilegiada, um espaço qualitativo onde os pensamentos se transmitem em palavras. A fome e a sede impedem pensamentos ou sentimentos. Há momentos em que nos despojamos de uma paixão por fadiga ou por amor-próprio. Também Freud subverte a relação clássica. Para ele o corpo "é o guardião do passado (...) aquele que mantém de um tempo a outro uma relação substancial entre nós e nosso passado" (35). A descrição da morte e do despertar é descrição da junção do espírito e do corpo. No corpo adormecido tudo es

tá disperso; despertar é reatar, através dos gestos, as significações. E ao contrário, nos estertores da agonia as significações - vão-se desfazendo". Ciência e literatura trazem latente a tarefa da filosofia: reencontrar a significação perdida do corpo e do espírito. O que a reflexão perdeu ou deixou de lado, foi o corpo e a carne. Temu-o como objeto ou idéia. Construiu, por outro lado, um espírito absoluto, sem raízes, sem amarras. Não levou a sério a encarnação.

O percebido, porque perspectivo, é inesgotável. Implica num além do atual. É observável. Explorá-lo é uma tarefa sem esperança de fim. "Nem esta mancha metálica que se desloca enquanto - volto meus olhos para ela, nem mesmo o sólido geométrico que emerge quando a fixo, nem, enfim, o conjunto das imagens perspectivas que partem d'ele não são o cinzeiro, não esgotam o sentido do "isto" pelo qual o desegno, e no entanto é ele quem aparece neles todos"(44). O paradoxo primeiro que a percepção levanta para a filosofia da consciência é o da relação entre a coisa total e seus perfis, entre as manifestações e o que se manifesta nelas e por elas. É essencial às coisas oferecerem-se como seres perspectivos, revelarem-se pouco a pouco e nunca completamente. Nenhum meio se interpõe entre ela e o sujeito percipiente. Se mediação existe, é a que se instala entre ela e seus perfis. E essa mediação não é lógica, pois em cada perfil a coisa, em sua totalidade, nos é dada. "Em virtude de uma necessidade eidética, dirá Husserl (45), uma consciência empírica da mesma coisa percebida sob todas as suas faces e que se confirma continuamente nela mesma de modo a formar uma única percepção, comporta um sistema complexo formado por um diversas ininterrupte de unidade onde as perspectivas de um e de entre se recortam de modo que a consciência de um e a consciência de entre possam comunicar-se. "A percepção do mundo "por Pierre", não é o fato de Pierre, nem a percepção do mundo "por Paul", o fato de Paul, mas em cada um deles o fato de consciências pré-pessoais pa

ra as quais a comunicação não é um problema, sendo exigida mesmo pela própria definição da consciência, do sentido e da verdade. Enquanto sou consciência, isto é, enquanto alguma coisa tem sentido para mim não estou aqui nem ali, não sou nem Pierre nem Paul, não me distingo de nenhuma outra consciência porque somos todas presenças imediatas ao mundo e este é, por definição, único, sendo o sistema das verdades... O mundo é exatamente aquilo que representa nos, não como homens, nem como sujeitos empíricos, mas enquanto somos todos uma só luz e participamos do Uno sem dividi-lo" (46). É a passagem da coisa à idéia que responde à primeira questão, isto é, como não vendo nunca as seis faces do cubo, digo ver um cubo. Vejo um cubo porque não tenho a idéia do cubo. A idéia é, por definição, completa. Está inteiramente constituída e é possuída em sua integridade pelo espírito. A análise reflexiva esconde o problema da percepção através de um processo de substituição: substitui a existência bruta do objeto pelo pensamento absoluto dele e que o sobrevê sem ponto de vista. Diante do pedaço de cêra, Deus cartes reconpõe a idéia da cêra. Afastados seus aspectos cambiantes, restam seus aspectos geométricos. Enfeixando discursivamente forma, figura, extensão atinge a definição universal do objeto. Reduzindo a percepção a uma intelecção confusa ou a uma síntese incompleta, a filosofia da consciência não somente pode distingui-la de pensamento como ainda pode solucionar o problema dos perfis: fica reduzidos à obscuridade essencial do conhecimento perceptivo. Resta saber como é possível a correspondência entre o diverso da sensibilidade e o uno do entendimento. O cartesianismo encontra no intelecto divino a solução. Deus, intelecto arquétipo, cria os objetos no instante em que Deus lhes concebe a idéia. A presença desta no intelecto humano é a garantia de sua correspondência com aqueles. A colocação cartesiana reaparece de forma mais rigorosa no paralelismo de Espinosa na harmonia pré-estabelecida de Leibniz e no ocasionalismo de Malebranche. De qualquer mo

do, porém, recorrendo ao infinito positivo, Deus, como fonte da ligação coisa-idéia, o cartesianismo pode abandonar o primeiro elemento do par e operar exclusivamente com o segundo, como representativo de todo real. O idealismo supera o dilema coisa-consciência vendo na percepção não uma intelecção degradada como no cartesianismo, mas um esboço da ciência do mundo a ser cabalmente realizada pelo entendimento, em Kant, pelo Espírito, em Hegel. Ao propô-la como esboço, o idealismo não considera a percepção como constitutiva do conhecimento, mas como realização menor da atividade espiritual. Feitas essas extrapolações, nada há de espantoso em que a visão dos aspectos corresponda à idéia da unidade de todos eles. É a inversão do ponto de partida do conhecimento, a solução da dificuldade. A consciência ingênua parte das coisas e não pode explicar as idéias que delas tem. A consciência reflexiva parte das idéias e encontra nas coisas manifestações parciais de um mundo em si mesmo completo. A filosofia reflexiva não alcança o significado de sua própria postura — ao substituir a existência absoluta do objeto por sua idéia, destruiu-lhe a estrutura interna. Como num caleidoscópio, onde a composição do desenho nunca usa todos os fragmentos coloridos, a filosofia da consciência opera seletivamente. Para explicar a percepção anula aspectos perceptivos fundamentais. Obtém seu desenho às custas de muitos abandonos. Mais drástica que o caleidoscópio, ela não permite que os fragmentos revolteiem, sem compor, à volta da figura. Apaga-os. Ora, "se há para mim um cubo com seis faces iguais, e se posso reunir o objeto, não é porque o constituo de interior: é que mergulho na espessura do mundo pela experiência perceptiva. O cubo com seis faces iguais é uma idéia-limite pela qual exprimo a pre-

(*) A postura cartesiana e idealista serão até mesmo idênticas se, como mostramos na Introdução, Deus e Homem mantêm entre si a relação dos Alter-Ego(s).

sença carnal do cubo que está ali, sob meus olhos, sob minhas mãos em sua evidência perceptiva. Os lados do cubo não são projeções. São lados. Quando as percebo uma após a outra em sua aparência perspectiva, não construo a idéia de um geometral que dá as razões destas perspectivas, mas o cubo está já ali diante de mim e descortina-se através d'elles"(48).

A filosofia reflexiva parte da geometria para o espaço. O esforço Kantiano é o de estabelecer uma linha demarcatória entre o espaço, forma a priori da experiência externa, e as coisas dadas nesta experiência. A relação que Kant instaura entre espaço e coisa não é nem a de continente — conteúdo (pois esta é uma relação possível apenas entre as coisas), nem a de inclusão lógica (pois o espaço é anterior ao que se poderia considerar como suas partes). O espaço não é o lugar, quer real quer lógico, onde as coisas se instalam. É o meio pelo qual a posição delas se torna possível. Nem eter que banha todas as coisas, nem caráter comum que as reúne, o espaço é a potência universal das conexões entre os objetos. "O espaço é uma representação necessária à priori, que serve de fundamento a todas as intuições externas. É impossível — conceber que não existe Espaço, embora se possa pensá-lo sem que contenha objeto algum. Considerar-se-á, pois, o Espaço como condição de possibilidade dos fenômenos, e não como uma determinação dependente d'elles: é uma representação a priori, fundamento necessário dos fenômenos externos"(36). A atitude ingênua faz do espaço ou lugar ou atributo das coisas. A atitude reflexiva busca-o em sua fonte, passa do "espaço espacializado ao espaço espacializante" (37). A fé perceptiva locomove-se num espaço físico diversamente qualificado onde há entre as coisas relações concretas — o alto e baixo, a direita, a esquerda. Um espaço topológico. A filosofia da consciência ascende a um espaço geométrico homogêneo e isotrópico. O espaço físico é um espaço de situações. O espaço geométrico, de posições substituíveis. O espaço, assim tomado, passa a

ser um sistema indivisível dos atos de ligação realizados por um espírito constituinte. "O Espaço é a forma dos fenômenos do sentido externo (...) e como a capacidade do sujeito de ser afetado pelas coisas precede necessariamente (*) tôdas as intuições delas, compreende-se facilmente que a forma de todos os fenômenos pode encontrar-se cada no espírito antes de toda percepção real, e por conseguinte, é a priori. Como, além disso, tem a qualidade de ser uma intuição pura, na qual todos os objetos devem ser determinados e Espaço pode conter antes de toda experiência (*) os princípios de suas relações" (38). Assim, é porque há um sujeito puro que institui a espacialidade que podemos supor que se nossa mão percebe a distância entre dois pontos, o ângulo que formam os meus dedos, e que é característico dessa distância, não poderia ser avaliado se "não estivessem" retracado interiormente por uma potência que não reside nem em um objeto nem em outro, e que por isso mesmo torna-se capaz de conhecer, ou antes, de efetuar essa relação" (39). O fenômeno da orientação nega a anterioridade da síntese espacial frente à experiência do espaço. Usando óculos que impeçam a inversão retiniana, um sujeito verá, invertidos, o "alto" e o "baixo", o "direito" e o "esquerdo". Acrescente-se que a inversão é somente visual. O tacto mantém as determinações antigas. Que significam, então, "alto" e "baixo" ? Que quer dizer "mundo invertido" ? Ora, uma filosofia reflexiva não pode nem sequer colocar esta questão. Com efeito, ela não pode admitir que a imagem do mundo tenha-se invertido. Após tal experiência nada muda, pois para um espírito constituinte não há nada que distinga duas experiências e nada que torne incompatíveis a experiência visual, "invertida" e a experiência tátil "certa". Isso é óbvio. Um espírito constituinte não considera um espetáculo de lugar algum porque o espírito não tem lugar. Assim sendo, tôdas as localizações que sua atividade

(*) (*) O grife é nosso

de livre descreve não podem originar-se de um "aqui", onde está aderido o sujeito. Nesse caso os dois espetáculos do mundo não se distinguem. Mas, se o espírito é a fonte do espaço por que então vemos o mundo invertido e temos que aprender a corrigi-lo? O intelectualismo não resolve o problema. Ignora-o. Não podemos compreender a experiência do espaço enquanto aceitamos a espacialidade como ato puro de ligação de um espírito. É outra a espacialidade, anterior e pressuposta pela Kantiana, a que deve ser procurada como fonte da experiência do espaço. Uma espacialidade "que não deslize sobre as aparências, que se ancore nelas e lhes seja solidária sem ser dada com elas e capaz de sobreviver aos seus transtornos" (40). Um espaço que desafia o "claro e honesto" espaço onde todos os objetos têm a mesma importância. Um espaço onde há posições privilegiadas, situações decisórias. Topologia. Um sujeito - diante de um espelho inclinado, único meio para ver o resto ao ambiente, percebe este último como "estranho". As coisas e as pessoas, colocadas todas obliquamente, ganham uma dimensão quase irreal. Se, repentinamente, o espelho é colocado na posição vertical, o mundo parece familiar, normal. Aparentemente essa análise mostra apenas que o sistema de orientação corpo-mundo está alterado. Na verdade ela vai além. Se ela não mostrou porque há necessidade de orientação nesse sistema, nem como esta aí se introduziu é justamente porque um espaço-já-orientado é característica da faticidade do sujeito percipiente. Uma tal análise nos "ensina a essência de espaço". "É essencial ao espaço estar sempre "já constituído", e não o compreenderemos nunca se nos retiramos em uma percepção sem mundo" (41). Perguntar porque um ser está orientado ou porque a existência é espacial ou porque nosso corpo não abarca a todo instante o mundo em todas as suas posições, é perguntar supondo que estes fatos são acidentais, ocorrem com um sujeito e um mundo inicialmente indiferentes à determinação espacial. É colocar-se no ponto de vista da reflexão. "Para o sujeito pensante um resto

visto "direito" e o mesmo rosto visto "de ponta cabeça" são indig-
cerníveis. Para o sujeito da percepção, o rosto visto "de ponta
cabeça" é irreconhecível" (42). O espaço e a percepção são comuni-
cações com o mundo mais velhas que o pensamento. É por isso que
sufocam a consciência e são opacos à reflexão. O espaço não é "nem
um objeto, nem um ato de ligação do sujeito; não podemos nem ob-
servá-lo, porque ele é suposto em toda observação, nem vê-lo sair
de uma operação constante, porque é-lhe essencial estar já consti-
tuído, e é assim que ele pode dar mágicamente à paisagem suas
determinações espaciais sem nunca aparecer ele próprio". (48) Pas-
sando da geometria ao espaço a filosofia reflexiva não pode dar
conta do Umwelt, desse mundo anterior a todas as idealizações e de
que elas dependem. Como a ciência, ela peca por omissão. Perde de
vista que o espaço é antes de tudo espaço topológico, volumosida-
de total e envolvente que está tanto diante quanto atrás de nós.

Nesse universo da pura representação, que é a linguagem?
A palavra é "vestimenta do pensamento" e a expressão "tradução em
um sistema arbitrário de signos, de uma significação já clara pa-
ra si" (49). A tarefa da linguagem esgota-se em representar o pen-
samento. Esta relação palavra-pensamento não faz do falar uma ma-
nifestação da ordem do pensar. Como este, aquêle é também represen-
tação. "No período clássico, nada é dado que não seja dado à re-
presentação; por isso mesmo nenhum signo surge, nenhuma palavra é
enunciada, nenhum termo, nenhuma proposição visa alguma contêde
se não fôr pelo jôgo da representação que se põe à distância de
si, se desdobra e se reflete em uma outra representação que lhe é
equivalente". (50) Ao propor-se a linguagem como "tradução" talvez
o termo pudesse levar a supor que a linguagem transporta para o
exterior um interior invisível e de ordem diferente. Não é exata-
mente isso. A linguagem traduz, significa: a linguagem é uma for-
ma de representação cuja peculiaridade é representar uma outra
forma de representação. Ao manifestar o pensamento, ela não é pa-
ralela a ele. Dotada de suas próprias lei, ela é autônoma. A auto

nomia define o signo linguístico: não reproduz as coisas nem as idéias. Representa-as representando o pensamento.

O primeiro instante de liberação é o do signo enraizado no mundo visível. A figura de D. Quixote, interpretada por M. Foucault, é a encarnação dessa ruptura. Se o fidalgo leitor, quer ser semelhante às palavras que leu, deve prová-las. Sua vida não é senão uma sequência de gestos probatórios da epopéia lida. "Longo grafismo magro", D. Quixote vive as palavras para dar-lhes a consistência existencial, que, de outro modo, não teriam. Os signos legíveis não são semelhantes aos seres visíveis. As coisas permanecem encerradas na noite da identidade; as palavras erram à aventura — não conseguem marcar as coisas. "A escrita e as coisas não se assemelham mais. Entre elas, D. Quixote erra à aventura" (51). A linguagem rompe, assim, qualquer parentesco com as coisas. O autor de "Les mots e les choses" encontra no poeta e no louco as manifestações mais claras dessa nova experiência da linguagem. O louco, "homem das semelhanças selvagens", alienou-se em analogias. Jogador desregrado do mesmo e do outro toma as coisas pelo que elas não são. Inverte todos os valores acreditando a cada instante decifrar signos. Em toda parte vê semelhanças e signos de semelhanças. À margem de um saber que separa os seres e os signos, o louco lhes assegura uma função homosssemântica. O poeta assume a posição simétrica à do louco. Acima das diferenças nomeadas e previstas busca parentescos fugidios entre as coisas e as palavras. Sob os signos estabelecidos, e malgrado eles, ouve um "outro discurso, mais profundo, que lembra o tempo em que as palavras cintilavam na semelhança universal das coisas"... (52) Entre os seres e os signos ele institui uma função alegórica. Sob a linguagem dos signos ele se põe a escutar uma outra, sem palavras — a linguagem da semelhança.

Há nas "Regulae" uma passagem onde Descartes põe a nu a função representativa da linguagem frente a um pensamento consti

tudo. "...não nos tornaremos filósofos por termos lido todos os raciocínios de Platão e Aristóteles, sem poder fazer sobre eles um juízo sólido sobre o que nos é proposto. Assim, com efeito, pareceríamos ter aprendido não ciências, mas histórias" (53). A verdade não se manifesta através das palavras. É pela intuição clara e distinta que ela vem à luz. Cabe às palavras traduzi-la, se o puderem. O universo da linguagem desprende-se, assim, do pensamento já constituído para, de fora, representá-lo.

As duas rupturas, frente ao visível e frente ao pensado, fazem com que "a linguagem se retire do meio dos séres e entre numa era de transparência e neutralidade" (54). A palavra, enquanto signo, é instaurada por um ato de conhecimento. Não há signo desconhecido. Não que os homens estejam de posse de todos os signos possíveis, e sim que só há signo se constituído por um ato de conhecimento — "...só há signo a partir do momento em que se encontra conhecida a possibilidade de uma relação de substituição entre dois elementos já conhecidos" (55). O signo não espera em silêncio a vinda de quem o reconheça. Ele existe porque um ato do sujeito dá-lhe origem. Por isso o signo encontra sua realização plena, não enquanto signo natural do qual o pensamento não pode apossar-se, e sim, enquanto signo convencional instituído pela consciência. Simples, fácil de ser lembrado e aplicável a um número infinito de elementos, o signo assim posto é a forma canônica de todo e qualquer signo. Transparente, representação da representação, a linguagem não é problemática. Ela nem sequer existe, pois não tem espessura alguma. É uma função que opera como poder de representar o representado. Toda a existência da linguagem condensa-se e esgota-se nesse seu papel representativo. E por isso ela não é a exteriorização de uma linguagem silenciosa que nela preexistiria. Não há um texto primeiro que a linguagem decifraria. Não há um fundo inesgotável que emerge no ato de falar ou escrever. A palavra possui uma discursividade essencial, direta e im-

diata. A vocação da linguagem é, como nota Foucault, ser um quadro. Translúcido, o discurso é o ponto de passagem necessário por onde passam as representações e os seres representados pelo espírito. O discurso é a representação tornando visíveis em sua verdade os seres invisíveis representados. É representação. Justamente por isso quando se torna um objeto que o pensamento interroga, a interrogação refere-se apenas ao funcionamento do linguajar: que representações são designadas por ele, que elementos o compõem, como ele analisa e sintetiza, que substituições ele permite fazer. Linguística nascente. Mesmo quando a filosofia crítica vai além da representação como um dado e pergunta de sua possibilidade, ela não modifica essa caracterização representativa da linguagem. Ao contrário, procura fornecer-lhe um fundamento. Mais radical que o cartesianismo, o criticismo funda o poder de representação da linguagem na capacidade de representar do sujeito transcendental. Anteriormente as línguas possuíam uma gramática geral porque tinham o poder de representar. Agora elas representam a partir dessa gramática geral. Nós nos aproximamos da posição husserliana da "Quarta Investigação Lógica". Nesta, o filósofo alemão propõe uma eidética de linguagem e uma gramática universal que deveriam encontrar a essência de toda linguagem e de que as línguas empíricas seriam manifestações mais ou menos embaralhadas. Com isso, Husserl supõe que a linguagem é um objeto de consciência, constituído soberanamente por ela. "Colocada como um objeto diante do pensamento, a linguagem não poderia, por sua vez, executar outro papel senão o de um acompanhamento, substituto, ajuda-à-memória, ou meio secundário de comunicação" (56).

O que ficou perdido nesse longo percurso? A experiência da linguagem para o sujeito que fala e escreve. A linguagem como comunicação e como poder de significar e não de representar. O signo não é desprovido de sentido, porque tem atrás de si uma operação categorial. Entretanto, ele não tem esse sentido, isto é, ê

le não o possui. Tanto assim que ler Platão e Aristóteles não nos conduz à ciência. É o pensamento que tem sentido. A palavra é um envelope vazio (embora autônomo frente à idéia que o preencherá). A linguagem representa a representação permanecendo exterior a esta última. Acompanha o pensamento sem ser parte intrínseca dele. Esta análise nos coloca além da linguagem porque o sujeito não é sujeito falante, é sujeito pensante. "Se a palavra pusesse o pensamento, se falar fôsse inicialmente unir-se ao objeto por uma intuição de conhecimento ou por uma representação, não se compreenderia porque o pensamento tende para a expressão como para seu acabamento, porque o objeto mais familiar nos parece indeterminado en quanto não lhe encontrarmos um nome, porque o próprio sujeito pensante está numa espécie de ignorância de seus pensamentos enquanto não os formula para si, ou os diz ou os escreve, como mostra o exemplo de tantos escritores que começam um livro sem ^{exatamente} saber o que nele colocarão". (57) A linguagem é uma experiência do pensamento, (como diz também a filosofia reflexiva) mas no sentido de que nos o pensamento se dá como palavra interior. O pensamento progride por instantes e por fulgurações. É a expressão que o captura e o faz nosso. A denominação dos objetos não vem após o reconhecimento. É esse próprio reconhecimento" (58). A palavra carrega um sentido e, impando-o ao objeto, faz com que tenhamos a consciência de atingi-lo. Somente despojando a palavra do sentido foi que uma filosofia reflexiva pôde transformar a linguagem em representação. Esqueceu-se que Deus criou os objetos dando-lhes um nome.

Se a palavra fôsse distinta do objeto e do conceito, como explicar a experiência infantil da linguagem, sem reduzi-la a um être ou a uma aparência? Isto é, deixando-a sem explicação. Dizer que a criança aprende a conhecer os objetos através das designações da linguagem e que conhecidos assim, como seres linguísticos, somente secundariamente os objetos receberão a existência natural, é deixar o problema intacto. Se a criança pode conhecer, enquanto

pertencente a uma comunidade linguística, antes de se conhecer o no pensamento sobre a natureza, é porque ela pode ignorar-se como pensamento universal e apreender-se como palavra. É que a palavra não é mera representação de objetos ou idéias e sim "habita as coisas e veicula significações". "A palavra, naquele que não fala, não traduz um pensamento já feito, realiza-o. É aquele que escuta recebe o pensamento da própria palavra" (59). A comunicação é possível não porque a consciência encontre nas palavras o que ela própria põe; não porque ela construa uma máquina de linguagem que dêria a toda outra consciência ocasião para efetuar os mesmos pensamentos sem que nada passe de uma para outra. A comunicação é possível porque a palavra carrega um sentido, como o gesto. Há neste, como nela, uma intensão de significar e eles se organizam para expressar sem que seja necessário representá-los. "Há uma significação "langagière" da linguagem que realiza a mediação entre minha intenção ainda muda e as palavras, de tal modo que minhas palavras me surpreendem e me ensinam meu próprio pensamento. Os signos organizados têm seu sentido imanente, que não provém do "eu penso", mas do "eu posso". (60) Palavra e gesto não traduzem uma idéia. Encarnam uma significação. É por isso que o pensamento de outrem pode ser-nos dado com suas palavras. É por isso que podemos pensar "segundo outrem", enriquecendo nosso próprio pensamento. É preciso que o sentido das palavras seja induzido por elas mesmas, "que sua significação "gestuelle", imanente à palavra" (61). Em país estrangeiro começamos a compreender o sentido das palavras por seu lugar num contexto de ações e por participação numa vida comum. A linguagem tem esse estranho poder de ensinar a si mesma àquêle que fala e àquêle que ouve.

Voltando ao fenômeno da palavra poderemos compreender a linguagem, abandonando a perspectiva intelectualista que fixa pensamento e palavra como elementos, autônomos, exteriores uns aos outros. Pensamento e palavra não são, para aquêle que fala e ouve,

representações, pois não colocam expressamente objetos e relações. Quando um orador fala ou quando lemos um texto não temos um pensamento à margem do discurso ou do texto. Pensamento e palavra ocupam toda a oração, todo o escrito. E ocupam todo nosso espírito. O instante em que o orador se cala ou a leitura termina, é como se um encantamento tivesse chegado ao fim. A palavra não é signo do pensamento, se por signo entende-se um fenômeno que anuncia um outro, como a fumaça anuncia o fogo. Esta relação exterior entre pensamento e palavra somente seria possível se eles fossem dados tematicamente. Na verdade ^{eles} se envolvem mutuamente. A palavra também não é o elemento de fixação ou o vestuário sólido de um pensamento fugidivo e sem comum medida com ela. "As palavras (mots) não podem ser as "fortalezas do pensamento" e o pensamento não pode buscar a expressão a menos que as palavras (paroles) sejam por si mesmas um texto compreensível e que possuam uma potência de significação que lhes seja própria. É preciso que, de uma maneira ou outra, le mot e la parole cessem de ser uma maneira de designar o objeto ou o pensamento para tornarem-se a presença desse pensamento no mundo sensível e não sua vestimenta, mas seu emblema ou seu corpo" (62). Há sob a significação conceitual da palavra, uma significação existencial que a habita. O mérito da expressão não é cristalizar pensamentos que de outro modo se perderiam. A expressão bem sucedida não é a que lega um auxílio à memória. É aquela que faz existir uma significação, que abre um novo campo ou uma nova dimensão da experiência. A obra de arte ensina a lição da palavra que não traduz, mas cria. A exterioridade da relação pensamento-palavra está enraizada num preconceito: o da existência de um "pensamento interior", de um pensamento puro, anterior a toda manifestação. Esse pensamento silencioso, na verdade, é uma linguagem interior. Não há pensamento sem palavra. Conceição e expressão constituem-se simultaneamente. É porque a palavra gesticula que a comunicação é possível. Quando alguém se comunica com al-

guém é preciso, obviamente, que conheçam a mesma sintaxe e o mesmo vocabulário. Mas isso não significa que as palavras de um suscitam representações no outro. A comunicação se faz não por representações e pensamentos, mas por participação dos sujeitos a um mundo visado por ambos e que não supõe nenhuma tematização explícita, isto é, nenhuma representação. A intenção significativa anima a palavra para aquele que fala, para aquele que ouve. Esta intenção não é um puro pensamento a ser traduzido porque é "um va-
zio determinado a ser preenchido pelas palavras", isto é, ela não é senão "o excesso do que quero dizer sobre aquilo que é ou já foi dito" (63). NP procura mostrar que, como consequência, as significações da palavra são quase idéias Kantianas, isto é, polos de um certo número de atos de expressão convergentes que animam o discurso, mas que não são dadas claramente por ele. É por isso que a expressão nunca é total. Saussure afirmava que, para nós, nossa língua parece exprimir totalmente. A afirmação deve ser invertida: nossa língua exprime totalmente, porque é nossa. Tomando o exemplo célebre de NP: para o inglês "The man I love" é, como expressão, tão completa como para o francês "L'homme que j'aime". Não se pode dizer que o "que" está subentendido em inglês. Se o dissessemos tomaríamos o francês como a forma absoluta de expressão, como um modelo das outras. Não poderíamos dizer que o excesso do significado sobre o significante seja uma imperfeição. Seria substituir a essência da linguagem pelo modelo ideal de um pensamento que se possui a si próprio totalmente. É essencial à linguagem que as significações sejam dadas como perfis. É a mesma estrutura que a imagem, como à percepção, do gozo de uma plenitude identificada com a transparência. É absurdo uma expressão completa. A linguagem é sempre alusiva, indireta, silêncio. É a transcendência do sentido linguístico da palavra e da significação que ela visa, não é uma operação segunda para o sujeito, mas a própria aquisição das significações. "Se a tematização do significado não precede a palavra, é porque aquela é o resultado desta". É por isso que a língua

gem ensina àquêle que ouve e àquêle que fala.

O que nos leva a supor uma linguagem — tradução é a linguagem já feita e automatizada por nós. Perdemos de vista a linguagem criadora. A intenção significativa ganha um corpo quando busca um equivalente no sistema de significações disponíveis que representam a língua falada e escrita por nós e a cultura a que pertencemos. Ela busca um arranjo dos instrumentos da língua e da cultura, que possa suscitar no ouvinte "o pressentimento de uma significação outra e nova", e inversamente, que realize aquilo que fala ou escreve, a ancoragem da significação inédita nas significações já disponíveis" (64). Disponíveis, isto é, já foram anteriormente instituídas como significações e nós já as possuíamos e usamos. "Começamos a ler um filósofo dando às palavras que êle emprega seu sentido "comum", e pouco a pouco por uma inversão, inicialmente incensível, sua palavra domina sua linguagem, e é o emprêgo que êle faz dela que acaba por afetá-las com uma significação nova e própria d'êle" (65). Quando êsse momento chega, podemos dizer que compreendemos o que o filósofo diz e a significação de sua filosofia instala-se em nós. Uma tradição pessoal e uma tradição interpessoal funda-se agora. A palavra, distinta de língua, é o momento onde a intenção significativa consegue incorporar a cultura e se incorporar nela, transformando o sentido dos instrumentos culturais. Por sua vez ela dá a impressão de ser disponível porque, incorporando-se à cultura, parece sempre ter feito parte das significações então disponíveis, se bem que "por uma espécie de ruse, ela não se espesa senão para infundir-lhes uma nova vida" (66).

O engano da filosofia reflexiva e da atitude ingênua (pregada suposta por ela), afinal, é supor que o pensamento, antes de haver encontrado suas palavras, é um texto ideal que as frases devem traduzir. Ora, um autor não tem nunca um texto com que confrontar seus escritos. Para a filosofia da consciência e para o

homem ingênuo, a linguagem, por sua vez, aparece como um meio de exteriorização das idéias invisíveis. Ora, a linguagem não é um instrumento. Ela é um ser. "O sentido é o movimento total das palavras e é por isso que nosso pensamento se prolonga na linguagem. É por isso, também, que o atravessa, como o gesto, que vai além de seus pontos de passagem" (67). As palavras se atraem e se repelem e nesse movimento fazem surgir um sentido. Porque é um ser e não um meio, a linguagem dardeja um sentido, não o traduz. Como o tecelão, o escritor trabalha pelo avesso: lidando somente com palavras, vê-se ao fim da jornada, rodeado de sentido.

Se o Cogito revela um modo de existência que nada deve ao exterior, pelo contrário, constitui o próprio exterior, como é possível a relação com outros? A instauração do Cogito não é de ordem psicológica. Se passar do mundo ao pensamento sobre o mundo fôsse reduzir a experiência a uma soma de acontecimentos psicológicos de que o "Eu" seria o nome comum, então a existência deste e a das coisas teria o mesmo grau de certeza. Ou de Incerteza. Se o Cogito é fundante, então, sua existência precisa ser imediata e nada dever ao tempo e ao mundo. Sistema de pensamentos não submetido ao tempo e aos acontecimentos, ato espiritual que "apreende à distância e contracta em si mesmo o que visa", o Cogito conduz à afirmação da intemporalidade do espírito e da eternidade da consciência. Esta seria o poder de agabar e antecipar todos os desenvolvimentos temporais em uma só intenção. Subjetividade. Instalada como absoluta, como a consciência pode reconhecer outras? "Se a única experiência de sujeito é a que obtenho coincidindo com ele, se o espírito, por definição, furta-se ao "espectador estranho" e não pode ser reconhecido senão interiormente, meu Cogito é, por princípio, único, não é "participável" por um outro" (68). Se o Cogito só tem interior, os outros somente possuem um exterior, não são consciências como eu. Esta exterioridade vista é colocada pela reflexão no número dos fantasmas sem consistên

cia e entre os pensamentos confusos: não se pensa o outro, se éle fôr um pensamento, pelo exterior. Por definição o pensamento só pode ser pensado intrinsecamente. Se os outros existirem, existirão como consciências. A encarnação é um falso problema. Mas a pluralidade de consciências - é uma contradição nos termos, se o Cogito é consciência absoluta de si. Nem mesmo um absoluto divino poderia ser adivinhado para além do puro pensamento de si. O Cogito, contacto de si consigo mesmo, presença absoluta a si, não abre para nada. Não "aspira" nada porque encontra no exterior apenas o que éle próprio põe. Não sai, nem pode sair, das planuras de sua constituição. Qualquer outro, Cogito ou Deus, não pode habitar, como seu vizinho, a planície comum. "Este eu bem fechado não é mais um eu finito... tem consciência do universo graças à consciência prévia da organização, no sentido ativo da palavra, e, como consequência, em última análise, graças a uma comunhão interior com a operação da Divindade. É, finalmente, com Deus que o Cogito se faz coincidir" (69). Do mesmo modo que se passa do corpo e da percepção, ao pensamento d'elles, passa-se da multiplicidade de consciências à consciência constituinte e, por isso mesmo, solipsista.

É do corpo e não da consciência que é preciso partir, se o outro deve ser possível. É do corpo não coisa, nem idêa, mas carne. Quando a mão direita toca e sente a esquerda, um acontecimento estranho se produz: a mão esquerda também sente a mão direita. "Toco-me, tocando, meu corpo realiza uma espécie de "reflexão". (70) O corpo é um sensível que sente, e mais, que sente enquanto sensível. É esse corpo que aceita o convívio com os demais. Quando tocamos a mão de outrem o mesmo fenómeno de reconhecimento que se deu no nosso corpo se propaga para o do outro. Não se trata nem de projecção, nem de comparação, nem de introjecção. Ao tocar a mão de outrem, ela substitui uma das minhas, "meu corpo anexa o corpo de outrem nessa espécie de reflexão de que éle é paradoxal-

mente a sede" (71). Eu e o outro somos órgãos de uma só intercorporeidade. Recusando-se a partir desse nível estesiológico (*) a filosofia da consciência não poderia dar foros de cidadania às demais consciências. "Aquêle homem, ali, vê e ouve; sobre a base de suas percepções traz tais e tais juízos, põe tais ou tais valorações e volições, segundo as formas as mais diferentes possíveis. Que nale, nesse homem ali, um "eu penso" surja, é um fato de natureza (naturfaktum) fundado sobre o corpo e sobre os acontecimentos corporais, determinado pela conexão causal e substancial da Natura" (72). Um espírito não constitui e não pode constituir um outro espírito. Mas a expressão intencional do corpo explora outro corpo e faz surgir irrecusavelmente o outro. Não podemos pensar e pensamento do outro. Podemos pensar que o outro pensa, que êle é também uma presença a si. Isso é uma introjecção a partir do nosso próprio pensamento. Quando, porém, dizemos que o outro vê e ouve, assistimos sua visão e sua condição. Ver que êle vê não é o mesmo que pensar que êle pensa. "Uma forma estava lá, e se assemelhava a mim, mas ocupada com tarefas secretas, possuída por um senho desconhecido. Repentinamente um luzir apareceu pouco a pouco acima e diante dos olhos, e olhar se levanta e vem tomar as coisas mesmas que vejo. Tudo o que do meu lado está aprovado sobre o animal de percepções e movimentos, tudo o que nunca poderia construir sobre êle — o "meu pensamento" também, como modalização de minha presença no mundo — cai de um só lance no outro. Digo que lá está um homem e não um manequim"... (73) Se a existência de outrem é possível, ela emerge numa ordem anterior à do pensamento, nesse mundo estesiológico que a filosofia reflexiva suprimiu, embora partisse d'êle. É no nível da percepção que o outro aparece. O solipsismo é uma experiência do pensamento.

A proliferação de consciências solipsistas e constituintes (o que é uma contradição nos termos) ocorre no mundo da pintu

(*) Husserl - Ideen II

ra moderna descrito por Malraux. O pintor, monstro incomparável, cúmulo da subjetividade, produz uma obra de arte sem comar medida com o mundo e com resto da pintura. O pincel, ao medir o princípio de reconstituição das aparências por um outro, substitui o objeto pelo sujeito. O pintor vive uma vida secreta fora do mundo. Para Malraux o estilo recria o mundo segundo os valores do artista ou empresta às coisas uma significação oriunda do ato de criação artística. Mergulhando a pintura em indivíduos originais que respondem, pintando, a problemas que são somente seus, Malraux tem que encontrar um solo para a história da pintura. Este solo tem que ser exterior a ela porque a tarefa de cada pintor não tem relação nenhuma com a de seus ancestrais nem com a dos pósteros. A história da pintura é o Museu. É uma história retrospectiva. Enquanto vivos, os pintores se renegam mutuamente em nome de suas origens individuais. Depois de mortos, o Museu os reconcilia. Após a morte, o tempo nos faz descobrir tardiamente que os pintores, rivais e inimigos, referiam-se a problemas únicos que os fazem contemporâneos, ou a problemas distintos, que os fazem partícipes de eras diferentes. O pintor é um ser duplo: é aquele tal como sua própria pintura o define; é também sua própria inscrição histórica, seus parentescos e filiações, revelada pelo Museu. A fraternidade dos pintores é uma fraternidade na morte. Malraux tem, entretanto, que enfrentar um problema duplo, mas de natureza comum. Miniaturas, ampliadas por fotografias, revelam o mesmo estilo das obras maiores. Obras encontradas fora da Europa apresentam o mesmo estilo que uma pintura consciente inventou noutro lugar. Ora, encerrando-se a arte no fundo do indivíduo, a convergência das obras só poderá ser explicada se houver um destino que as domina. Da exterioridade de Museu, Malraux passa à interioridade do Espírito da Pintura. Como a razão hegeliana, haveria uma pintura que trabalha nas espaldas do pintor. Os "monstros incomparáveis" encontram sua contrapartida nos "monstros hegelianos" (74).

As duas histórias, a do Museu e a do Espírito da Pintura, são conseqüências antagônicas da mesma contração numa consciência individual. E ambas incorretas. O Museu transforma a história autêntica e não deliberada em história pomposa e oficial. "O Museu mata a veemência da pintura, como a biblioteca, dizia Sartre, transforma em "mensagens" escritos que primeiro foram gestos".(75)

O Museu dá um falso prestígio à obra porque a separa dos acasos que a originaram. O Espírito da Pintura faz a obra fruto de uma fatalidade que guiaria a mão do artista. Não há necessidade desse Espírito operando em nós e sem nós. A pintura é um gesto. Como tal ela está orientada. O gesto é uma relação de alguém com sua situação abrindo um campo inesgotável de condutas. É uma espontaneidade que implanta um sentido novo, funda uma tradição. Gestos convergentes apontam para uma mesma significação. As pinturas são gestos convergentes. Ao invés de perguntar-se porque há semelhanças entre as pinturas, melhor seria se se indagasse porque culturas diferentes empenharam-se na mesma investigação. Em suma: por que há uma pintura? A resposta aparece se ela é colocada no mundo da cultura, cuja ordem é a do advento, não do acontecimento, nem do efeito. O gesto humano, por essência, significa para além de sua existência de fato. Inicia um sentido. O gesto advém, não acontece. É um começo que anuncia prolongação e não um acontecimento encerrado em si mesmo e concluído de uma vez por todas. "Uma pintura conservada e transmitida desenvolve em seus herdeiros um poder de suscitação que não tem proporção com ela, não somente como um pedaço de tela, nem como obra dotada, por seu criador, de uma significação definida. Este excesso da obra sobre as intenções deliberadas a insere numa multiplicidade de relações das quais a pequena história da pintura e a psicologia do pintor só oferecem reflexos, como o gesto do corpo em cada direção de mundo e introduz numa ordem de relações que a psicologia e a biologia pura não suspeitam" (76).

O corpo reúne, em um tempo, num gesto, sua dispersão. O estilo humano é uma unidade que reúne os gestos de todos os pintores numa tentativa única, suas produções numa história acumulativa. Numa só arte. A unidade da cultura estende-se além dos limites da vida individual; é envolvimento que reúne antecipadamente todos os momentos dessa vida. O pensamento analítico rompe a transição perceptiva de um momento para outro e depois busca no espírito uma unidade exterior a eles. Refaz uma unidade que já existia. Esse mesmo pensamento analítico destrói a unidade da cultura e procura, em seguida, um princípio externo que a recupere. Cada obra está concluída e é inteiramente individual. Como pode, então acontecer que certas obras se reúnam e certos homens se compreendam? Sómente por um Espírito da Pintura que, todo-poderoso, reconpõe o mosaico das pinturas. A unidade da pintura não está, também, apenas no parentesco de todos os momentos em uma só tarefa. A unidade emerge desses momentos porque todos eles são momentos da pintura: cada um deles, conservado e transmitido, modifica a situação do empreendimento total e exige dos que virão depois dele que sejam diferentes dele. "Dois gestos culturais não podem ser idênticos a menos que se ignorem mutuamente" (77). A arte é histórica: muda e retorna sobre si mesma na mudança. *Aufhebung*. A unidade da pintura é a da gênese de um sentido que não se esgota nunca. O primeiro desenho das paredes de Lascaux fundava uma nova tradição recolhendo uma mais antiga que ela: a da percepção. Nosso corpo nos insere no mundo. Nossa gesticulação cultural nos insere na história.

É esta inserção no mundo e no tempo e que escapa à filosofia da consciência porque o Cogito mora eternamente em si mesmo.

Oriundo de um mundo convulso e confuso, o conhecimento procura libertar-se e alçar-se às planuras do claro discernimento. O movimento reflexivo aparecerá, à primeira vista, como convincente

te. A reflexão liberta o sujeito de falsos problemas, colocados por "experiências bastardas", fazendo sua transposição de sujeito encarnado em sujeito transcendental. O mundo, por sua vez, é convertido em idealidade. "Atingimos todos o mundo e o mesmo mundo e ele está dado inteiro a cada um de nós sem divisão nem p[er]da, por que ele é o que pensamos perceber, o objeto indiviso de todos os nossos pensamentos" (78). Unidade ideal ou de significação, e não numérica ou específica, o mundo é idêntico no espaço e no tempo, como o triângulo do geômetra é o mesmo em t[od]a parte e por todos os séculos. A pluralidade dos campos de percepção, das experiências e das vidas, porque não pertence ao universo da idealidade, reduz-se à mera aparência. A reflexão faz surgir o universo da adequação interna onde t[od]as as verdades, porque o são, integram-se com facilidade. O que resta indagar é se ela nos pode conduzir ao bom p[or]to. A fé perceptiva é paradoxal. Não podendo manter-se nela o sujeito vê-se obrigado a entrar dentro de si e procurar n[el]e os motivos de seu comércio com o mundo e, mais radicalmente, de sua fé quanto à existência d[esse] mundo. Para saber o que é estar no mundo é preciso af estar, mas como dizer-se que se está no mundo se não se o souber? Assim, mesmo que o sujeito tenha outros atributos, que desconhece, há um que ele possui e sabe que o possui: o de que é um saber. "E depois, examinando com atenção o que eu era, e vendo que eu poderia fingir não possuir nenhum corpo e que não havia nenhum mundo, nem nenhum lugar onde eu estivesse, mas que eu não poderia porisso fingir que eu não existia...seguiu-se muito evidentemente e certamente que eu era; e quanto que, se eu tivesse abamente deixado de pensar, para não ter já nenhuma razão para crer que existia, ainda que tudo o que tinha imaginado f[osse] verdadeiro, compreendi que eu era substância cuja essência ou natureza é o pensamento..."(79). E o segredo do mundo deve ser conhecido a partir do contacto do sujeito com ele. Dado que o sujeito é pensamento, esse contacto será um ato de pen

zamento. O mundo será compreendido a partir do interior do sujeito. O único recurso para conhecer um mundo em-si, isto é, inexplorável nêle mesmo, é convertê-lo em idéia. A idealização é a contrapartida intelectualista do objeto coisa-em-si do mecanismo positivista. "Mas o liame natal de mim, que percebo, e daquilo que percebo, concebe-o ela (filosofia da consciência) como se deve? É porque devemos seguramente rejeitar a idéia de uma relação exterior entre aquêle que percebe e o percebido, deve-se passar à antítese da imanência, mesmo ideal e espiritual, e dizer que eu, que percebo, meu pensamento de perceber, e o mundo percebido, coisa pensada?" (80). A percepção e a linguagem não sendo centrípetas, terão que ser centrífugas? [Fechada em si mesma, no fundo do mar, isolada do mundo, a ostra nasce pobre. Nega-se a manter qualquer contacto com o exterior. Toda irrupção do mundo é interceptada. Um grão de areia é recoberto por uma crosta que o detêm às portas, logo após sua entrada inesperada. Este grânulo do mundo que a ostra sufoca a transforma no mais rico espécimen do oceano.] A consciência em seu primeiro dia é paupérrima. A dúvida metódica despoja-a de todo conteúdo, de toda relação com as coisas. Um lento trabalho, entretanto, tirará dêsse vazio o mundo. Pérola e mundo — ricos apêndices — São meras expansões do ser gerador que tira de si mesmo o plasma com que os modela e vivifica. Malicioso voto de pobreza, o humanismo pretende tirar partido da miséria para enriquecer desmesuradamente. Tira de seu primeiro contacto com as coisas a possibilidade de refazê-las. A reflexão não encontra o originário, parte dêle, renegando-o. Kant inicia com uma hipótese: se o mundo deve ser possível... Mas foi do mundo mesmo que êle partiu. A filosofia da consciência é uma reflexão que se esforça por esquecer suas origens. Procura a clareza através da análise, isto é, ou nos elementos mais simples ou, pelo menos, nos mais fundamentais implicados nas coisas que nos são dadas em bruto. Busca o mundo das premissas de onde êle resultaria. Em uma fonte de sentido de

onde ele derivaria. É fundamental à atitude reflexiva colocar-se aquém da situação de fato, em um centro de coisas, com relação ao qual o homem ingênuo estaria decentrado. Nessa medida, a filosofia pensa apenas estar refazendo de nós a ele, um caminho pré-traçado dêle a nós. "O esforço em direção à adequação interna, a empresa de reconquistar explicitamente tudo o que somos ou fazemos implicitamente, significa que o que somos, enfim, como naturados, e somos primeiro, ativamente, como naturantes, que o mundo é nosso lugar natal porque, de início, somos como espíritos, o bêrço do mundo" (81). Ora, a reflexão detém-se a meio caminho. Instalando o sujeito no universo imanente dos pensamentos e reduzindo o restante a pensamentos confusos, ela não radicaliza sua tarefa: "a reflexão recupera tudo salvo *ela mesma* como esforço de recuperação, esclarece tudo, salvo seu próprio papel" (82). Há um ponto cego no olho do espírito. O que é imperdoável é que a reflexão não o leve em conta. Não pode pretender desenrolar o mesmo fio que o espírito teria enrolado. Não pode querer "ser o espírito que volta a si em mim, quando sou eu, por definição quem reflito" (83). Esforçando-se por fundar o mundo existente sobre um pensamento sobre o mundo, a filosofia da consciência é tributária dêle, retira dêle sua energia. Esquecendo-se de seu nolo originário, a reflexão faz como o sujeito que, respirando, esquece-se de que o ar lhe veia do mundo. Respirar é deixar-se penetrar pelo ar. Não é criá-lo. Julgando que a operação de entrar em si é sinônima daquela pela qual o sujeito sai de si, a atitude reflexiva, repousando na imanência, não chega a ser falsa. É ingênua. Participa da fé perceptiva: deixa que a presença tácita do mundo seja a nola da reflexão, mas esforça-se por esquecê-lo. Acreditando seguir em sentido inverso o caminho da constituição prévia, a análise reflexiva pensa reencontrar no homem interior, (*le petit homme dans l'homme*) um poder constituinte que o definiria. Ancorando-se numa subjetividade anterior ao ser e ao tempo, ela procura a todo cus-

te dissimular que para poder constituir o mundo é preciso ter noção de um mundo pré-constituído. Sua ingenuidade não é inocente: se Espinosa fala da idéia verdadeira data, ou se Kant fala numa experiência pré-crítica do mundo, não é porque de fato estejam quebrando o círculo da reflexão e partindo do irrefletido. Começam por isto porque é preciso começar de algum ponto, mas "o universo de pensamento aberto pela reflexão contém tudo o que é preciso para dar conta do pensamento mutilado do início..." (84) Acaba não havendo mais um originário e um derivado. Há apenas um pensamento em círculo e a atitude reflexiva não cumpre sua tarefa. A reflexão dirige-se a um mundo opaco para esclarecê-lo e acaba não podendo enviar-lhe senão sua própria luz.

O primeiro momento instaurado pela filosofia da consciência é verdadeiro e, mesmo, indispensável. Com efeito, vemos, sentimos, pensamos. Compreender estes atos é encontrar, num domínio onde eles não estão em pessoa, suas essências. A redução transcendental e a redução eidética só podem ser compreendidas se levarmos em conta que, porque somos integralmente relação com o mundo, sua familiaridade precisa ser suspensa, para que ele possa ser compreendido. Como nossa existência está incrustada no mundo ela precisa de um campo de idealidade para melhor compreender essa incrustação. Justamente por isso o maior mérito da redução transcendental é reconhecer a impossibilidade de uma redução completa. Se fôssemos puros espíritos ela não seria problemática. Mas, ao contrário, "porque estamos no mundo, porque nossas reflexões tomam lugar no fluxo temporal, que procuram captar, não há pensamento que abarque todo pensamento" (85). E o maior mérito da redução eidética é "a resolução de fazer aparecer o mundo tal qual é antes de toda volta sobre nós mesmos; é a ambição de igualar a reflexão à vida irrefletida da consciência" (86).

O que é imperdoável na atitude reflexiva é o permanecer no domínio da pura imanência e, portanto, a recusa a a renúncia.

de uma compreensão do mundo efetivo. Permanecendo no nível da certeza imanente ela não chega nunca ao "há" prévio que é o Mundo. MP acusa a filosofia da consciência de uma "ilusão das ilusões" na medida em que ela acredita que a única certeza é a de nossos atos, reduz a percepção a uma inspeção do espírito, a linguagem a uma tradução. "Esta espiritualidade cartesiana, essa identidade entre o espaço e o espírito, que acreditamos provar dizendo que, com toda evidência, o objeto "distante" não o é senão por sua relação com outros objetos mais "distantes" ou "menos afastados"—que ela não pertence propriamente a nenhum deles e é a presença imediata do espírito a todos, e que finalmente substitui nossa pertinência ao mundo por um sobrevôo do mundo" (87), nasce, afinal, dos postulados da fé perceptiva que deveria ter sido esclarecida. É a atitude ingênua quem supõe que é sempre a mesma coisa que é pensada quando o olhar se desloca a volta dela, quando se aproxima ou se afasta. É a vida perceptiva que sustenta e garante a explicitação perceptiva. Ela não é um conhecimento das relações intra-mundanas e intra-objetivas — é o pressuposto desse conhecimento. Tendo aprendido da experiência perceptiva o que é ver uma coisa e que para tal é preciso aproximar-se e afastar-se dela várias vezes e que ela permanece a mesma, a atitude reflexiva julga que refletir sobre a percepção é encontrar o sujeito que a habita e constitui. A reflexão não percebe que ela apenas neutralizou a coisa percebida e esta abertura para o mundo, que é a percepção. Ela não consegue apreender seu verdadeiro alcance porque o leva longe demais. Não nota que sua operação é a de manter durante um certo tempo a permanência do percebido e a da percepção sob o olhar do espírito, o que pode fazê-lo apenas porque a inspeção mental e suas operações são um prolongamento da exploração sensorial e corporal.

Merleau-Ponty encontra nessas dificuldades a necessidade do aparecimento de uma operação de conhecimento mais fundamental (no sentido husserliano de Fundierung) que a reflexão. "Uma espé-

cie de surréflexion que daria conta de si própria e das modificações que ela introduz no espetáculo, que não perderia de vista a coisa e a percepção brutas, e que, enfim, não as apagara, não cogitaria por uma hipótese de inexistência os liames orgânicos da percepção e da coisa percebida, e que se daria como tarefa pensá-los, refletir sobre a transcendência do mundo como transcendência, falar dela não segundo a lei das significações das palavras inerentes à linguagem dada, mas por um esforço, talvez difícil, que as empregue para exprimir, para além delas mesmas, nosso contacto mundo com as coisas, quando elas não são ainda coisas ditas"(88). A reflexão deve suspender o mundo, não para constituí-lo, mas para melhor vê-lo. É o caminho seguido por ele para ser mundo diante de nós, e que ela deve buscar. Como interrogação ela o faz dizer aquilo que, em silêncio, ele já quer dizer. Esta surréflexion chegará a definir o real e o imaginário não dizendo, como a filosofia reflexiva, que o primeiro é coerente e o segundo incoerente. Ela dirá que o real é coerente porque real e que o imaginário é incoerente e improvável porque imaginário. A experiência da des-ilusão põe à mostra o que ficou dito. Caminhando pela rua vemos um animal que se contorce, mas era uma folha de papel amarelado que se movia com o vento. A destruição da primeira aparência não pode nos levar a definir o real como meramente provável. A des-ilusão é a perda de uma evidência pela aquisição de outra. Mesmo que afirmemos que esta é apenas provável, no instante em que falamos sobre ela a designamos como real. Assim, pode ser que a "realidade" não pertença a nenhuma percepção em particular, mas não estamos, por isso, autorizados a deixar passar em silêncio o liame que as une ao real e que não pode ser rompido por uma sem que outra venha ocupar seu lugar. "Não há Schein sem Erscheinung, todo Schein é a contrapartida de um Erscheinung"(89). Não é o real quem é provável. É o provável que evoca uma experiência do real. Toda percepção é uma aproximação e envolve a possibilidade de sua substitui

ção por outra. Toda percepção é uma irradiação desse "há" prévio ao pensamento e que se chama mundo. Sua substituição uma pela outra não é um retorno ao sujeito que decide pelo ilusório de umas e pelo verdadeiro de outras. Cada percepção é, na linguagem de Husserl, "riscada", "apagada" por uma nova realidade. É o mundo mesmo que opera a equação substitutiva. O engano da filosofia reflexiva não é o de considerar o falso como uma verdade mutilada. É sim, é o de supor que o parcial é uma ausência da totalidade e, portanto, sem nenhuma consistência. Escamoteia-o em um sistema de adequação interna onde ser e razão de ser são apenas um.

Poder-se-ia objetar que, para manter a originalidade do mundo "pré-reflexivo" negue-se sua redução a correlato imanente de um ato espiritual e que nesse caso a percepção, abertura para tal mundo, é passividade pura. Assim sendo não se poderia explicar o poder do pensamento para pensar e explicar tais percepções. Ou seja: a passividade da percepção define a passividade de todo o espírito cognoscente, de modo que toda operação de conhecimento tem que ser passiva. Ou então, tem-se que dar tudo à atividade, reduzir todo conhecimento a operações intelectuais e a percepção a uma operação confusa, a meio caminho da intelecção. Uma filosofia reflexiva coerente tem que desembocar em um idealismo absoluto, sem o que não chega nunca ao fim de sua tarefa. Ora, esses problemas — o da passividade e o da atividade plenas — são pseudo-problemas frente a pseudo-questões. Eles só podem existir quando se inaugura uma oposição entre um espírito, espontaneidade, e uma ordem de coisas em-si que não poderia ser penetrada. O que M.P. propõe é radical. Trata-se de rever toda ontologia subjacente a essa colocação para mostrar que é preciso "reconsiderar as noções solidárias do ativo e do passivo, de tal modo que elas não nos colequem mais diante da antinomia de uma filosofia que dá conta do ser e da verdade, mas não leva em conta o mundo, e de uma filosofia que leva em conta o mundo, mas nos desenraíza do ser e da ver-

dade... O que propomos não é interromper a filosofia reflexiva a pór termos partido com ela... o que propomos é tomar um outro ponto de partida" (*)-(90). Frequentemente nosso filósofo se pergunta: é possível fazer o processo do saber e não alterar a natureza da sabedoria? O tribunal do Saber, deixa intacto nosso saber?

O que nosso filósofo condena na filosofia reflexiva não é a redução do mundo a um noema e sim a desfiguração do sujeito no pensamento puro. A impossibilidade, advindo daí, de sua comunicação com outros sujeitos em um mundo que lhes seria comum. A percepção é uma representação; o percebido, um conjunto de operações de ligação que a reflexão enumera é explícita. O mundo transforma-se em campo transcendental — a filosofia reflexiva limita-se a pôr-se na origem de um espetáculo que eu nunca poderia ter senão porque, sem que eu o soubesse, eu o organizava"(91). A análise reflexiva faz com que tenhamos consciência daquilo que, distraída — mente, sempre fomos.

Para Merleau-Ponty, a filosofia da reflexão realiza uma "mentira filosófica". Partindo de uma situação de fato, por exemplo, a idéia verdadeira, essa filosofia teria que suspender todo "eu penso" a um "penso que penso" e êste a "penso, que penso que penso", e assim indefinidamente. A busca das condições de possibilidade é sempre posterior a uma experiência atual e por isso a filosofia não pode despojar-se dessa descoberta post festum. Kant falará num "eu penso" que deve poder acompanhar..."Nunca, pois a filosofia reflexiva poderá instalar-se no espírito que ela desvela para ver daí o mundo como seu correlato. Precisamente porque ela é re-flexão, re-tôrno, re-conquista ou re-tomada, ela não pode gabar-se de coincidir simplesmente com um princípio constitutivo já em operação no espetáculo do mundo, de fazer, a partir dêsse espe

(*) O grife é nosso

táculo e caminho mesmo que o princípio constitutivo teria seguido em sentido inverso" (92). E porque se gaba, mente. A verdadeira reflexão é aquela que aceita sua limitação: deixa intacto o problema da gênese do mundo existente e da gênese da idealização reflexiva. E por isso mesmo, evoca a necessidade de uma surréflexion. Mais que isso. Considerando que certos seres, como por exemplo, o ser do tempo escapa a uma fixação reflexiva, para eles a surréflexion não seria um grau superior da filosofia. Seria a própria filosofia.- Quando Husserl reconheceu que toda reflexão era eidética (93) e que portanto não atingia o nível de nosso ser irrefletido e comum do pré-objetivo, admitiu a discordância que a reflexão tem que enfrentar entre seu ponto de partida e seus fins. A surréflexion é a filosofia convidando a experiência a sair de seu "obstinado" alôncio. A surréflexion aceita o apêlo husserliano de retorno ao Lebenswelt. Foi preciso, afinal, colocar tudo sob a "bienveillance" da consciência reflexiva para descobrir o ser bruto que se contorce selvagem, impedindo que a reflexão se assenhere dele.

A filosofia reflexiva seria inexpugnável se, partindo da fé perceptiva, a explicasse ao invés de eliminá-la. Com efeito, a reflexão vem encontrar o sujeito instalado em um mundo atual, no meio de outros homens também nele situados. Entretanto, a análise reflexiva faz um corte nessa experiência reduzindo-a a nada. Ora, "como eu poderia fazer um apêlo a mim mesmo como fonte universal de sentido, o que é refletir, senão porque o espetáculo tinha sentido para mim...? Meu acesso, pela reflexão, a um espírito universal, longe de descobrir enfim, o que sou desde sempre, é motivado pelo entrelaçamento de minha vida com outras vidas, de meu corpo com as coisas visíveis, pelo recorte de meu campo perceptivo com o dos outros, pela mescla de minha duração com outras durações" (94). Uma filosofia que não consegue explicar a identidade hegeliana do "sair de si" e "entrar em si", não pode esclarecer o mundo ingênuo em que vivemos. Tende a suprimi-lo.

Todas as dificuldades da ciência e da filosofia decorrem de sua identidade quanto ao ponto de partida: um mundo completo que pode ser sobrevoado pelo observador imparcial ou pelo espírito. No primeiro caso o mundo é coisa em si. No segundo, é uma idéia. Em ambos, transparente ao olhar. O erro da filosofia e da ciência não é o de determinarem o mundo a uma idéia ou a um objeto. E sim, o de suporem que o mundo seja apenas isto que elas determinam de maneira exclusiva. Há um esquecimento paulatino de que quando o sujeito "volta a si a partir do dogmatismo do senso comum ou do dogmatismo da ciência, ele não encontra uma consciência, sede de verdades intrínsecas; encontra um sujeito voltado para o mundo" (95). Ciência e filosofia, porque voltadas a um mundo pleno, perdem de vista a consciência habitante do mundo, o conhecimento perceptivo como fundação de todo conhecimento. É a consciência perceptiva, diz MP desde a "Structure", quem deve ser examinada se se deseja um esclarecimento definitivo, um remédio para essa ferida aberta no coração da sabedoria — o dilema mundo-consciência.

A percepção é fundante em dois sentidos: epistemológica e ontologicamente. No primeiro nível, como modelo que prefigura a essência de todo conhecer: seu perspectivismo espraia-se para todos os domínios do conhecimento como negação definitiva de toda pretensão ao sobrevoô. No segundo, como desvelamento de uma maneira de existir: a estrutura. É ao nível da percepção, antes de qualquer outro, que as coisas surgem dotadas de uma estrutura cuja peculiaridade é ser significante. A estrutura é "inteligibilidade nascente". Graças a ela sujeito e objeto são entidades fadadas ao desaparecimento. Colocar a estrutura é dizer que o "interior e o exterior são inseparáveis". É definir a consciência pela intencionalidade e o mundo pelo sentido encarnado. É, pois, romper com a imanência e com a transcendência. "O mundo está todo dentro e eu estou fora de mim. Quando percebo esta mesa é preciso que a per-

cepção do tempo não ignore a dos pés, sem o que o objeto se deslo-
caria. Quando ouço uma melodia, é preciso que cada momento esteja
ligado ao seguinte sem o que não haveria melodia. E, entretanto, a
mesa está lá com suas partes exteriores. A sucessão é essencial à
melodia (...) compreendo o mundo porque éle tem para mim o próxi-
mo e o distante, primeiros planos e horizontes, é um quadro e to-
ma sentido diante de mim, isto é, enfim, porque aí estou situado
e éle me compreende. Não dizemos que a noção do mundo é insepará-
vel da de sujeito, que o sujeito se pensa inseparável da idéia do
corpo, porque tratar-se-ia de uma relação pensada que deixaria sub-
sistir a independência absoluta do sujeito e éle não estaria situ-
ado (...). O mundo e o corpo ontológicos que reencontramos no cora-
ção do sujeito não são o mundo em idéia ou o corpo em idéia. É o
mundo mesmo, contractado em uma tomada global. É o corpo mesmo, co-
mo corpo cognoscente" (96).

Talvez se possa perguntar o que resta da filosofia quan-
do renuncia ao a priori, ao sistema, à construção. Resta prática-
mente tudo. O sistema e a construção não foram nunca o essencial.
Escondiam uma relação surda com o mundo e com os outros. É esta
que a filosofia precisa reencontrar.

CAPÍTULO II

A CATEGORIA DA SUBJETIVIDADE

"O eu, pronome universal,
é apêlo ao que não tem
relação com um rosto". -
(Valéry)

O humanismo foi denunciado por Heidegger como uma doença que contaminou a filosofia moderna, desde o instante em que se desenvolveu uma "hemorragia da subjetividade". O sujeito, carregando os pesos do real, decide de antemão sobre o objeto. Nessa mesma medida, mesmo que nos fixemos sobre este último, ele não é senão o pálido reflexo de uma constituição que se originou a partir do primeiro. Assim sendo, é a categoria de subjetividade que é posta em questão no momento em que o humanismo passa a ser discutido. Será sugestivo notar que enquanto a ontologia que fundamenta essa postura não é questionada, nenhuma crítica ao sujeito, nenhuma eliminação da subjetividade pode ser inteiramente consequente. Revolver a terra e arrancar as folhas das ervas daninhas não impede que o jardineiro, dias depois, as reencontre porque suas raízes permaneceram encravadas no solo. Extirpar a subjetividade implica em extirpar a fundação ontológica que a garante. Isso não foi tentado. Parafraseando Althusser (1) diríamos que, eliminar a subjetividade sem perguntar se o contexto em que ela estava inserida era contestável, é "responder a uma questão que não foi colocada em parte alguma". É ilustrativo o que ocorre com Hartmann(2). Tenta suprimir o sujeito como constituinte do mundo apontando estratificações que este teria em si mesmo. Haveria quatro estratificações básicas: inorgânica, orgânica, psíquica e espiritual. A tarefa da filosofia seria encontrar as diversas categorias que regeriam cada um dos estratos e saber quais os liames entre estes. As categorias fundamentais seriam: identidade, diferença, matéria, forma, interioridade, exterioridade, determinação etc. A partir das fundamentais desenvolvem-se categorias especiais conforme a

estratificação em que as primeiras aparecem. Assim, por exemplo, para a categoria fundamental da determinação ter-se-ia como categorias especiais: no mundo inorgânico, a causalidade; no orgânico, a finalidade; no psíquico, a motivação; no espiritual, a ligação entre significações. Hartmann pensa numa ontologia que reconstruiria o mundo a partir de sua divisão em regiões. Como em Aristóteles, uma região lunar opõe-se a uma sub-lunar substancialmente diferente dela, em Hartmann os estratos seriam, também, substancial e estruturalmente distintos. Como resolve o filósofo o problema da relação sujeito-objeto? Mantendo intacta uma posição supostamente realista, êle nega uma filosofia da subjetividade afirmando não existir o dualismo sujeito-objeto. O sujeito é, êle próprio, real. Há o real em seu conjunto e em seu interior há a cisão sujeito-objeto. O sujeito é aquêle que pode tornar-se objeto para si próprio, como toma as demais estratificações como objetos. O sujeito é, êle próprio, objetividade. Ora, Hartmann não consegue dar conta da relação não bi-lateral do sujeito com o objeto. Isto é, se ambos possuem o mesmo estatuto ontológico, por que é o sujeito e não o objeto quem conhece? Ou por que não são ambos? A estratificação acaba sendo uma constituição do sujeito para apreender um mundo do qual, se diz, êle faz parte também. A tentativa para encontrar no próprio objeto o que o sujeito conhece, fracassa na medida em que se mantém no coração mesmo dêste último a dualidade — que o realismo de Hartmann pensara superar.

Se Gregor Samsa (3) não consegue dormir sôbre seu flanco direito porque a casca de seu corpo de barata não o permite, é que êle não se despojou da memória de seu velho corpo. E mais que isso, o fracasso de suas tentativas está radicado na incompatibilidade essencial entre seu novo corpo e seus velhos hábitos. Tanto no caso anterior — a memória do corpo antigo — quanto neste — a presença de corpo atual — há um descompasso entre a empresa e suas condições de realização. Inversamente, mas com o mesmo resul

tado, a filosofia tenta um novo movimento em um velho corpo. Descompasso. Destruir a subjetividade permanecendo no interior da ontologia que a troncou possível, é selar com um timbre negativo - qualquer chance de sucesso.

II - 1

WITTGENSTEIN E A SUBJETIVIDADE

O pensamento de Ludwig Wittgenstein passa por duas fases que aparentemente se excluem. A fase do "Tractatus", onde o filósofo é partidário do atomismo linguístico e de uma concepção denotativa da linguagem. E a fase das "Investigations" onde Wittgenstein fala em jogo linguístico e em função relacional da linguagem. Dissemos que a ruptura entre estes dois momentos é aparente porque as duas noções que sustentam o edifício Wittgensteiniano permanecem em ambos: o da transparência e auto-suficiência da linguagem e a da ausência da subjetividade. Esta segunda é consequência direta da primeira. É a concepção de linguagem assumida por Wittgenstein o que conduz a uma eliminação do sujeito. O pressuposto fundamental do período correspondente ao "Tractatus" é o de que a linguagem é composta de enunciados elementares que, quando verdadeiros, correspondem inequivocamente a objetos ou a fatos absolutamente simples. Os enunciados só poderão ser considerados significativos na medida em que, conforme sejam afirmativos ou negativos, deem uma imagem adequada daqueles fatos primários a que, se supõe, estejam referidos. O simbolismo lógico, uma vez instaurado, deve fornecer as leis que nos permitam derivar um enunciado de outro. "(....) que relação necessita ter uma situação objetiva (fact) como por exemplo uma sentença, com outra a fim de estar apta a ser símbolo de uma outra? Esta é uma questão lógica e é aquela com que Mr. Wittgenstein se preocupa" (1). A tarefa fundamental da linguagem é afirmar ou negar situações objetivas (sachverhalten). Para que ela possa executar essa tarefa é preciso que entre um enunciado dela e a situação objetiva a que este se reporta exista

uma comunidade de estrutura. Esta tese de L. Wittgenstein é seguida de uma complementar: a identidade estrutural entre o enunciado e o fato não pode ser dita pela linguagem, apenas exibida por ela. Poderíamos encontrar no pensamento Wittgensteiniano duas teses fundamentais — uma ontológica e outra linguística. A primeira está condensada na afirmação de que "o mundo é a totalidade de situações objetivas (Tatsachen) e não das coisas (Dinge)" (2). Tem-se de um lado as coisas tais como elas aparecem à experiência ingênua do sujeito, e de outro, o mundo objetivo, isto é, o mundo dotado de uma estrutura em-si que nada deve à experiência subjetiva. Esta tese ontológica é completada por uma outra: "O mundo é determinado pelas situações objetivas (Tatsachen) e por aquelas que são todas as situações objetivas (Tatsachen)" (3). Esta afirmação não supõe que o mundo seja uma totalidade finita e sim que todo complexo supõe a existência dos simples que o constituem. "Mesmo que o mundo seja infinitamente complexo e, portanto, que cada fato (Tatsach) consista em um número infinito de situações objetivas (Sachverhalten) e cada uma destas seja composta de um número infinito de objetos (Gegenstanden), assim mesmo, deve haver objetos e situações objetivas atômicas" (4). Uma situação objetiva atômica é aquela que, embora contenha partes, estas não são, elas próprias, situações objetivas. Assim, por exemplo, é uma situação objetiva atômica "Cesar é romano". "Uma situação objetiva atômica é uma combinação de objetos (entidades, coisas)" (5). E, finalmente, "é essencial para uma coisa (ding) ser parte constituinte de uma situação objetiva atômica (Sachverhalt)" (6). Em suma, o significado da coisa, enquanto experiência de um sujeito, só lhe advém de sua instalação em um contexto objetivo que independe do sujeito. À tese ontológica vem acrescentar-se uma linguística segundo a qual há uma correspondência entre o nome e o objeto, o enunciado e a situação objetiva. A tese linguística marca o caráter nominativo e denotativo da linguagem. "A proposição mais sim-

ples, a proposição elementar, afirma a existência de uma situação objetiva atômica" (7). Esta proposição é constituída por nomes. Ela é uma "concatenação de nomes" (8). Assim, podemos dizer que os objetos integram uma situação objetiva porque estão vinculados de uma certa maneira; os nomes, por sua vez, mantêm entre si certas relações a fim de constituir o enunciado. O vínculo entre os objetos e o vínculo entre os nomes dão a êles uma comunidade de forma sem a qual o enunciado acabaria não enunciando nada. Há um isomorfismo entre a situação objetiva e enunciado que a ela se refere. A linguagem simbólica ideal seria aquela onde a cada nome correspondesse um objeto, e um só; e a cada enunciado correspondesse uma situação objetiva, e uma só. Seria uma linguagem inequívoca, transparente. O que possibilita essa correspondência bi-ínvoca entre linguagem e mundo é a identidade estrutural entre êles existente. A simplicidade de uma situação objetiva decorre da natureza de sua composição; suas partes são objetos e não situações objetivas. A simplicidade do enunciado decorre também de sua composição interna; suas partes são nomes e não enunciados. A simplicidade do objeto decorre de que seus componentes não são, êles também, objetos. E a do nome, de que suas partes são símbolos que não são nomes. Há um esfacelamento do mundo e da linguagem em átomos que se correspondem ponto por ponto. Isomorfismo. Trata-se das relações inversas de mapeio e de projeção. A situação objetiva é mapeada pelo enunciado enquanto que o enunciado projeta-se na situação objetiva que mapeia. Em suma: é uma relação de representação. O mundo é representado pelo enunciado e êste projeta sua representação sobre aquêle. Esta representação e esta representatividade são possíveis em virtude da comunidade de forma existente entre os dois níveis. Esta forma, para Wittgenstein, é, no caso do objeto, sua participação na situação objetiva. É "formar parte" dela. Já aqui pode-se verificar a exclusão do sujeito. Para Kant (9) "ser objeto" é ser constituído por uma experiência coerente do sujeito.

É "formar parte" dela. A forma é, pois, aqui, subjetiva. Lá ela é objetiva. Exatamente por isso Wittgenstein considera que um mundo totalmente diferente do nosso teria com ele uma comunidade de estrutura, pois, por definição, mundo é o conjunto de todas as situações objetivas, que, por sua vez, são concatenações de objetos. "É óbvio que por mais diferente do mundo real que um mundo imaginário possa ser, ele deve ter alguma coisa em comum com aquele — a forma. Esta forma fixa consiste nos objetos" (10). Justamente por isso, Wittgenstein afirma que os objetos são desprovidos de cor. A ipseidade dos objetos esgota-se em sua participação na situação objetiva. "Dois objetos da mesma forma lógica são diferenciados apenas naquilo em que são diferentes" (11), isto é, por sua maneira de inserção na situação objetiva. Esta vai estabelecer entre eles um sistema de dependência como entre anéis de uma cadeia. Isto significa que embora de fato sua determinação dependa da situação objetiva, de direito os objetos são independentes dela, tanto assim que são anéis de uma cadeia. Essa independência é reforçada porque a relação, sendo de dependência, os objetos são pensados realmente como exteriores uns aos outros. Esta mesma estrutura que governa a relação dos objetos com a situação objetiva, reaparece quando esta é tomada como elemento do mundo. "A existência de situações objetivas é o mundo, sendo que as situações objetivas são independentes umas das outras" (12). Toda esta configuração do real é mapeada pela linguagem. A noção de mapeio leva, justamente por sua conotação espacial, a uma metáfora pictórica: "Fazemos para nós próprias pinturas das situações objetivas" (13). O enunciado representa o mundo como a pintura o faz. "A pintura é um modelo da realidade" (14) E isso de duas maneiras. Em primeiro lugar, porque ela, em si mesma, é parte do mundo. A pintura consiste na combinação de elementos de um modo definido" (15), portanto ela é um fato ou uma situação objetiva. Em segundo lugar, porque "na pintura e no quê é pintado deve haver alguma ordem idêntica de modo

que um possa ser totalmente pintura do outro. O que a pintura deve ter em comum com a realidade a fim de estar apta a representá-la a seu modo — cometa ou falsamente — é a sua forma de representação" (16). Em suma: porque pintura e mundo são isomórficos. A forma de representação, para Wittgenstein é a capacidade que devem possuir os objetos para combinarem-se como se combinam os elementos da pintura. Trata-se de uma combinação de partes cuja identidade permite que a pintura seja símbolo do real e por isso "toque a realidade". Wittgenstein dirá ser necessário, para que algo seja uma pintura, que este algo tenha alguma coisa em comum com o que ele pinta. Assim sendo, a pintura tem o poder de representar toda e qualquer realidade de que ela assuma a forma: a pintura espacial representa todo e qualquer objeto espacial; a colorida, todo e qualquer objeto colorido. Entretanto, a pintura esbarra com um duplo limite enquanto é representação: ela não pode representar a si mesma e, conseqüentemente, não pode colocar-se fora de sua representação. Aqui um novo ponto de contacto é estabelecido entre ela e a linguagem: as proposições não podem representar-se a si mesmas; não podem representar sua própria forma de representação. Apenas podem exibí-la. A forma espelha-se nelas mesmas. "Aquilo que se expressa a si mesmo na linguagem, não podemos expressar pela linguagem" (17), pois "aquilo que pode ser mostrado não pode ser dito" (18). O enunciado representa a realidade mas não pode representar o que tem em comum com ela para poder fazê-lo. Exclui-se o sujeito, pois é no nível da reflexão que uma tal operação seria realizada. O enunciado não pode representar-se a si mesmo; somente o poderia se ele ou nós nos pusessemos fora da linguagem, isto é, fora do mundo. O sujeito enquanto poder de reflexão ou enquanto aquele que fala sobre a linguagem, fica colocado fora do mundo. Poder-se-ia pensar que o sujeito seria recuperado quando se colocasse não mais a relação externo-enunciado-mundo, mas a relação interna enunciado-enunciado. Sob dois aspectos esta segunda relação

não inclui a atuação do sujeito. Em primeiro lugar, quando a relação, ela própria, é impossível, isto é, como vimos, quando não se pode representar o que o enunciado representa. Em segundo lugar quando a relação é possível, mas agora porque há isomorfismo entre os enunciados. Estes são conectados entre si por uma comunidade de forma, de sorte que o sujeito torna-se inútil. A totalidade dessas relações, a interna e a externa, é apresentada por Wittgenstein através de um exemplo. A relação entre o enunciado e a situação objetiva é a mesma que existe entre o disco e a idéia musical. E a relação entre os enunciados é a mesma que se estabelece entre o disco, o pentagrama e as ondas sonoras. Não há absolutamente nada que se interponha entre eles para relacioná-los. O sujeito é inútil. Fica fora do mundo, pois este tem um poder de autoconstituição. "Os limites de minha linguagem são os limites de meu mundo" (19). E Wittgenstein concluirá: podemos alcançar com esta afirmação toda a verdade do solipsismo. O filósofo cola o mapa lingüístico sobre o mundo de sorte que seus limites coincidam que nada possa ser acrescentado a eles — isto é, tudo o mais (nesse caso explicitamente, o sujeito) fica fora destas fronteiras e portanto fora do real. "A Lógica ocupa (Erfüllt) o mundo: os limites do mundo são também seus limites. Portanto, não se pode dizer em lógicas: isto é o mundo e isto não é. Pois isso, aparentemente, pressupõe que excluamos certas possibilidades, e isso não pode ocorrer visto que dêsse modo a lógica permaneceria fora dos limites do mundo, isto é, seria como se pudessemos considerar estes limites do outro lado também" (20). É patente a crítica ao sujeito Kantiano. Não pode haver um sujeito transcendental que constitua mundo e a lógica aprioristicamente, pois não pode haver nada que não esteja engolfado no mundo e açambarcado pela linguagem. Se "eu" houver, não pode ser o eu transcendental, porque este não estaria integrado no mundo, o que é uma impossibilidade de fato e de direito. "O que (was) não podemos pensar é aquilo que (das) não po-

demos pensar". É a inversão coperniciana, se assim é possível falar. E Wittgenstein conclui: "não podemos, além disso, dizer o que não podemos pensar. Esta observação traz a chave para o problema de saber-se até que ponto o solipsismo é uma verdade" (21). Esta postura retoma o célebre - "aquilo de que não se pode falar, deve-se calar", pois, para Wittgenstein, a verdade do solipsismo está, não apenas na solidão de fato do eu, mas fundamentalmente, na impossibilidade essencial de poder expressá-la. "Na verdade, o que o solipsismo significa é correto, mas não pode ser dito — exhibe-se a si próprio. Que o mundo seja meu mundo, isso é mostrado por si mesmo pelo fato de que os limites da linguagem (da linguagem que apenas eu compreendo) significam os limites de meu mundo" (22). Kant tem razão em afirmar que o "eu penso" deve acompanhar todas as minhas representações — somente que o pêso não está no "eu penso" e sim no "minhas". O sujeito, quando pôsto, é o ego solus, envolvido em suas representações. Falando uma linguagem que apenas ele entende. Não se pode, a menos que se decida postular, admitir que o discurso solipsista possa ser universalmente compreendido. O sujeito está ^{so} no seu mundo. A relação entre os sujeitos é de pura projeção ou introjeção — isto é, externa. Não se pode penetrar no mundo de outro como ele não pode penetrar no do eu, embora, — e isso chega a ser trágico — participemos de um mundo de objetos e nomes comuns. Na fase correspondente às "Investigations", Wittgenstein salienta porque tentamos ignorar o solipsismo. Fala da linguagem não mais como denotativa mas como estabelecendo correlações entre nomes, objetos e conexões como ocorre num jogo de xadrez. Passa a falar em "jogo linguístico" e em "função das palavras". Estas têm usos infinitamente diversos — para ordens, para perguntas, para informações, preces, e também para dar nomes. As palavras são como ferramentas em uma caixa: cada uma tem seu uso e o uso é diferente em cada caso. Toda a tarefa da filosofia é exhibir os usos da linguagem, seu funcionamento real, seu

jogo. Exemplificando este último, Wittgenstein imagina uma compra de maçãs: "Mando alguém fazer compras. Dou-lhe um papel onde está escrito "cinco maçãs vermelhas". A pessoa encarregada leva o papel ao quitandeiro, que abre um caixote com a etiqueta "maçãs"; depois consulta a palavra "vermelho" em uma lista e encontra nela una amostra da cor; depois diz a série dos números cardinais - deu por estabelecido que ele a sabe de cor - até a palavra "cinco" e para cada número tira do caixote uma maçã da mesma cor que a da amostra" (23). Este é, para Wittgenstein o modelo elementar da linguagem entendida como um jogo. Embora para cada palavra exista uma resposta apropriada deve-se ressaltar que a resposta é diferente conforme o uso que se faça do vocábulo. O filósofo pretende através desse mecanismo garantir o nominalismo sem contudo manter o caráter exclusivamente denominativo da linguagem. Vermelho e Amarelo não são nomes de nada. Mas funcionam concretamente no jogo linguístico. A função toma progressivamente o lugar que o nome ocupava na linguagem examinada pelo "Tractatus". Neste considera-se que há um paralelismo formal e estrutural entre linguagem e realidade. Há uma única relação entre ambas. Nas "Investigations" considera-se que há vários padrões de atividade linguística, cada uma fechada em si mesma, embora mantenha relações com o real. A noção de elemento só tem sentido dentro de cada um destes contextos particulares e não mais absolutamente. O simples é simples em função do contexto em que se insere — desse modo, frases podem, como os nomes, ser os elementos que compõem um dos jogos. Assim, não se deve mais procurar os objetos que correspondam aos nomes e às frases. Devem-se procurar as funções que estas partes da linguagem têm na vida humana, conforme o jogo que joguem. "O significado de uma palavra é seu uso na linguagem" (24). Acrescente-se aqui a tese fundamental que se mantém desde o "Tractatus": este significado está à mostra. Não é preciso procurar imagens mentais pelas quais ele seja esclarecido. O uso exhibe o sentido. "Um movimento

físico da cabeça dos homens converte-se em um assentimento ou em um sinal de desinteresse. Um som converte-se em uma palavra"(25). Que nos faz ocultar a verdade do solipsismo? A mistura dos jogos linguísticos. Para Wittgenstein os paradoxos da filosofia repou- sam numa confusão entre os níveis do real a partir de uma falsa a- nalogia entre jogos linguísticos que, embora diferentes, têm seme- lhanças quanto à forma. Ocorre então que a "linguagem da experiên- cia interna" começa a ser interpretada em termos da "linguagem dos objetos públicos". O mundo privado passa a ser visto por uma fal- sa analogia com o mundo das coisas. Confunde-se as duas partes da linguagem. Lê-se um jogo pelo outro. Não que se tenha realmen- te dois mundos ontologicamente distintos, pois já no nível do "Tra- tactus", Wittgenstein mostrara o absurdo de uma tal proposta. É sim, que dentro do mundo existe uma esfera, ou uma linguagem cuja função é interna ao sujeito que a fala e que, ao contrário das de- mais, não pode ser compreendida pelos outros. Existem duas manei- ras de ignorar o solipsismo: estabelecendo uma cisão entre o eu e o mundo e transformando o primeiro em constituinte do segundo; ad- mitindo uma comunidade de sujeitos que se compreendem. No primei- ro caso passa-se para o plano do sujeito transcendental e no segun- do para o da psicologia introspeccionista. Com relação ao primei- ro, Wittgenstein dirá: "O pensamento apresentando o sujeito — tal coisa não existe. (...) O sujeito não pertence ao mundo mas é um limite do mundo. Onde no mundo há um sujeito metafísico que pos- sa ser visto? Pode-se dizer que aqui é o caso igual ao do olho e do campo da visão. Mas não se pode realmente ver o olho. E de na- da no campo da visão pode-se concluir que ele é visto por um ô- lho"(26). O olho não faz parte do campo visto. Permanece fora. Se o sujeito for como o olho, está excluído do mundo e nada, absolu- tamente nada, pode anunciar sua passagem, ou marcar sua presença. Com relação à experiência interna, Wittgenstein marca seu solip- sismo invulnerável — "quando constato que me é impossível coïn-

cidir com a experiência interna de um outro, não é como se eu notassem que me é impossível saber se o outro tem um dente de ouro enquanto ele mantém a boca fechada" (27). Quando alguém diz "sofro", podemos traduzir por "X diz que sofre", de modo algum "sinto que X sofre". A expressão subjetiva é sempre um discurso colapsista e por isso mesmo um não-senso. Seu sentido emerge e se esgota nas palavras do sujeito para si mesmo. "Este reino do não-senso inevitável, foi batizado de "subjetividade" (28). Contra ele Valéry também ergue sua voz: "Como pôde-se acreditar possuir o direito de nomear o inefável, de postular a comunicabilidade do incomunicável (...) sustentar que era uma instância realmente determinável o invariante de todos os estados de consciência (e mesmo inconscientes) de um homem?" (29). Corajosamente é preciso lutar contra a vertigem da subjetividade, o amor pela "cara pessoa". É preciso ser "Leonardo" (30). Para Valéry os filósofos são "doces manfacos" que pensam falar uma linguagem inteligível para todos quando estão falando apenas para si mesmos. Ingenuamente Platão escreveu diálogos quando praticava puros monólogos. Para Wittgenstein a filosofia é aquele instante de repouso em que, despreocupadamente, a "linguagem sai de férias". Para este lógico a linguagem solipsista, que não se aceita como tal e pretende abarcar o terreno da "linguagem pública", tira todo sentido das palavras. Estas perdem seu propósito. O jogo linguístico toma a aparência de uma engrenagem onde as correias se soltaram e as rodas giram para nada. É preciso levar a sério que aquilo que não se pode dizer é preciso calar.

Merleau-Ponty assinaria muitas das afirmações de Wittgenstein. Entretanto, se parafrazeasse-as, ainda uma vez, Althusser - (31) - diríamos que as afirmativas de Wittgenstein deveriam vir entreteçadas de parênteses em branco a serem preenchidos pela leitura que MP delas fizesse. O preenchimento, porém, ou radicalizaria o sentido Wittgensteiniano da frase, ou o transtornaria de vez. Com

efeito, as afirmações de Wittgenstein com êstes parênteses o incluem na filosofia que desejara superar. Começamos pela transparência que postula para a linguagem — a linguagem ideal seria aquela onde nomes e enunciados correspondem inequivocamente a objetos perfeitamente representáveis e representados pelos primeiros. O que fundamenta êsse postulado é a atômização do real e da linguagem. Nesse sentido, Wittgenstein pode falar numa "cadeia verbal" e supor que, mundo, sendo associação de objetos independentes, todos os mundos serão idênticos. Ora, para Merleau-Ponty o paradoxo da linguagem é justamente sua opacidade e êle fala no absurdo de se pretender uma "expressão completa".

-(32). Há duas marcas distintivas do linguajar: o caráter diacrítico dos signos e o transbordamento da significação frente ao significante. O valor expressivo da linguagem não depende de uma soma dos elementos que compõem a cadeia verbal. Pelo contrário, os elementos significam apenas sua própria diferença com relação aos outros. "Na língua há apenas diferenças de significação" (33). A significação não pode expressar-se totalmente no significante e isso não quer dizer de modo algum que ela deixa subentendidos. Ela diz tudo não expressando tudo. "Temos que admitir como um fato fundamental da expressão que o transbordamento do significante pelo significado, é a virtude mesma do significante que o torna possível" (34). A linguagem é, pois, alusiva, indireta. Como pode então referir-se ao mundo, se êste é plenitude? É que o mundo, êle também, não é plenitude. E isso a percepção nos mostra sempre. Os perfis infinitos do objeto deixam em latência o que seria o objeto pleno. O mundo dos objetos não é a soma deles, mas a estrutura que êles possuem. O mundo para M.P. (como para Husserl (35) é o lugar onde as coisas se dão; é aquilo a partir do qual tudo se dá e que não é, êle próprio, dado nunca. É o "sole d'óxico". O mundo está sempre para nós no horizonte; toda coisa dá da envia a outra que não ela e esta segunda a outra e assim sem-

pre. o ser não é pleno -- é pregnante. M.P. assinaria a afirmação de Wittgenstein de que a linguagem se reporta ao mundo porque entre eles há uma comunidade de forma: ambos são alusivos, obliquos. O mundo nunca está dado. A linguagem nunca está dita. Ela e ele espelham essa marca do ser -- a da latência. O mundo está sempre mais além das coisas. As significações sempre mais além das palavras. E o mundo está imperiosamente diante de nós e em nós, como as palavras "dizem" imperiosamente quando renunciam a dizer as coisas mesmas. "Se a linguagem quer dizer e, finalmente, diz alguma coisa não é porque cada signo veicula uma significação que lhe pertence, é porque eles, todos juntos, fazem alusão a uma significação sempre em sursum, quando se os considera um a um, em direção à qual eu os ultrapasso sem que eles a contenham nunca". (36). Para Wittgenstein toda expressão tem um significado completo e que é exatamente aquele que a ela quisemos dar. O jogo linguístico determina seu uso adequado para o fim que temos em mira quando nos expressamos. Cada jogo determina de uma só vez o uso da palavra nele. Seus usos ulteriores só poderão ser dados por um outro jogo. Isso significa que as partes da linguagem não estão conectadas por nenhuma lei natural (se se pode falar assim). É exatamente por isso que o "Tractatus" e as "Investigations" nos aparecem como ligados ao mesmo pressuposto básico: o atomismo linguístico. Em vista disso, a linguagem não poderia ser encarada estruturalmente. O resultado desta postura aparece, por exemplo, quando Wittgenstein fala sobre a criança que aprende a ler (37). O esquema que ele fornece -- é behaviorista. A criança tenta ler. Gagueja. Olha as pessoas. Tenta outra vez. Olha as pessoas que sorriem. Acertou. Sorri também. Aprendeu. Nosso lógico não procura saber porque os ouvintes e a criança leitora sentem-se satisfeitos com um determinado resultado. É a análise de M.P., preenchendo os parênteses em branco, que o revela. "A potência falante que a criança assimila aprendendo sua língua, não é a soma das significações nor

fológicas, sintáticas e léxicas: estes conhecimentos não são nem necessários, nem suficientes para adquirir uma língua. E o ato de falar, uma vez adquirido, não supõe nenhuma comparação entre o que quero exprimir e o arranjo nocional dos meios de expressão que em prego. As palavras, as voltas necessárias para conduzir à expressão minha intenção significativa, não se recomendam a mim, quando falo, senão pelo que Humboldt chamara "innere Sprachform", isto é, por um certo estilo de palavra de que relevam e segundo o qual organizam-se sem que seja necessário representá-los" (39). É por isso que a criança sente que leu certo ou que começa a falar apenas no dia em que assume, sem o saber, toda uma gama fonemática que "a faz oscilar para o lado dos que falam" e leem. A linguagem atrai a criança, mas suas portas parecem abrir-se do interior. É por isso que a ela não é representação de nada. É também por isso que se aproxima da pintura. Mais uma vez M.P. aceita Wittgenstein: linguagem e pintura são susceptíveis de uma comparação. Mais uma vez, porém, o filósofo metamorfoseia a afirmação do lógico. O pintor, diz M.P. (38), nos impressiona através do mundo tácito das cores e linhas. Dirige-se em nós a um poder informalado de deciframento que começa a se exercer desde um instante ainda semi-cego—aquêle em que ainda apenas gostamos do quadro. O ato de pintar tem duas faces: existe a mancha ou o traço de cor que se põe num ponto da tela; e existe seu efeito no conjunto, sem medida comum com a mancha ou com o traço, porque é suficiente para mudar um retrato ou uma paisagem. Há oculta na linguagem empírica uma segunda linguagem cujos signos levam a vida vaga das cores e onde as significações não se libertam totalmente do comércio dos signos. A pintura tateia em busca da mancha ou do traço pelo qual um quadro, que ainda não existe, passa a existir. Também a linguagem tateia em redor de uma intenção de significar que não se guia por nenhum texto. A palavra deve ser tomada sobre o fundo de silêncio sem o qual ela não seria nada. Essa latência, o mundo e o falar plenos

de Wittgenstein não podem alcançar, porque estão totalmente preenchidos per si mesmos para que um vazio possa rompê-los e fazer surgir um novo mundo ou uma nova linguagem. A concepção Wittgensteiniana de falar supõe uma linguagem que não se transforma, que não cresce. Pululam nela jogos desconexos. Não há uma linguagem desdobrada em múltiplas dimensões de uma unidade fundamental. A linguagem de Wittgenstein está fora do tempo. Ou melhor dizendo: está colocada numa temporalidade mecânica onde os instantes se sucedem exteriores uns aos outros, onde o passado se perde e nada tem em comum com o presente; onde o futuro não é antecipado por nada e não é a conecção de nada que o antecedeu.

Merleau-Ponty dirá que a linguagem é pura mostraçãõ. Wittgenstein dissera que ela representa o mundo mas não pode representar sua representaçãõ: mostra-a. E nisso é semelhante à pintura. Mas, se a pintura é semelhante à linguagem, para M. P. ela é por razões que Wittgenstein não pôde ou não se pode apreender. A imagem, o desenho, o quadro não são representações que exprimem o pressaico cotidiano. Não são decalques; não são cópias. "São o exterior do interior e o interior do exterior, que torna possível a duplicidade do sentir e sem as quais não se compreenderá nunca a quase presença, a visibilidade iminente que constituiem todo o problema do imaginário! (39). Porque Wittgenstein exclui o olho do mundo não pôde ver na pintura senão uma representaçãõ. Escapou-lhe que "a pintura não celebra outro enigma senão o da visibilidade". (40) E foi porque colocou o sujeito como consciência — quer transcendental, para negá-la; quer psicológica para mergulhá-la no solipsismo — e a consciência em analogia com o olho, que o sujeito permaneceu nos limites do real. O que Wittgenstein não percebeu foi que "o pintor traz consigo seu corpo" (41). Wittgenstein pensa a subjetividade como consciência. Despoja o sujeito do corpo. Ou, se pensa o corpo, toma-o como objeto. Retira-lhe a carne. O corpo não é um pedaço de espaço e um feixe de funções. É entrelaç-

mento de visão e movimento. "É trazendo seu corpo que o pintor transforma mundo em pintura" (42). A visão está suspensa ao movimento — e o olho se desloca para atingir as coisas e reunir-se a elas. "O mundo visível e o mundo de meus projetos motores são partes totais do mesmo ser" (43). Se o olho fosse espírito ou consciência, K.P. concordaria com Wittgenstein, em colocá-lo fora do mundo. Mas o olho é corpo. E este, móvel e visível está entre as coisas do mundo. Vê e move-se. Tem as coisas não diante de si, mas à sua volta. Habita-as. São um anexo, um prolongamento dele. Estão incrustadas em sua carne. Mundo e corpo são feitos do mesmo estôfo. "A visão é tomada ou se faz no meio das coisas, ali onde um visível põe-se a ver, torna-se visível para si e pela visão de todas as coisas, ali onde persiste, como a água-mãe no cristal, a divisão do que sente e é sentido" (44). A pintura ilustra e justifica todos os enigmas do corpo. Cézanne dirá que "a natureza está no interior". Com isso ele pretende dizer que a visão se faz lá nas coisas mesmas, de dentro delas mesmas. Como a linguagem abre do interior suas portas para a oriança, as coisas abrem-se a partir delas próprias para o corpo e para o olho do pintor. Este acolhe a qualidade, a luz, a cor que estão além, porque despertam ecos no corpo. Não olhamos os quadros como olhamos um objeto — nesse olhar ^o olha como olha as coisas: erra neles, vê com eles ou segundo eles. Não os vê. Os animais pintados nas paredes das cavernas não estão ali como a fenda ou o calcário que o geólogo analisa. Mas eles também não estão além da parede. Estão um pouco aquém e um pouco além, sustentados por sua massa, irradiando em torno dela sem romper suas amarras invisíveis. A pintura, "visão de vorante", abre, para além dos dados visuais, toda a textura do ser "que o olho habita, como o homem sua morada" (45). Ao pintar, o pintor pratica uma teoria mágica da visão: é preciso admitir ou que as coisas passam nele ou que o espírito saia pelos olhos para ir passear nas coisas. Em suma: que é preciso admitir "que a mes-

na coisa está lá adiante no coração do mundo e aqui no coração da visão" (46). O pintor e o olho pedem às coisas que des-velem aqui a pele que elas se constituem como coisas diante de nós. Se M.P. retira a subjetividade, não é porque ela seja inútil ou inefável. É porque o sujeito habita o mundo, não podendo constitui-lo. "A interrogação da pintura visa em todo caso essa gênese secreta e febril das coisas em nosso corpo" (47). Linguagem e pintura aproximam-se uma vez mais: o pintor pinta o que vê nele mesmo; o poeta escreve o que é ditado nele. Ambos vivem na fascinação: suas ações, as mais suas, parecem emanar das próprias coisas, "como o desenho das constelações" (48). E, se para Wittgenstein, pintura e linguagem não podem representar-se a si mesmas, para M.P. também, mas porque para o filósofo há, entre o pintor e o visível, entre o poeta e as palavras, uma inversão de papéis: os pintores dizem que as coisas os olham; os poetas, que as palavras lhes falam. "O que chamamos inspiração deveria ser tomado ao pé da letra: há verdadeiramente expiração e inspiração no ser. Respiração no Ser Ação e Paixão tão pouco discerníveis que não se sabe mais quem vê (ou quem fala), quem é visto (ou quem é falado)-(*). Diz-se que um homem nasceu quando aquilo que não era senão um visível virtual no seio materno, torna-se ao mesmo tempo, visível e vidente; visível para nós e para si. A visão do pintor é um nascimento contínuo" (49), as palavras do poeta também. Há uma reflexividade do visível e do falado que escapou a Wittgenstein.

É também o sujeito-corpo que destrói o solipsismo da consciência. Cria uma intersubjetividade. Há aqui, como salienta M.P. "uma transformação do problema" (50). Partindo-se do visível e da visão, obtém-se uma idéia totalmente nova da subjetividade — ela é uma "modulação do ser", não uma potência que o instaura. "O outro não é uma liberdade vista de fora como destino ou fatali

(*) Os parênteses e seus conteúdos são nossos.

dade, um sujeito rival de um sujeito, mas ele é tomado no circuito que o liga ao mundo como nós próprios, e por aí também em um circuito que o liga a nós. Este mundo nos é comum — é intermundo(...) e outro é um relêvo como sou um, não existência vertical absoluta (51). É o corpo quem permite o reconhecimento de outros "animalia" e de outros homens. As mãos entrelaçadas anexam dois corpos. Há uma ação transitiva de contacto de um corpo com outro. Coexistentes e copresentes, os corpos não supõem nenhuma operação de projeção ou introjeção pela qual são captados. A experiência do outro é estesiológica. "Por efeito de uma eloquência singular do corpo visível, a Einfühlung vai do corpo ao espírito. Quando por um primeiro "empreendimento intencional", um outro corpo explorador, um outro comportamento me aparece, é o homem em bloco que me é dado com todas as possibilidades, sejam lá quais forem, de que tenho através de mim, em meu ser encarnado, um atestado irrecusável"(52). Wittgenstein tem razão ao afirmar que não posso pensar o pensamento de outros, que não posso sentir sua dor. Mas é irrecusável que ele pensa e que ele a sente. É isso que Wittgenstein não pergunta como é possível. Reduzindo o sujeito a estados de consciência solitários, Wittgenstein o retira do mundo dos objetos e da comunidade humana. Resolve a pretensão de conhecer o outro falando na ngüna pretensão da psicologia e na irresponsabilidade da linguagem filosófica. Ele não se pergunta porque somos levados a crer na introspecção. Não pergunta porque fazemos uso inadequado dos jogos linguísticos. Parte de uma dupla constatação — o mundo do eu e as tentativas de acesso a ele — e não indaga porque somos levados ao problema do solipsismo. Como a ciência e a filosofia que o cercam, nesse ferrenho lógico, parte de pressupostos que não discute. Se somos insensivelmente levados a aceitar a intersubjetividade é porque a experiência que temos de outro se faz num mundo sensível que nos é comum. O sensível não é a noção mutilada que dele deu Kant: "conjunto dos objetos dos sentidos". Sensível é o

que o Husserl das *Ideen II* considerou como sendo "aquilo que pode se apreendido por experiência, no sentido originário do termo, o ser que pode ser dado em presença originária". A subjetividade é exatamente aquilo que é dado de tal modo que pressupõe a presença originária sem poder, em si mesma, ser dada em presença originária. "Os homens - diz M.P. - são exatamente isso: seres absolutamente presentes que deixam atrás de si uma esteira de negativo. Um corpo percipiente que vejo é também uma certa ausência que seu comportamento cava e conduz atrás d'ele. Mas a própria ausência está enraizada na presença, é por seu corpo que a alma de outrem é alma aos meus olhos. As "negatividades" contam também no mundo"(53).

Wittgenstein é absolutamente coerente. A supôr que a linguagem e o mundo se espelham um no outro, o sujeito constituinte torna-se inútil. A supôr que o sujeito é puro estado de consciência, o solipsismo é a única postura aceitável. O problema todo que o lógico vienense não pode resolver é justamente aquêle que ele não pôde colocar: por que linguagem e mundo são especulares? Por que somos levados a confundir mundo e consciência e ignorar toda a verdade do solipsismo? Sem uma ontologia (e Wittgenstein recuou-se terminantemente a fazê-lo), nenhuma proposta encontra raiz em solo que não seja aquêle mesmo que se procura abandonar — aquêle que instituiu o dilema mundo-consciência.

II - 2

SARTRE E A SUBJETIVIDADE

A maneira pela qual focalizamos a inconsistência da supressão da subjetividade em Wittgenstein, levaria a supor que a corporeidade, uma vez posta, os problemas tenderiam a resolver-se quase por si mesmos. O que não é verdade. A filosofia de Sartre, talvez mais que qualquer outra, espalha nossa afirmação. Toda a problematidade do pensamento sartriano fica, por assim dizer, concentrada numa contradição insuperável entre sua fenomenologia da consciência engajada na faticidade do corpo e da situação, e

sua ontologia que separa definitivamente o em-si e o para-si. Sartre começa distinguindo o corpo para mim e o corpo para o outro, mostrando a irreducibilidade das duas visões. O corpo para o outro é exatamente o corpo visto por uma ciência empírico-mecanicista, por um positivismo que o reduz à condição de uma coisa tendo suas leis próprias e susceptível de ser definido pelo exterior (1). Esse não é o corpo para mim. "Nunca vi, nem verei meu cérebro, nem minhas glândulas endócrinas" (2). É preciso, dirá Sartre, separar bem as duas ordens de conhecimentos. O corpo tal como ele aparece "no meio do mundo" é o corpo para os outros. Para mim ele não aparece "no meio do mundo", mesmo que eu me veja em um espelho ou através do aparelho de radioscopia. Quando eu o vejo assim como-o como um "isto" entre outros "isto". É apenas o raciocínio — quem diz que um tal corpo é meu. Na verdade, nesse nível, ele é muito mais "minha propriedade do que meu ser" (3). Posso ver meu olho — é um objeto. Não posso ver-me vendo. Nessa medida, é preciso que o olho seja ora uma coisa entre outras e ora aquilo pelo qual as coisas me são dadas. É fundamental que ele não possa ser as duas coisas ao mesmo tempo. Sartre coloca o problema em termos da dialética platônica. Foi Platão (e com ele Aristóteles) e jamais Heráclito, quem formulou o princípio de contradição colocando capciosamente um "ao mesmo tempo", graças ao qual a dialética do Mesmo e do Outro pode manter-se. O corpo é coisa e faticidade — mas não ao mesmo tempo. É por isso que Sartre recusa e que ele chama de fenômeno da "dupla sensação": "Tocar e ser tocado, sentir que se toca e que se é tocado, eis duas espécies de fenômenos que se tenta em vão reunir sob o nome de "dupla sensação". De fato, eles são radicalmente distintos e existem sobre dois planos incommunicáveis" (4). Esta análise está em perfeita compatibilidade com a ontologia do em-si e do para-si: O corpo como faticidade exige uma revisão do que seja o mundo, sem o que não se poderia explicar sua inserção nele. Mundo e para-si não são duas entida-

des fechadas postadas uma diante da outra e colocando para um terceiro observador o problema de saber como êles se comunicam. A consciência é intencional. E isso diz tudo. "Consciência e o mundo são dados de um mesmo golpe: exterior, por essência, à consciência o mundo é, por essência, relativo a ela" (5). Este mundo relativo à consciência não é uma multiplicidade indefinida de relações recíprocas sobrevoadas sem perspectiva e contempladas sem ponto de vista. O copo está à direita do prato, para mim, à esquerda para outrem. E não se pode conceber uma consciência que sobrevoasse o mundo fazendo com que direita e esquerda se dessem num único tempo a um único olhar. Se isso ocorresse, direita e esquerda se evaporariam e o mundo seria indistinto. "Ó filosofia alimentar! Nada parecia mais evidente: a mesa não é o conteúdo atual de minha percepção, minha percepção não é o estado presente de minha consciência ? Nutrição. Assimilação (...) As potentes arestas do mundo eram roídas por estas diligentes diásteses: assimilação, unificação, identificação" (6). A intencionalidade da consciência suprime ao mesmo tempo a tentativa de constituir o mundo — o mundo deserto ou seu homens da física newtoniana — e a de reduzi-lo a estados subjetivos. É ela também a marca do corpo faticidade. Surgir, para o corpo, é descobrir e fazer as coisas existirem à distância. Estas são, justamente, "coisas-que-existem-à-distância-de-mim". E Sartre dirá, então, que o mundo me envia à relação unívoca que é meu ser e graças à qual faço com que êle se revele. O que quer dizer que se consciência há, ela somente pode sê-lo engajada. "O conhecimento não pode ser senão o surgimento engajado em um ponto-de-vista determinado onde se está. Ser, para a realidade humana é estar aí; isto é, aí sobre a cadeira", aí nessa mesa", aí no cume desta montanha, com suas dimensões". É uma necessidade ontológica" (7).^(*) Trata-se da faticidade do para-si, essencialmente ambígua. É

(*) O grifo é nosso

necessário que a consciência esteja engajada, mas é contingente que assim seja porque ela não é o fundamento de seu próprio ser. É também necessário que ela esteja engajada desta ou daquela maneira. Mas é contingente qual delas seja. O para-si é uma necessidade entre duas contingências, e isso de uma maneira que jamais pode ser suprimida. É por isso que Sartre definirá o Para-si como absoluta espontaneidade, liberdade. E sua contrapartida: a responsabilidade. Esta, entretanto, é ambígua também porque a contingência, como vimos, torna o ser do para-si completamente injustificável, visto que não é ele quem funda a si próprio. O corpo para si não é senão "a forma contingente que toma a necessidade de minha contingência. Ele não é nada senão o para-si. Não é um em-si no para-si, porque então congelaria tudo" (8). O corpo para si define o para-si como aquele que não funda seu próprio ser porque este é "a necessidade de existir como ser contingente engajado entre os seres contingentes" (9). Distinguindo-se do corpo-para os outros, o corpo para si não pode nunca ser dado. O corpo-para si foge sempre; ultrapassa sempre meu olhar. É transgressão. O esquema para o corpo é o mesmo que para a consciência (10): há o corpo-para si que pode-se converter em corpo-para os outros, deixando de ser, então, corpo-para si. Este é "o em-si ultrapassado pelo para-si nãodificante e que reapreende o para-si nesse ultrapassamento mesmo" (11). É liberdade na medida em que é sua própria motivação sem ser seu próprio fundamento. Não sou a união contingente de duas substâncias distintas — é da natureza do para-si que ele seja um corpo-para si, isto é, "que sua fuga nãodificante ao ser faça-se sob a forma de um engajamento no mundo" (12). O para-si é corpo e alma, pois a alma é o corpo enquanto o para-si se individualiza. Como em Platão, para Sartre, o corpo individualiza a alma. Quando não se leva em consideração a distinção entre o corpo-para si e o corpo-para os outros, tende-se a tomar o primeiro à luz dos segundos. O modelo sartriano dessa atitude é o de nossa tentativa

para interpretar nos nosso corpo agente à luz da ação de outros. Ora, os gestos desse último parecem meios para atingir um determinado fim — ele é um instrumento. E isso, não apenas como um instrumento que usa outros, mas que se identifica com os outros instrumentos. Sartre diz: "máquina - instrumento". Ao pensar o corpo-para si segundo esse modelo, chega-se à relação clássica do artesão e seu utensílio: a alma se serve do corpo. E esta é a relação definidora e definitiva deles. Esta maneira de focalizar a relação não dá nunca o corpo agente — dá o corpo agido. É verdade que a percepção do corpo-para si é cronologicamente posterior à do corpo do outro. Mas este não é seu modelo. É modelo do corpo-para o outro. O corpo não é meu instrumento. "O corpo é o instrumento que sou" (13). É faticidade. É minha maneira de "estar-no-mundo" enquanto a ultrapasse como meu "ser-no-mundo". Por isso não posso nunca ser para mim um objeto. O para-si é uma existência que não encontra em si mesmo seu próprio fundamento. "Ter um corpo, é ser o fundamento de seu próprio nada e não ser o fundamento de seu ser. Sou meu corpo na medida em que sou" (14). É escape continuamente do que sou porque sou nada. E o corpo, ao mesmo tempo que é meu ser no mundo, é um obstáculo para meu ultrapassamento. O corpo pertence ao mundo. "Ele não é diferente da ordem do mundo, esta ordem que faço vir ao ser ultrapassando-o, na direção de um vir-a-ser, de um ser-para-além-do-ser" (15). Há uma unidade nas duas visões do corpo e do mundo: "ser para si é ultrapassar o mundo e fazer com que haja um mundo em o ultrapassando" (16). Ultrapassar não é sobrevoar — é engajar-se. E a finitude é a marca decisiva do para-si. Nascer. Ter um passado. Ser contingente e necessário. Ser a condição de fato de toda ação no mundo. É assim que o corpo é para-si. É ele a condição da consciência como consciência do mundo e como projeto. É contingente a classe a que pertence; minha raça, minha nacionalidade, meu caráter, meu passado são contingentes. Mas é necessário que eu seja isso ou outra coisa. Isso é meu

corpo para mim e por isso Sartre o definiu "forma contingente que toma a necessidade de minha contingência". Mas, e isso é fundamental, não podemos nunca aprender a necessidade de nossa contingência porque para nós, ser é escolher. A enfermidade que vivo, eu a assumo e escolho. Sou eu que faço dela um obstáculo ("intolerável", "humilhante") ou um ultrapassamento ("motivo de orgulho", "justificativa de fracassos"). O corpo é essa necessidade de que haja escolha. Isto é, que eu possa ser tudo de uma só vez. Que eu seja projeto. Assim, a finitude é condição da liberdade porque não há liberdade sem escolha. O corpo nos condena a ser livre. Não assumi-lo é um ato de má fé... livre. Este corpo-no-mundo não é nunca um corpo-para a consciência. Ele faz parte das estruturas da consciência não-tética de si. Isso significa que a consciência do corpo é "lateral e retrospectiva". O corpo é negligenciado. Passa em silêncio. Confunde-se com a afetividade. A náusea pode revelar perpétuamente meu corpo à consciência, sem que esta o coloque e explicitamente por isso.

A colocação do enraizamento e da liberdade aparece com nitidez no estudo que Sartre faz de Falubert (17). ^{O enraizamento é analisado através do método repressivo} "Mme. Bovary" pg de que se saiba quem foi Flaubert, pois este dissera "Mme. Bovary c'est moi". Quem é Flaubert para que tenha criado Emma Bovary? Sartre nos dirá que "a obra coloca questões à vida (...) A vida é iluminada pela obra como uma realidade cuja determinação total se encontra fora dela, ao mesmo tempo nas condições que a produzem e na criação artística que a consuma e a completa exprimindo-a" (18). É a biografia que vai aparecer. A obra revelará — traços de personalidade, estrutura de classe e dramas de infância do autor. O projeto aparece quando o método progressivo é pôsto em movimento. Ele deve "reencontrar o movimento de enriquecimento totalizador que engendra cada momento a partir do momento anterior, o impulso que parte das obscuridades vividas para alcançar a objetivação final, em uma palavra, o projeto pelo qual Flaubert, para escapar à pe-

queza burguesia, se lançará através dos diversos campos de possíveis, em direção à objetivação alienada de si mesmo (...) este projeto tem um sentido, não é a simples negatividade, a fuga: por ele o homem vira a produção de si mesmo no mundo como certa totalidade objetiva" (19). Trata-se de uma arrancada que parte de um condicionamento material e social e atinge a obra realizada. A análise, travessando as diferentes estruturas e camadas de significação que se ligam ao movimento de concreção de "Ema. Bovary", encontra a unidade fundamental do projeto de Flaubert. Sartre concluirá que desta análise emerge uma postura ontológica: "o homem define-se pelo seu projeto" (20). É o ser que supera incessantemente a condição que lhe é dada; "revela e determina sua situação, transcende para objetivar-se pelo trabalho, pela ação ou pelo gesto" (21). O projeto não é vontade nem carência, porque isso suporia uma consciência como interioridade. A consciência é transcendência. O projeto é ek-sistência. É uma "total arrancada de si". É por isso que Merleau-Ponty fala em "criação ex-nihilo" no homem sartriano, para o qual "nenhuma particularidade pode, parece, ser atada a esse poder desmesurado de evasão, nenhum limite imposto" (22). Justamente porque o para-si não é uma coisa ele não pode ser determinado pelo exterior. A liberdade não é como a lua: um eclipse a destruiria. Ou sou de ponta a ponta liberdade, Ou não o sou nunca. "Se uma única vez sou livre, é que não conto no número das coisas, e é preciso, então, que eu o seja sempre" (23). Extremamente próxima da formulação cartesiana — a consciência o é de ponta a ponta; é extensão, também o é integralmente — a formulação sartriana da liberdade põe em dúvida sua pretensão de ter escapado de uma filosofia da subjetividade. Toda tentativa para escamotear a liberdade consiste numa inversão: coloca-se a decisão após a deliberação, e esta rodeada e pressionada por motivos. Na verdade, a deliberação sucede à decisão. É minha decisão secreta que faz aparecer os motivos e não se conceberia mesmo o que pode ser a força de um

motivo sem uma decisão que o confirme ou contrarie" (24). Um recheio é intransponível ou dotado de passagens para o sujeito que está preocupado em ultrapassá-lo. É o sujeito, são suas iniciativas que recortam determinações na massa inerte do em-si. São eles que dão orientação ao mundo e sentido às coisas.

Se partirmos da teoria da liberdade encontraremos uma identidade na definição da consciência e do conhecimento como transcendência. A consciência é um nada que se desdobra no ato de nadir e ser. "O ser da consciência, enquanto consciência, é existir à distância de si como presença a si e esta distância nula que o ser carrega em seu ser, é o Nada" (25). O conhecimento é de — "Nessa relação ek-stática que é constituída da negação" finido pela intencionalidade e pela "negatividade" da consciência interna e do conhecimento, é o em-si em pessoa que é pelo concreto em sua plenitude, e o para-si não é outra coisa senão o vazio onde se destaca o em-si" (26). O ek-stase define tanto o conhecimento quanto a consciência. É aqui que começam as dificuldades resultantes de incompatibilidades entre a ontologia e a fenomenologia de Sartre. Se a consciência é livre uma vez, ela o será sempre. É pura espontaneidade oposta à inércia do ser. Se a consciência conhece, conhecerá sempre e portanto, não pode haver uma consciência desligada do conhecimento. Ora, o conhecimento e a consciência uma vez identificados e separados radicalmente do em-si, teremos que: o modelo do conhecimento será a percepção; mas a separação entre o em-si e o para-si levará a pensar-se a percepção sobre o modelo da intuição. "A percepção atesta a presença da coisa claramente exposta diante de nós, sem equívoco nem mistério, se ela possui a transparência cristalina do olhar que o para-si de põe sobre o em-si, ela não se distingue por nada de nenhum outro tipo de conhecimento: não há outro conhecimento senão o intuitivo" (27). Sa fande-se da metáfora alimentar, Sartre opta por um conhecimento cuja forma canônica é a intuição. Que resultado traz essa opção à consciência é espectadora. O resultado, então, é que a consciên

oia não está mais engajada no mundo — ela não pode absolutamente colaborar com o em-si. E era, justamente, essa colaboração que a fenomenologia sartriana pretendia estabelecer ao descrever o conhecimento sensível por perfis. Se Cartago é delenda para os romanos e servanda para os cartaginêses, essa alternância dos pontos de vista fica anulada pela ontologia do ser e do nada. Para Sartre, no plano da metafísica, os perfis resultam de uma decisão da consciência, emanada de uma estrutura que lhe é própria. Mas a necessidade dessa estrutura é agora um mero postulado. Se no nível fenomenológico era uma necessidade necessária (se se pode falar assim), agora ela é uma necessidade invocada. Com o corpo-para si, as mesmas dificuldades surgem. Definindo a consciência como poder nadificante e a faticidade como o corpo que ela nadifica, corpo e mundo não podem distinguir-se. Sartre aceita essa consequência, tanto assim que pode falar num corpo-para-os outros que é mundo também. O problema é que o corpo-para si é o corpo próprio e o meu corpo. A experiência cinestésica que Sartre evoca e que o leva a confundir corpo-para si e afetividade, volta-se contra ele mesmo. Com efeito, a fenomenologia mostra que é inegável a incrução do para-si numa faticidade — no corpo próprio. O problema é, como aponta Waelhens, saber como é concebível tal faticidade se não há, por natureza, cumplicidade possível entre o em-si e o para-si? Se o para-si é nadificação de todo ser porque toda nadificação não tem o mesmo peso? Em suma: por que o projeto assume o comando das demais experiências? "Se o para-si não é senão a distância de um olhar sem ser, não se compreende, uma faticidade sendo admitida, que tudo para ele não seja faticidade a mesmo título, que haja no interior de minha experiência, uma faticidade minha em um sentido radical e uma faticidade que somente o é, em um sentido relativo" (28). Partindo de uma consciência engajada, a filósofia sartriana não pode mais dar conta do engajamento. Merleau-Ponty explica esse fracasso.

A metáfora alimentar revela Sartre buscando uma descrição do ser partindo de um nível pré-reflexivo. Ao mesmo tempo, para que a abertura à êsse ser fôsse possível, Sartre pensa na necessidade de esvaziar o sujeito de todos os fantasmas com que a filosofia reflexiva o encobriu. O sujeito não será pensamento. Será êtass. Para isso é preciso que ele não tenha nenhuma qualificação — não é espírito nem ego. Para impedir que qualquer positividade seja um obstáculo à abertura ao ser, a subjetividade deve reduzir-se ao puro Nada. Assim, a partir do instante em que se reconhece a absoluta positividade do ser e a absoluta negatividade da consciência, estão desfeitas as pretensões de uma filosofia da reflexão. Uma nova era da filosofia está para começar. Nenhuma assimilação ou identificação serão possíveis entre o ser e a consciência porque não pertencem à mesma ordem. "Permaneço pelo centro de mim mesmo absolutamente estranho ao ser das coisas — e justamente por isso, destinado a elas, feito para elas" (29). Ser e nada: avêss e direito do mesmo pensamento. A intuição do ser é solidária de uma negintuição do nada — o nada não pode ser nunca. É um vazio indeterminado. É uma negação que se define como "falta de", mas, aponta M.P., esta "falta de" não é o que lhe falta, isto é, o ser, porque nesse caso a negação desapareceria. "Se a negação não deve evaporar-se em pura exterioridade, seu fundamento está na necessidade para o ser que falta de...ser aquilo que lhe falta" (30). Em suma: o fundamento da negação é que ela seja negação da negação. A "falta de..." é algo totalmente interno ao para-si. A absoluta negatividade da consciência redonda na absoluta positividade do ser — assim, uma filosofia que leva a negação a sério é, ao mesmo tempo, uma filosofia do ser. Nem monismo, nem dualismo, a articulação do Para-Si e do Em-Si é uma totalidade que pode ser chamada de Ser: "e para-si, por sua negação de si, torna-se afirmação^{do} em-si. A afirmação intencional é como o avêss da negação interna..." (31). E desaparecem tôdas as antinomias do reg

liens e do idealismo. É verdade, ao mesmo tempo, que o conhecimento, porque é nadificação, não pode se fazer sem as coisas e não as altera também. E por outro lado, esta negação faz com que o ser apareça como "o ser tal como êle é" e, portanto, absolutamente distinto do para-si — nesse sentido nada os separa porque não há um mediador que opere a separação. O para-si é ao mesmo tempo presença imediata e distância absoluta do ser. Por outro lado, as coisas transcendententes não são distintas dos pensamentos porque a consciência que as conhece se define ao mesmo tempo pela sua própria transcendência e imanência. "A consciência é imanência porque é nadificação, vazio, transparência; e ela está aberta às coisas transcendententes porque êste vazio por si mesmo não seria nada (rien) porque a consciência existente está sempre tragada por qualidades, enterrada no ser que ela nadifica e sobre o qual ela não tem, por assim dizer, nenhuma potência motriz, sendo de uma outra ordem" (32). O Sogito é cogito pré-reflexivo: é a minha situação que me envia a mim mesmo; é êle que faz com que eu me ignore como nada (néant) e creia perenemente nas coisas. É porque a Consciência é nada e negação, que não mais preciso escolher entre reflexão e fé perceptiva, entre imanência e transcendência — "é a mesma coisa não ser nada e habitar o mundo; entre o saber de si e o saber do mundo não há mais debate de prioridade, mesmo ideal" (33). O idealismo tende a desaparecer porque a relação mundo-consciência é uma "relação de ser". Como a consciência não é nada, não há nenhum de privado. É por isso que eu e o outro temos acesso ao mesmo mundo. "O que é meu em minha percepção são suas lacunas, e elas não seriam lacunas se a coisa mesma, atrás delas, não as designasse como tais, se tem que finalmente não reste, para constituir a face "subjativa" da percepção, senão o redobramento secundário da coisa, que exprimimos dizendo que a vemos tal qual ela é" (34). Entretanto, se para o outro e para mim são lacunas que a mesma coisa envia, nossas visões dela ^{não} são competitivas, mas também não se i-

dentificam. É surpreendente que alguém diga ver o mesmo que a mi-
nha coisa se faz ver. Cada um de nós é um poder de ontogênese. O
solipsismo reaparece. "Esse poder de ontogênese torna-se minha es-
pecialidade e minha diferença" (35). Mas o aparecimento do olhar
de outro confirma o voto que a consciência fez, enquanto nada, de
não sobrevar o ser. O olhar do outro põe à prova o devotamento da
consciência ao ser. Impede-a de ser Kosmostheoros. Eu e outro so-
mos aberturas para o ser. Mas cada um de nós é a única testemunha
da ontogênese. Cada um de nós permanece "o único ipse". E cada um,
como ipse, é um nada. O privilégio do solipsismo não traz, afinal,
tantas honrarias. Sendo propriedade universal, não distingue nin-
guém. Nivela todos. Todos — o que é o outro? Como é possível o
outro se todos somos nada? O outro é um desdobramento de mim. Mas
se como "o primeiro outro que, segundo o Gênesis, foi feito de um
pedaço do corpo de Adão" (36). Como esse desdobrar-se é possível?
Como distinguir um nada de outro? A pergunta está mal posta e a-
cabaria conduzindo-nos ao princípio dos indiscerníveis, O que se
pode fazer é apenas colocar o meu nada em uma situação que ele as-
suma como sua — o que quer dizer, como uma região do ser que ele
assuma em primeiro lugar e pela qual todo o resto é assumido. Des-
se modo ao mesmo ^{tempo} seu lugar fica marcado, o que significa que não
há sobreposição de ser nem confusão com os outros. A situação do ou-
tro faz parte do ser, para mim. Minha situação faz parte do ser,
para o outro. Somos objetos um para o outro. Isso quer dizer que
para cada um de nós nossa situação é opaca: possui um exterior ao
qual somente o outro tem acesso. Cada um de nós não é nunca para
si mesmo totalmente. A experiência do outro é possível, sem ser
positiva. Sou para o outro o que não sou para mim. O outro é para
mim o que não é para si. E é por isso que o mundo não é um resulta-
do de nossa ontogênese privada. Entretanto, como não há graus no
nada, a experiência do outro não altera o que sei sobre mim. "O ser
solipsista é já em si o outro absoluto que ele se torna para si

com a aparição do outro. Tenho, já, na noite do Eu-si tudo o que é preciso para fabricar o mundo privado de outros como um além inaccessível para mim" 37). A experiência do outro nos revela, a mim e a ele, como parasitas do mundo, habitantes de um corpo e de uma situação. A filosofia da negação não pode conduzir a um intermundo. É a filosofia dos "monstros incomparáveis". Se o solipsismo era um obstáculo à constituição na filosofia reflexiva, ele é, aqui, na filosofia da negação, princípio de uma solução: é ele que faz o ipse aderir a uma situação, seu único liame com um ser que ele não constitui. É por isso, que a filosofia da negação dá conta da existência sincrônica de um mundo para todas as consciências. A consciência, solipsista ou não, é consciência de alguma coisa; e ser onde se situa. O nada está destinado ao ser. Se só há o ser, o eu e o outro, a consciência e as coisas, são fragmentos de um só e mesmo ser — o mundo. O negativismo, diz M.P., é um positivismo. "O célebre problema ontológico: "porque há alguma coisa ao invés do nada" (rien), desaparece com a alternativa: não há alguma coisa, mais que nada (rien). O nada (rien) não pode tomar o lugar de alguma coisa ou do ser: o nada (néant) inexistente, e o ser é; e o exato ajustamento de um sobre o outro não deixa mais lugar à questão. Tudo é obscuro quando não se pensou o negativo; tudo é claro quando se o pensou como negativo" (38). Positivo e negativo são cúmplices e até mesmo equivalentes. Como a espuma do mar vista de longe é uma linha silenciosa, que de perto se espalha ruidosamente, visto de longe o ser não passará no nada, embora de perto leve uma vida promíscua.

Este é o momento glorioso do pensamento de Sartre: suprimiu todas as dificuldades que uma filosofia, que pensa a subjetividade como plenitude, colocara. Há, porém, o momento decepcionante. É nele que a análise de Merleau-Fonty se detém.

Colecada como negatividade, a consciência não poderá nunca ser incorporada ao ser. Fica reduzida à condição de testemunha.

E porisso não se está longe da filosofia reflexiva, como Sartre supusera: e nada, porque não adere ao ser, pode alçar-se, em pensamento, sobre o ser. Há, entretanto, uma diferença fundamental entre essa possibilidade oferecida à consciência, no pensamento de Sartre e no pensamento cartesiano. O nada, sendo um vazio, não tem em si nenhum conjunto de premissas de onde o mundo surgiria. A intencionalidade é vácuua. É exatamente uma fuga na direção do ser. A consciência está presa, porisso, a uma evidência primeira — um mundo pré-reflexivo. Ela própria, consciência, é porisso mesmo, consciência irrefletida, não tética de si, antes de ser cogito puro. Para o negativo, entrar e sair de si, são movimentos idênticos: a consciência encontra dentro de si apenas o mundo que está lá fora e não tem medida comum com este vazio que o apreende. "Para quem pensa o negativo em sua pureza, não há dois movimentos: o abandono do mundo e a retomada reflexiva; não há duas atitudes: uma, natural, de atenção às coisas, e outra, filosófica, de atenção à significação das coisas, cada uma guardando como à margem, a possibilidade de transformar-se na outra; há uma percepção do ser e uma impercepção do nada que são coextensivas uma à outra, que constituem uma unidade" (*)-(39). Uma filosofia do Ser é uma filosofia do Nada. Indiscerníveis e opostos o Ser e o Nada vivem suas vidas numa só. Porque indiscerníveis, quando vemos o Ser o nada está aí também. Não é um campo à margem. Não está no limite do mundo como para Wittgenstein, justamente porque não há mundo sem o nada. É o negativo que instala o mundo como um espetáculo aos nossos olhos. Pensando simultaneamente o ser e o nada, a absoluta positividade e a absoluta negatividade, a filosofia sartriana pareceria invulnerável. Altaíra como uma fortaleza medieval, as ^{catapultas} assediadas contra ela disparariam flechas que se perderiam antes de poder penetrar em qualquer de suas anseias. E porque invulnerável, é inatingível. Merleau-Ponty se pergunta: a filosofia de Sartre es-

(*) O grife é nosso

ti ao nosso alcance ? Começa opondo em termos absolutos o ser e o nada, e acaba mostrando que, de algum modo, o nada é interior ao ser. O Ser é o único universo. Esta afirmação, é o sustentáculo da relação instaurada entre os dois termos ou um resultado dela ? O nada apela o ser ou o ser apela o nada ? São dois movimentos inconfundíveis. Podem, quando muito, cruzar-se. "De acôrdo com o primeiro, o ser é negação da negação, há uma infra-estrutura de nada, o ser é um atributo do conhecimento; de acôrdo com o segundo, o nada, finalmente, é posição reiterada, posição da posição, há uma infra-estrutura de ser, e o conhecimento é um atributo de ser" (40). Se os dois movimentos forem identificados, será sempre dado privilégio ou ao nada ou ao ser. Se se parte do nada, se for ele o termo fundante da relação, o ser será definido como plenitude absoluta. "E isso não por uma inferência: a negintuição do nada é já presença imediata ao ser" (41). O ser se perde na noite da identidade quando o ponto de partida é o nada. Dêste, nada se pode dizer — tudo que dêle se dissesse o destruiria porque lhe outorgaria uma espécie de positividade incompatível com sua afirmação ao nada. "O negativo torna-se uma espécie de qualidade, justamente porque o fixamos em seu poder de recusa e evasão" (42). É a Parmênides que Sartre nos conduz. É ele que Sartre mata, como matara uma vez Platão. "Vou dizer-te — e tu, presta atenção às minhas palavras e guarda-as bem em ti mesmo — as duas únicas vias de pesquisa que podemos conceber. A primeira, a saber, que ele é, sendo-lhe impossível não ser. É a via da Persuasão, pois é acompanhada pela Verdade. A segunda, a saber, que ele Não é, e que não é necessário que seja — esta, digo-te eu, é uma sonda na qual nada pode ser apreendido. Pois não podes conhecer o que não é — isto é impossível — nem exprimi-lo; pois uma só e mesma coisa pode ser concebida e pode ser" (43). Sartre fará dois movimentos pelos quais mata duplamente. Parmênides: no primeiro, quando reconhece a existência do nada. No segundo, quando partindo do

preceito de Mesure grego, acaba por admitir a existência exclusiva do ser, mas cuja origem é o nada, dotado, êle próprio, de uma certa espessura. Com efeito, "o apêlo do ser ao nada é, na verdade, apêlo do nada ao ser, auto-negação" (44). E porisso, Sartre nos reporta a Platão e Descartes. Sua dialética é a do mesmo e do outro — não há uma transformação da antítese inicial, nem síntese, nem progresso. Por outro lado, nessa dialética, um dos termos tem privilégio sobre o outro e mantendo êste à distância, o incorpora, porque é o termo que aciona todo o movimento do conhecimento. A autonegação do nada é a mola pela qual êle incorpora o ser. "É porisso que se torna bastante sugestiva a expressão de Merleau-Ponty: "analítica do ser e do nada". Não fala numa dialética do ser e do nada". Isolados, o isolamento une o positivo e o negativo. Esta união, porém, não é verdadeira. Como na matemática, a soma dos sinais contrários resulta num total negativo, na analítica sartriana o nada dominará o ser. Ao contrário de Parmênides, onde o ser invade todos os domínios, em Sartre, o nada os consome todos. Só aparentemente imanência e transcendência foram conciliados nessa analítica do ser e do nada — "não é o ser que é transcendente, sou eu que o afasto, por uma espécie de abnegação; não é o mundo que é espesso, sou eu que sou bastante ágil para fazê-lo ser lá embaixo" (45). É exatamente porisso que a expressão "cogito pré-reflexivo" está prenhe de ambiguidades. Pré-reflexivo, e para-si não está presente imediatamente a todas as coisas; sua presença é mediada pelo seu corpo e situação. A reflexão seria uma operação segunda. Cogito, pensamento que pode ou permanecer êle mesmo ou "negar-se na noite do Em-si". Cogito pré-reflexivo: algo em nós, mais nós que o cogito? Ou é um cogito silencioso sempre presente em nós, mesmo quando não pronunciado, e nos definindo desde sempre como reflexão? No primeiro caso, negar-se-ia que o nada (néant) seja nada (rien). No segundo, que haja opacidade na Consciência para si mesma. Reencontramos aqui a contradição entre uma

fenomenologia que dá conta do ser-no-mundo e uma ontologia que, retirando o ser da consciência, a instala definitivamente como puro pensamento que contempla o mundo. A sorte está lançada: em-si e para-si permanecerão separados. Nesse sentido não há um ultrapassamento de uma situação inicial de confronto entre o positivo e o negativo. A antítese inicial se manterá sempre e é por isso que a filosofia do ser é a filosofia do nada, não abandonando a posição de sobreposição que ela mesma denunciara. "O pensamento do negativo puro ou do positivo puro é, pois, "une pensée de survol", que opera sobre a essência ou sobre a pura negação da essência, sobre termos cuja significação foi fixada e cuja posse é mantida por eles" (46). O movimento realizado pelo ser e o nada e que deve culminar num Ser total que os engloba, não elimina a oposição inicial entre os dois termos antagônicos. Se união houver, e em Sartre há, ela é realizada por um terceiro elemento, exterior aos competidores — uma consciência espectadora que pensa o movimento. O para-si, afinal, não consegue escapar da consequência da filosofia reflexiva: aquele que opera a síntese, permanecendo exterior a ela, não se compromete. O que o para-si e o em-si são, no instante em que seu movimento se instala, eles continuarão sendo sempre. A síntese não compromete a idéia daquilo que a realiza — mas também não compromete a dos que a integram. Ela é exterior às suas essências. Foi por isso que o problema de encarnação apareceu sempre com equívoco — se a fenomenologia o explica, a ontologia não pode fazê-lo. Se a ontologia o determina, a fenomenologia se depara com dificuldades insolúveis. A relação entre o em-si e o para-si, diz Merleau-Ponty, é lábil — desfaz-se com facilidade. O problema da encarnação já o revelara. O aparecimento de outrem o confirma. Quando o outro surge, o para-si experimenta-se não mais como atividade mas como passividade e alienação que fazem parte de sua situação total. Nessa medida o aparecimento do outro implica numa reviravolta no olhar do para-si que se enriquece duplicando sua situação:

Ele é nada e homem. Isso significa que o outro atua como um mero fator desencadeante para que o para-si assuma a totalidade de sua situação e de seu nada. "Sou tirado de mim mesmo pelo olhar do outro, mas seu poder sobre mim é exatamente medido pelo consentimento que dei ao meu corpo, à minha situação, não há força alienante senão porque eu próprio me alienei. Filosoficamente não há experiência do outro" (47). Por isso Sartre pode afirmar que "o inferno são os outros". Com efeito, o outro só pode assumir a posição do acusador porque patenteia a idéia que de mim faço, antes que ele apareça em cena. E essa postura infernal do outro o coloca na posição de tóda e qual^{quer} consciência: é espectadora — não me altera porque apenas me olha. Não participa de meu ser nem colabora nele. Testemunha-o. O olhar do outro "não introduz nenhuma dimensão nova no meu universo", diz M.P. O outro tem o mesmo papel que a percepção: me faz saber que há um mundo de objetos exteriores a mim e que, por um prisma, participo dele também na medida em que meu corpo-para mim é um corpo-para o outro. A relação entre o ser e o nada reaparece integralmente na relação da consciência com o outro — o nada permanece inalterado porque seu vazio, é, por essência, inalterável. É a Zenão de Eléia que estamos remetidos agora. "Pois, se ele fôsse acrescentado a não importa que outra coisa, não a tornaria em nada maior, pois nada pode ganhar em grandeza por adição do que não tem grandeza, donde segue-se imediatamente que o que fôra acrescentado não era nada" (48). O nada não pode acrescentar nada nem ao ser nem ao outro, e não pode ser acrescido deles. Retornamos ao solipsismo cuja forma canônica é dada pela relação instaurada entre o para-si e o mundo (o ser e os outros).

M.P. faz a Sartre uma crítica que se inspira em Platão — a crítica de um "pensamento ventríloquo" que "afirma ou nega em hipótese aquilo que nega ou afirma em tese, que desmente como pensamento de sobrevôo a inerência do ser ao nada e do nada ao

ser" (49). Esta alternativa aparece quando se toma a relação para-si-outro. Se se der privilégio ao primeiro elemento do par, então o outro é mera testemunha da situação que o para-si assumira partindo de si mesmo. Se se der privilégio ao segundo termo, então, o olhar do outro é uma inovação para o para-si visto que o insere no ser porque tem um corpo e está numa situação. Entretanto, ainda aqui, quando a relação parecia ser totalmente centrípeta, ainda é o para-si quem dá sentido a ela: é o para-si que vê nesse olhar, o olhar do outro e não qualquer olhar. "É preciso que alguma coisa no olhar do outro assinala-o como olhar de outrem, longe do sentido do olhar do outro esgotar-se na queimadura que deixa no ponto de meu corpo que ele olha" (50). Há uma volta à relação centrífuga. De nada adianta "reconhecer uma percepção positiva da ipseidade por uma ipseidade exterior", pois é o para-si quem dá o sentido dela. Sartre defronta-se sempre, em todas as relações que se instauram entre o para-si e o em-si na alternativa de optar ou pelo ser ou o nada. E sua opção é sempre por este último. Se o ser é positividade pura, o mundo, a humanidade e a história são negações que precisam ser afastadas para que o "noyau dur" do ser apareça. O nada é apenas "uma cintilação na superfície do ser". Mas nesse caso, o noyau dur" do ser é o lugar onde não existe nada e o Para-Si é quem dá todo o conteúdo de nossa experiência. E assim, levando a negação ao seu limite, isto é, excluindo-a do ser, ela acaba incorporando neste último atributos que são negativos — o devir, o possível, as transições. Há uma total ambivalência das duas perspectivas onde fica oscilando o Para-si. É o "pensamento ventríloquo" de Sartre.

É nessa direção que vai a crítica à "Crítica", feita por Lévi-Strauss a propósito do problema da história e da universalidade da razão dialética. O cartesianismo de Sartre não pode impedi-lo de outorgar privilégios ao para-si. Pelo contrário, insufla esta postura. Nesse sentido o tom da experiência

mundo é dado pelo Para-Si. Ao pensar as sociedades, a etnologia, diz Lévi-Strauss, aparece para Sartre não como um princípio de explicação, mas como um estôrvo ou resistência. "Com efeito, — pergunta Lévi-Strauss — que pode alguém fazer com "sociedades sem história", quando se definiu o homem pela dialética e a dialética pela história? As vêzes, Sartre parece tentado em distinguir duas dialéticas: a "verdadeira" que seria a das sociedades históricas, e uma dialética repetitiva o a curto prazo, que concede às sociedades chamadas primitivas, colocando-a muito próxima da biologia" (51). Reencontramos Sartre diante de alternativas: coloca ao lado do Homem uma humanidade "deteriorada e disforme" insinuando, porém, que não há um ser próprio da humanidade, que é a história quem o faz. Nesse caso, uma humanidade sem história, colocada ao lado de uma histórica, não é nada. O filósofo não pode dar conta de uma humanidade total porque permanece do ponto de vista de uma das formas da humanidade. "É necessário muito egocentrismo e muita ingenuidade para acreditar que o homem está, inteiramente, refugiado em um só dos modos históricos ou geográficos de seu ser, sendo que a verdade do homem reside no sistema de suas diferenças e propriedades comuns. Quem começa instalando-se nas pretensas evidências do eu, não sai nunca daí" (52). O solipsismo é o castigo do Para-Si. O Cogito é uma prisão — isso tanto em Descartes quanto em Sartre. Lévi-Strauss aponta que a insistência sartriana em separar o civilizado e o primitivo é um matiz da oposição entre o eu e outro. Radicalizando sua crítica, o antropólogo vê uma cegueira em Sartre — a preocupação do filósofo em manter a separação entre o eu e o outro é tão ferrenha que não percebe que a análise do prático-inerte (*) não está muito distante do que se consideraria animismo no selvagem melanésio. A posição de Sartre não pode dar conta da proposta

(*) feita "O", Dialética"

feita por Rousseau: "Quando se quer estudar os homens deve-se olhar perto de si, mas para conhecer o homem é preciso aprender a dirigir a vista para longe; primeiro há que observar as diferenças, para descobrir as propriedades comuns" (53). Outrem permanecerá sempre distante; não há força que possa aproximá-lo, por que por essência, êle é outro. Compreende-se também, o problema que o filósofo tem que enfrentar com relação à história. "O que torna possível a história — diz Lévi-Strauss — é que um subconjunto de acontecimentos, para um período dado, tem aproximadamente a mesma significação para um contingente de indivíduos que não viveram necessariamente êsses acontecimentos, que podem, inclusive considerá-los a vários séculos de distância. A história nunca é a história, mas a história-para" (54). Sartre concordaria inteiramente com tal afirmação. O problema todo é que, se é possível, na história, uma passagem do para-mim ao para nós, da subjetividade a uma objetividade (intersubjetividade, seria melhor dizer), entretanto o "mim" não se converte em "nós". Se o fizer, é apenas por uma redução de "nós" a um "mim" em segunda potência. "Nós" encerra-se no para-si-mesmo e permanece radicalmente separado dos outros "nós". "O preço assim pago pela ilusão de haver superado a insolúvel antinomia entre mim e o outro, consiste na atribuição, pela consciência histórica, da função metafísica do outro aos papuas. Reduzindo êstes ao estado de meios apenas bons para satisfazer seu apetite filosófico, a razão histórica entrega-se a uma espécie de canibalismo intelectual que, na opinião do etnógrafo, é muito mais repugnante que o outro" (55). A preocupação com a totalização histórica acaba revelando a posição de sobrevivência — em cada período da história há totalizações parciais que, se englobadas em uma totalização de conjunto, perdem seu sentido próprio. Em contrapartida, se se renuncia à totalização, de duas uma: ou se aceita que cada uma das visões parciais é tão real quanto a outra, e a história assim justificada

nunca existiu. Ou se escolhem visões privilegiadas, o que recoloca a história vista por um único observador, uma história para mim. Em outros termos, Lévi-Strauss confirma no nível científico a afirmação que M.P. fizera para o nível filosófico: científica e filosoficamente não há experiência do outro. É a ontologia sartriana outra vez a conduzir a uma filosofia e a uma ciência centradas na subjetividade.

Merleau-Ponty fala no círculo do pensamento do negativo. O ser e o nada são alternativos, opostos, mas compõem juntos um só mundo de pensamento porque não subsistem um sem o outro. Entretanto, não podem ser reunidos num ser total porque o nada escapa a uma tal inclusão. O Ser que juntos o ser e o nada formam é um ser mítico: surge da absoluta repulsão entre dois termos. "Tal é o círculo que percorremos e que conduziu da oposição absoluta a uma identidade que não é, senão, outra figura da oposição — quer se se pense na oposição entre o que é e o que não é, quer ao contrário, os identifiquemos fazendo do ser ou um redobro da negação, ou inversamente, uma positividade tão perfeita que envolve eminentemente o reconhecimento que o nada lhe traz" (56). Es ^{tas} relações que nos levam de um termo ao outro não são movimentos — são deslocamentos de nossa atenção, enobilha do ponto de partida. Merleau-Ponty faz uma transposição do problema de seu nível abstrato para o da experiência — a definição do ser e do nada são retratos abstratos de uma experiência. Discuti-los verdadeiramente é trazê-los para o nível onde sua concreção é suposta possível. A definição sartriana dá conta da experiência? Aparentemente ela é verdadeira na experiência da visão. Aqui o para-si vai ao mundo mesmo, domina-o pelo olhar, mas o mundo permanece idêntico a si mesmo apesar do olho que o percorre. Entretanto a conformação que o mundo tem, ele a tem para o olhar do para-si — Mundo e visão do mundo são indistintos. Mas isso não significa que a visão de fato dá um em-si pleno e um para-si vazio, O que ela dá

é um em-si esvaziado pelo para-si, e um para-si preenchido pelo em-si. Essas relações não são exteriores e essas operações não são distintas. Pensar a visão como nadaificação é fazer do em-si, mundo visto; e do para-si, encarnação. Ora, a explicação fenomenológica cria um problema: se o ser e o nada são opostos e se a visão é presença imediata ao mundo, como o nada que é o para-si pode separá-lo do em-si? Se há esta separação, e a experiência diz que há, então o para-si não é mais um puro nada e o ser não é mais em-si. E de duas uma: ou a ontologia sartriana é um idealismo que sua fenomenologia nega, ou ela se ultrapassa e transforma por si mesma as definições do ser e do nada. No primeiro caso há uma contradição, no segundo uma superação no interior do próprio sistema. Neste segundo caso, a visão revela que o "meu olhar acaricia as coisas, esposa seus contornos e relevos, entre ele e elas há cumplicidade" e que o ser não pode mais ser definido "como um noyau dur" de positividade sob as propriedades negativas que lhe adviriam de minha visão" (57). Todas as possibilidades e determinações que apreciam como extrínsecas ao ser, são incorporadas a ele. Não é mais plenitude. É um abismo. A experiência da visão nos conduz a redefinir o mundo visto e o vidente — o primeiro aparece como profundidade, o segundo como opacidade. É no nível do Lebenswelt que a redefinição da ontologia fica preparada. É no acesso das coisas mesmas pela visão que o ser do mundo e o ser do vidente se redefinem e voltam para fundamentar aquilo que os funda. A visão é perspectiva e lacunar; o ser profundo, o vidente opaco; não há visão panorâmica, é vedado o sobrevôo. O movimento da experiência ao ser, e do ser à experiência esclarece ambos. É dessa maneira também que a experiência do outro desfaz o solipsismo e a alienação. Na postura de Sartre, o outro penetra no universo do vidente por um "arrombamento", como a dor e a catástrofe. Se o vidente fôr visão pura o outro somente pode ser coisa vista. E o olhar do outro me transmuta em coisa

vista por ele. O outro é o desconhecido. Como somos ambas coisas vistas, dêsse prisma, ele é meu alter-ego. Mas essa alteridade, longe de afastar o solipsismo, o alimenta. Sartre e Wittgenstein tornam-se irmãos no fundo de suas almas solitárias. Mesmo que minhas relações com o outro "conduzam-me a admitir que ele pensa "também", que ele possui uma paisagem privada "também", não sou esse pensamento como sou o meu, não tenho essa paisagem como tenho a minha, tudo que sobre eles digo, é sempre derivado do que sei de mim por mim mesmo: concedo que se eu habitasse esse corpo, teria uma outra solidão comparável à que tenho e sempre deslocada perspectivamente com relação a ela" (58). Mas esse "se", diz M.P., não é uma hipótese, é uma ficção. Outrem é outro. O outro sendo, ele também, um para-si, a maneira pela qual eu o vejo não o toma como tal, e sim faz dele uma coisa. Enquanto para-si, de fato e de direito ele me é inacessível. A dificuldade toda dessa colocação aparece quando ela se converte em tese. Aquêles que diz que o para-si está só e que o outro é a morte do Para-si, enuncia uma tese geral — portanto ele faz para si uma afirmação que envolve todos os outros para-si. Falando em seu nome, o para-si fala pelo outro. Só na aparência minha originalidade e a do outro são respeitadas. O duo é substituído por um quarteto: meu ser para mim, meu ser para o outro; o ser do outro para ele, o ser do outro para mim. Os universos do para-si e do outro interceptam-se. A teoria da visão pensara fundar a experiência do outro na objetivação do para si diante do outro, e supunha que esta relação era ao mesmo tempo uma relação de ser e uma relação de negação. Na verdade, porém, mais uma vez uma alternativa é posta: se a relação for de ser não é de negação. O que Sartre não coloca verdadeiramente é o que é preciso para que o outro seja outro — ele não pode ser um juiz sem contestação, um olhar sem rosto. Para que o outro o seja, ele deve "poder decontrair-me, opor sua contração à minha, e ao mesmo tempo possa fa-

sô-lo porque não somos, êle e eu duas nadifloções no acio do em-si, mas duas entradas na direção do mesmo Ser, cada uma não sendo acessível senão a cada um de nós, mas que apareça como praticável, de direito, pelo outro, porque fazem parte, ambas, do mesmo Ser" (59). Merleau-Ponty pretende que a revisão do ser do em-si, do para-si e do para-o outro, conduza à compreensão do mundo como espessura que não se deixa transpassar integralmente pelo olhar do para-si; do mundo como inter-mundo, entrecruzamento de perspectivas e gestos do eu e do outro, promiscuidade dos rostos, palavras e ações. Esta nossa abertura para o mundo não é uma ilusão, uma suposição de que a vida é algo mais que a soma de processos parciais da existência. Não é também um sistema intemporal de condições a priori, de modo que não sendo soma de processos, é um princípio estrangeiro que a determina integralmente. "A abertura a um mundo natural e histórico não é uma ilusão nem um a priori, é nossa implicação no Ser" (60).

Merleau-Ponty fala no sortilégio do pensamento do negativo querendo com isso fazer entender que ninguém como êle soube descrever nossa situação de fato com tanta acuidade, e, no entanto, quanto mais Sartre descreve a experiência como mescla do Ser e do Nada, mais a distinção absoluta entre êles se confirma. Quanto mais a experiência e o pensamento se aderem tanto mais a distância entre êste e aquela aumenta. As dificuldades no pensamento sartriano decorrem menos do que êle afirma e mais do que êle omite. O Ser, diz Merleau-Ponty tem o homem porque êste se oferece a êle. Entretanto Sartre não completa sua fórmula; o homem oferece-se ao Ser como resposta a um oferecimento anterior ao humano e que é feito pelo Ser.

II - 3. O PROJETO: AMBIGUIDADE RADICAL

Há duas idéias da subjetividade: uma, da subjetividade plena, outra da subjetividade vazia e desligada. Uma ^é solipsista, outra, esquecendo seu solipsismo, pretende ser universal. É a subjetividade de Sartre - e nada vem ao mundo, bebe o mundo, precisa d'ele para existir, mas, permanece estranho a ele. Toda a crítica de Merleau-Ponty ao sujeito não visa negá-lo. Como os gregos, nosso filósofo reconhece sua existência, mas como os gregos, recusa-se a fazer d'ele a forma canônica do ser. Para os gregos a subjetividade não ocupa o centro da filosofia, nem tem como função fazer aparecer o mundo. Ela não é constituinte. Merleau-Ponty admite que nenhuma filosofia moderna pode ignorar a subjetividade, mesmo quando se esforça para eliminá-la. Uma vez introduzido, o pensamento do subjetivo não pode mais ficar esquecido. É um fato e a filosofia tem que dar conta d'ele. "Uma vez infectada" por certos pensamentos ela não pode mais anulá-los; é preciso que ela se cure d'eles, inventando melhores (...). A subjetividade é um desses pensamentos aquém dos quais não se pode voltar, mesmo e sobretudo se se os ultrapassa" (1). É preciso ser hegeliano. As figuras da consciência, uma vez instauradas, deixam sua marca nas subsequentes. Apagá-las é colocar em seus lugares outras que as envolvam numa verdade mais ampla, que é a verdade escondida no fundo do termo substituído. Aufhebung. Para Merleau-Ponty, a subjetividade, para ser afastada, exige sua própria reformulação. Temporalidade e percepção - tais são maneiras de ser da subjetividade, sob cujo modelo a nova concepção dessa categoria se apresenta. O tempo e o perceber sustentam a "fuga de si". São eles que nos levam diretamente à noção de projeto. É através d'eles que o sujeito mergulhado em si mesmo ou voltado para as coisas a fim de constituí-las, são sujeitos suprimidos. A

transcendência luta contra toda imanência. Mas mais que isso: ela não significa apenas um "dirigir-se às coisas", e sim um "transgredir a si mesmo". A transcendência põe o sujeito como transgressão de si mesmo, não apenas na direção do mundo, mas na realização de seu próprio ser - que é, afinal, essa transgressão mesmo.

A relação entre a subjetividade e o tempo não é pensada por Merleau-Ponty em termos Kantianos. O tempo não é a "forma do sentido interno, isto é, da intuição de nós mesmos e de nosso estado interior. Ele não pode ser determinação alguma dos fenômenos externos, e sim determina a relação das representações em nossos estados internos" (2). O sujeito não é uma série de acontecimentos psíquicos. Sua vida, uma série de fatos decorrentes uns dos outros. "Na casa onde uma criança nasce, todos objetos mudam de sentido, põem-se a esperar dela um tratamento ainda indeterminado. Uma nova história, breve ou longa vem a ser fundada, um novo registro está aberto" (3). A simples soma dos acontecimentos e articulações corporais não produz o sujeito. O sujeito é uma "possibilidade de situações", e nesse sentido sua vida é história, "uma só temporalidade que se explicita a partir do nascimento e a confirma em cada presente" (4). O sujeito é, em termos heideggerianos uma "coesão de vida", unidade na dispersão. Não sendo soma, mas história, o sujeito não é nem uma série de eventos psíquicos, nem eterno. O sujeito é temporal e o tempo não é uma constituição do sujeito. Entre eles há uma relação de ser. Se o tempo é a forma do sentido interno, ele o é porque é o ser mesmo do sujeito. É a forma como maneira de ser e não capacidade organizar. Exatamente por isso, analisar o tempo não é retirar conclusões de uma idéia preestabelecida da subjetividade e sim, aceder, através d'ele, à estrutura concreta dela.

"Panta rei" - "todas as coisas escoam", diz Heráclito. "Não poderás descer duas vezes ao mesmo rio" (5). Por que não se toma o dito de Heráclito tal como este o disse, e sim como Platão

e interpretou, foi que o tempo se intemporalizou. "Pelos deuses, Tj eteto, pedes compreender o que ãles querem dizer ?" (6), pergunta Sócrates. Como é possível que as "musas da Jônia e da Sicília" digam que todas as coisas passam e nada permanece, que "descemos e não descemos aos mesmos rios, que somos e não somos" ? (7) Se a afirmação de Heráclito se manteve de Platão a nós foi simplesmente porque colocamos um observador que testemunha o curso das águas do tempo. Este passa a supor uma "visão do tempo", diz M.P. Pode-se perceber a metamorfose da palavra de Heráclito quando se diz, não como ãle, que "tudo escoa", mas que "tudo se escoa. Com esta pequena alteração introduz-se o observador que segue o curso do rio ou que, das margens, vê sua passagem. Para ãste observador a água vem da nascente e se dirige para a foz. Um presente é resultado de um passado absolutamente passado, fechado. Esse presente determina o futuro que ainda não é. O espectador não participa do movimento da água. Porisso é ãle quem ordena o curso da nascente à foz. Mas a consequência é ainda mais radical. Em primeiro lugar, porque cada um dos instantes, fechado sobre si mesmo, exclui de si o tempo. Nesse sentido Descartes terá sempre razão em negar que o tempo se desfaga numa poeira de instantes intemporais - como o intemporal pode dar origem ao temporal ? A pertinência da pergunta transborda seus quadros cartesianos (o princípio metafísico da causalidade) e invade toda concepção intemporalizante do tempo. Em segundo lugar porque há uma inversão da própria imagem do escoamento desde que se põha o espectador às margens. Com efeito, as massas de água que já correram não vão para o futuro - enclausuraram-se no passado. O futuro está na nascente e o passado na foz. "Não é o passado que impele o presente nem o presente que impele o futuro no ser; o futuro não está preparado atrás do observador, premedita-se diante d'ãle, como a chuva no horizonte" (18). A intemporalização do tempo não se altera se em vez de estar na margem, o espectador estiver em um barco sobre as águas. Nesse caso o rio

é um presente imóvel, o tempo o desdobramento das paisagens, o futuro na nascente, o passado na foz. Essa atomização do tempo levou Leibniz a conceber a natureza como "mens momentanea" querendo com isso dizer que não há ^etemporalidade no mundo objetivo. "Na coisas, o futuro e o passado estão numa espécie de pré-existência e sobrevivência eternas; a água que passará amanhã está nesse momento em sua fonte, a água que acaba de passar está agora lá em baixo no vale" (9). O passado e o futuro são dimensões humanas, mundo conhece apenas o presente. E não estamos aqui tão longe da colocação Sartriana: o em-si é ^{demasiadamente} bastante pleno para conter as "negatividades" do passado e do futuro. Esses negativos são introduzidos pelo sujeito num mundo que não pode, por essência, ser temporal. O mundo objetivo é o mundo do "agora". E este, porque absolutamente despido de qualquer virtualidade, não é um "agora" que se insere antes de um "depois". Heidegger (10) denuncia, como faz Merleau-Ponty, esta concepção do tempo - seqüência de "agora autônômos, uma temporalidade que nega o tempo. E de nada adianta transportar essa temporalidade atomizada para o interior do sujeito. É o que pretende, por exemplo, uma teoria de traços cerebrais". Cada "traço" sendo um presente, a mesma dificuldade para encontrar o tempo no mundo reaparece para encontrá-lo no sujeito. Nem a tentativa bergsoniana de substituir os "traços" pelas lembranças resolve a questão. A lembrança revivida é um presente. E ela não pode ser nunca uma percepção passada. "Nossa melhor razão para rejeitar a conservação fisiológica do passado é também uma razão para rejeitar a conservação psicológica, e esta razão é que nenhuma conservação do passado pode fazer compreender a consciência do passado" (11). A atomização impede o devir. É por isso que Heráclito foi mal compreendido. O fluxo temporal é exatamente isso: um fluxo. Se para pensá-lo é preciso cindi-lo em instante desconexos, o êle se perde. Platão suprime o tempo, como suprimira a contradição, colocando um complemento à palavra de Heráclito-

to; não nos banharemos no mesmo rio duas vezes por que suas águas correram e, nesse sentido, não é que o rio não seja o mesmo e sim que as águas passando por ele não podem aí permanecer, a menos que do rio se passe a uma represa. Merleau-Ponty pretende recuperar o tempo pensando-o antes de suas partes. "As relações temporais é que tornam possíveis os acontecimentos no tempo" (12). Esta formulação está bem próxima da tese heideggeriana sobre a temporalidade (13): O passado, o presente e o futuro devem ser pensados na unidade de seu surgimento e de sua diferenciação. O tempo não é um "dado da consciência", não se deve supor que a consciência o constitui porque, então, não haveria experiência do tempo. "O tempo que a consciência constitui é em todos os pontos semelhante àquêle tempo objetivo, série de "agoras" e que não se apresenta a ninguém porque ninguém está engajado nele" (14). O tempo imanente à consciência perde suas dimensões - fica nivelado. Não existe mais. O tempo, inteiramente constituído, é na verdade o espaço: seus momentos coexistem no pensamento, é puro presente. Estamos próximos da crítica de Bergson a Kant. "O tempo é a condição formal a priori de todos os fenômenos em geral. O Espaço, como forma pura de todas as intuições externas somente serve de condição a priori, para os fenômenos exteriores. Pelo contrário, como todas as representações, tenham ou não por objeto coisas exteriores, pertencem por si mesmas, como determinações do espírito, a um estado interno, e visto que este estado, sob a condição formal da intuição interna, pertence ao tempo, é o Tempo uma condição a priori de todos os fenômenos em geral" (15). Ora, Bergson (16), concorda em que o tempo implica em sucessão. Mas não concorda que ele seja produto da atividade de um sujeito - ele é essa própria atividade. Por outro lado, Bergson não concorda em que esta sucessão seja a de distinção entre um "antes" e um "depois" justapostos, porque nesse caso teríamos partes exteriores umas às outras, e a exterioridade é uma característica espacial. O que é surpreendente é que tendo co-

locado o tempo como condição de todos os fenômenos, Kant tomou sob o rótulo de espaço. É que "no longo da história da filosofia, tempo e espaço foram colocados no mesmo nível e tratados como coisas do mesmo gênero (...) a teoria do espaço e a do tempo fazem-se uma na dependência da outra. Para passar de uma a outra é suficiente substituir uma palavra: troca-se "justaposição", por "sucessão" (17). A inteligência busca sempre a fixidez - nesse sentido, espacializa o tempo e perde-o em sua intrínseca verdade: perde-o como duração. "Como, porém, não notar que a essência da duração é escoar e que o estável colado ao estável não constituirá nada que dura?" (18). Perdida a duração num tempo de justaposições é a evolução criadora e perpétua que se perde. O tempo objetivo e o tempo subjetivo são o espaço e não o tempo. É que nos dois casos tornou-se o tempo como uma noção, quando na verdade ele é "uma dimensão de nosso Ser" (49). É o tempo como "tempo de presença", para usar uma expressão husserliana, que é preciso recuperar. O tempo em estado nascente e no qual presente, passado e futuro não são no mesmo sentido e ao qual é essencial fazer-se e não estar nunca completamente constituído. O tempo acabado e contemplado é ausência de temporalização - é um registro. Somente o sujeito transcendental e desencarnado pode ser contemporâneo de todos os tempos e ser, por isso, eterno, para consciência tética do tempo. Saber e não existência. É a experiência da temporalização que deve nos conduzir ao tempo. A experiência ingênua tende a ser kantiana na medida em que toma a temporalização como uma síntese. Tomando-se os instantes do tempo como Abschattung, um instante passado, A, de A para B, pode ser reconhecido a partir de B como A'. De B para C, como A''. Nesse caso A seria apenas a síntese ideal a priori de todas as Abschattung. Nesse caso não há tempo. Na verdade, não é assim. Husserl fala em retenções e protensões intencionais por meio das quais ficamos ancorados numa

situação. "Não partem de um eu central mas de campo perceptivo que arrasta depois de si seu horizonte e morde, por suas protensões, o futuro" (20). Nesse sentido a cada momento que chega, o momento anterior se modifica, pela luz que o seguinte lançou sobre ele. Mas é sempre o mesmo instante que está sendo iluminado. Assim, A não é síntese ideal de A', A'', A''', mas estes são os diferentes perfis em que A se oferece. Não se trata de uma síntese Kantiana mas de uma presença real e direta do fato passado segundo uma modalidade sempre retencional. É ela que garante a manutenção do passado e nosso contacto real com ele. É ela que garante a temporalidade contra o Malin Génie. "O tempo mantém o que ele fez ser, no momento mesmo em que ele caça/esse ser" (21). Heidegger afirmará que "a temporalização não é uma sucessão de êxtases. O futuro não é posterior ao passado e este não é anterior ao presente. A temporalidade se temporaliza como future-que-vai-ao-passado-vindo-ao-presente" (22). Bergson estava certo ao considerar a continuidade como fenómeno essencial ao tempo. Enganou-se, porém, confundindo presente, passado e futuro, fazendo da duração um amálgama, uma "bola de neve" que cresce em si mesma, porque nivelando os instantes da duração retirar-lhe o tempo. A continuidade não torna os instantes indiscerníveis, e sim, faz com que um passe dentro do outro. Há um "glissement" contínuo de uma temporalidade onde tudo se move conjuntamente. Cada protensão se torna retenção; cada retenção nova retenção. Cada protensão passando à retenção através do presente engendra uma nova protensão. Para Merleau-Ponty o passado não é, pois, passado, nem o futuro futuro. A concordarmos com Heidegger "não é necessária uma síntese que reúna de fora os tempora num só tem-

po, porque cada um dos tempora compreende j' em si mesmo a série aberta dos outrostempora, comunicando interiormente com ê les e a coesão de vida é dada com seu ek-stase" (23). O tempo é uma "síntese de transição" que se faz por si mesma. A temporalidade é a experiência na qual os acontecimentos só podem existir uns pelos outros, sem serem nunca êles próprios integralmente, e sem serem totalmente abolidos. É por isso que para o sujeito "ser e passar são sinônimos", sem que pas sar signifique fim absoluto, mas uma espécie de abolição e recuperação de todos os instantes. A subjetividade não tem poder constituinte.

Ela não é o espectador. À margem de rio, nem no interior de um barco. Nem fora nem dentro do tempo, a subjetividade vive o tempo, confundindo-se com êle. "Ainda uma vez a síntese do tempo é uma síntese de transição, é o movimento de uma vida que se desdobra e não há outro meio de efetua-la senão vivendo essa vida, não há lugar no tempo, é o tempo que se traz e se relança a si próprio. O tempo como impulso indiviso e como transição é o único que torna possível o tempo como multiplicidade sucessiva, o que colocamos na origem da intratemporalidade é um tempo constituinte" (a) (24) e não um tempo constituído pelo sujeito. A eternidade é sempre hipócrita, é o sentimento de possuir tudo de um só golpe. Na verdade, a eternidade nutre-se de tempo. Uma subjetividade constituinte é uma contradição nos termos. Só há tempo para o sujeito porque êle está situado nele. E o presente é privilegiado não é porque o tempo está constituído inteiramente pelo sujeito, mas, muito pelo contrário, porque o sujeito não tem acesso à totalidade temporal, e presente assume predominância porque êle é uma zona do ser onde tempo e consciência coincidem. É essa ^{co} incidência que dá ao sujeito a ilusão de ser eternitário. E no

(a) O grife é nosso.

entanto, é essa coincidência também, que se, a prendia em seu significado verdadeiro, revela a essência da subjetividade: "ter consciência de existir confunde-se com o gesto efetivo da ek-sistência. É comunicando com o mundo que nos comunicamos conosco mesmos" (25). Enraizada no mundo e no tempo a consciência se torna um "projeto global", uma "fluxão", diria Husserl. E por isso mesmo é a temporalidade que nos impede de tomar a subjetividade como constituinte e ego pensante - pois, se assim fosse, como ela poderia apreender-se e pôr-se no tempo? Se o eu é o sujeito transcendente não se pode compreender como ele poderia confundir-se com seu sentido íntimo. Somente se o sujeito for temporalidade é que a autopoção não é contraditória. O tempo, diz Heidegger (26), é "afecção de si por si" - aquela que afeta é o tempo como impulso e passagem para o futuro; aquela que é afetada é o tempo como série desenvolvida dos presentes. "Afetante e afetado são um só porque o impulso do tempo não é nada senão a transição de um presente a um presente" (27). O tempo permite compreender a subjetividade de um modo que sempre aparecera como contraditório em Sartre. A subjetividade é uma síntese passiva. Síntese não significa composição. Passividade não significa receber o múltiplo. Síntese passiva significa: "o múltiplo é penetrado por nós, mas não somos nós quem efetuamos a síntese". É exatamente isso a temporalidade: é óbvio que o sujeito não é autor do tempo, não é ele quem toma a iniciativa da temporalização. Entretanto, o sujeito não sofre o tempo, tanto assim que pode decidir sobre seu engajamento. A passividade não é a recepção de uma realidade estranha em virtude de alguma relação causal externa. Ela é a situação, sem a qual o sujeito não existe, mas que pode ser recomeçada por ele. A subjetividade é o que para Sartre pareceria um monstro: uma espontaneidade adquirida. A subjetividade é essa espontaneidade frágil que não atinge nunca a "densidade de um indivíduo absoluto". A temporalidade suprime as antinomias do entendimento e da vontade cartesianos, da atividade e da passividade sartrianas. "Somos inteira-

mente ativos e passivos porque somos o surgimento do tempo" (28). Esta transgressão que o sujeito opera com relação a si próprio porque é tempo, o define como pro-jeto. Como aquele que está lançado com a água que escoa. A coincidência que Platão encontrara na frase de Heráclito quando levada às últimas consequências, é de fato. Tu não te podes banhar duas vezes no mesmo rio, porque o rio não é o mesmo; e Platão completara: e porque nós também não somos os mesmos, já que tudo flui. E é justamente isso que é verdadeiro. Não há o sujeito que permanece sob o banho da temporalidade, por que não há um desligamento exterior da água sobre seu corpo. Não nos banhamos duas vezes no mesmo rio porque somos um com ele. Ele não se repete nem nós, porque entre ele e nós não há hiato. Não existe um caminho que nos conduza das margens à água. Rolamos nela e com ela desde sempre. Quando Heidegger (29) afirma que o homem é ek-sistência não está invertendo em favor da subjetividade a relação platônica da essência e da existência. Nem, como Sartre, antepondo a existência à essência para significar que a subjetividade é o poder de inventar-se a si própria inescotavelmente. O que Heidegger quer dizer, afinal, é que não há subjetividade, se por isso se entender um poder de constituição e auto-constituição sem limites. Se por isso se entender um mundo interior. De dois modos, a ek-sistência marca a finitude do sujeito: como Da-sein, ser que está af no meio das coisas, habitando-as sem sobrevoá-las; como pro-jeto que não detém em si mesmo a totalidade do ser e do tempo. Para Merleau-Ponty o sujeito como pro-jeto não é o criador ex-nihilo do real. Pro-jeto: fazer-se. Fazer-se: lucidez do sujeito frente à sua própria finitude. O sujeito não é finito no tempo. Ele é finito porque é tempo.

Da-sein - ser-no-mundo. A percepção, como o tempo, dá conta do sujeito como aquele que habita o mundo das coisas e dos homens. "A percepção funda tudo porque nos ensina, por assim di-

ser, uma relação obsessiva com o ser: Ele está aí diante de nós, e entretanto, nos atinge de dentro de nós mesmos" (30). A percepção é a recusa da subjetividade, entendida como mundo interior. Mas é mais que isso. Ela descobre, para além da imanência do ego e de seus atos, da consciência e seus objetos, relações que uma subjetividade não pode tolerar. A percepção leva Merleau-Ponty a distinguir entre uma intencionalidade em ato e uma intencionalidade operante, que se exerce antes de qualquer tematização. A primeira é a de nossos juízos e posições voluntárias. É aquela de que Kant e Sartre falaram quando, por razões distintas, admitiram que toda consciência é consciência de alguma coisa. A outra intencionalidade, a operante, é aquela "que faz a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida, que aparece em nossos desejos e valorações, em nossa paisagem muito mais do que no conhecimento objetivo, e que fornece o texto de que nossos conhecimentos procuram ser tradução em linguagem exata" (31). A percepção é essa intencionalidade operante e por isso, desde a "Structure" Merleau-Ponty disse que ela é fundante com relação às demais formas de conhecimento e em "L'œil", que, mais do que isso, ela desvela o ser do visível e do vidente. Para além de seu alcance fenomenológico, é na ontologia que a percepção vem tocar. O visível é o "ser das distâncias". Porque se perfila é inesgotável. Porque inesgotável não tem a plenitude e positividade do em-se sartriano. É latência. Ser ambiguo, diz Merleau-Ponty. É pregnante. A pregnância consiste em "definir cada ser percebido por uma estrutura ou um sistema de equivalências à volta do qual ele se dispõe e do qual o traço do pintor - a linha sinuosa - ou a varredura do pincel são a evocação peremptória. Trata-se desses "logos" que se pronuncia silenciosamente em cada coisa sensível, enquanto ela varia em torno de uma mensagem, de que não temos idéia senão por nossa participação carnal em seu sentido, senão esposando por nosso corpo sua maneira de significar" (32). Esse visível não pode permitir que o vidente seja uma

subjetividade constituinte. Ele escapa sempre da totalização porque é um abismo inesgotável. E o visível, por sua vez, determina o ser do vidente. Partindo da visão partimos de um mundo que não é dado por uma operação do pensamento, operação esta, que colocaria diante do Espírito uma representação do mundo. A visão essencialmente é fuga da imanência e da idealidade. O vidente está mergulhado no visível por seu corpo e não se apropria do que vê; aproxima-se apenas. A pintura ensina todo segredo da visão. Ver não é um certo modo de pensar ou de estar presente a si mesmo. A visão "é o meio que me é dado para que eu esteja ausente de mim mesmo e assistir do interior à fissão de ser, ao termo do qual somente, eu me fecho em mim" (33). A pintura é uma ciência silenciosa. Abre para a alma aquilo que não é alma: "o feliz reino das coisas, e seu deus, e luz" (34). A visão nos faz tocar o sol e as estrelas, estar entre as coisas próximas e distantes. Sua abigñidade nos ensina o mistério da simultaneidade. O pintor põe a nu todo o mistério do visível e do vidente. Ao pintar ele responde e um suscitar das próprias coisas- "no fundo imemorial do visível alguma coisa agitou-se, iluminou-se, invadiu o corpo do pintor e tu te o que ele pinta é uma resposta a esse apelo, sua mão é apenas o instrumento de uma vontade longínqua" (35). Há um circuito entre olho - natureza-gesto-expressão, que impossibilita toda tentativa para determinar-se com precisão até onde vai a natureza e onde começa a expressão. É o ser ainda mudo que vem manifestar-se no visível e expressar-se pelo vidente. É essa natureza profunda e misteriosa que emerge no visível e que Cézanne quer-nos transmitir.

Colocando a visão e a pintura Merleau-Ponty começa a pensar o sujeito como corpo e não como consciência. "Não se pode compreender como um espírito poderia pintar", diz ele em "O olho e o Espírito". A percepção supõe um sujeito situado. A situação supõe um corpo. O corpo não toma o lugar da consciência. Metamorfoseia

de tal modo a relação entre o sujeito e o mundo que não se pode pensar numa mera substituição dos termos. O corpo não é nem o um ser positivo nem, obviamente, um negativo. Ele é aquele que é o portador de uma potencialidade: a da sensibilidade. Em primeiro lugar porque é um visível, é um sensível - tem cor, peso. Mas é também p que se sente. Aqui Merleau-Ponty destrói a concepção artriana do corpo-para-si e do corpo-para o outro. Sartre tem toda razão ao negar a possibilidade da "dupla sensação". Erra, porém, quando justifica sua postura. A "dupla sensação" não é possível, não porque o corpo é ora sensível e ora o que sente. O corpo é sensível enquanto sente. A distância do corpo para si próprio não é dada pelo outro - é dada por ele mesmo. Quando a mão prende a mão, quando as pernas se cruzam ou quando a cabeça dobra sobre o braço, efetua-se a experiência imediata de uma exterioridade do corpo frente a si mesmo. A distância do eu frente ao eu é originária. O corpo é também o móvel que se move. Tem, por seu movimento, o poder de relacionar os demais móveis a uma posição privilegiada. Movente, ele é o eco dos movimentos que estão nas coisas. O paradoxo do corpo é que para si mesmo ele é sensível e o que sente, móvel e movente. Ele se vê vendo, se toca tocando. O corpo é reflexivo. Mas sua reflexividade não é a da pura presença a si, cujo médulo é a consciência. A reflexão que o corpo, realiza não o torna transparente. É a experiência de um desdobramento sempre incompleto-vendo-me no espelho não vejo meu olhar, posso, talvez, surpreendê-lo. Quando a mão direita toca a esquerda, sente a direita e esta sente aquela, mas o sentir está em ambas. Merleau-Ponty dirá: "não me toco senão fugindo. O ato que reúne, distancia" (36). A experiência do corpo é ambígua; há confusão, inerência do corpo no corpo. Narcisismo. Esta reflexividade do corpo "não consiste em surpreender uma atividade de ligação atrás do ligado; a reinstalar-se nessa atividade constituinte. A percepção de si ou percepção da percepção não converte o que ela

apreende em objeto e não coincide com uma fonte constituinte da percepção" (37). Há uma certa invisibilidade do corpo para ele mesmo, mas isso não se deve ao fato de que o "eu" seria um espírito e sim, justamente, porque o corpo é um visível no mundo visível - Ele carrega nele a mesma latência que o mundo. A relação do corpo consigo mesmo é o modelo de sua relação com o mundo. O mundo não é feito de objetos, mas de coisas. A relação do corpo com as coisas não é a de duas substâncias distintas, como em Descartes, nem de duas ordens de existência, como em Sartre. A coisa é dimensão e nos abre para toda paisagem de coisas. Ela irradia visibilidade, mas ao mesmo tempo designa o invisível - é uma presença carregada de ausências. Entre a coisa e o corpo há um único tecido intencional. O corpo embaralha a distinção sujeito-objeto. Este embaralhamento perdura quando se instaura a relação com as coisas. A coisa é "o polo das operações de meu corpo, o termo onde acaba sua exploração, tomada, pois, no mesmo tecido intencional que ele. Quando se diz que a coisa percebida é apreendida "em pessoa" ou em "sua carne", isso deve ser tomado ao pé da letra: a carne do sensível, este grão serrado que termina a exploração, esse optimum que a termina reflete minha própria encarnação e é sua contrapartida" (38). A intencionalidade operante faz com que toda reflexão seja, necessariamente, uma operação segunda, derivada. Merleau-Ponty será levado a considerar que o exterior e o interior são inseparáveis, tanto na experiência do corpo, quanto na experiência do mundo. Quando ouvimos uma melodia é preciso que haja uma sucessão de sons - sem isso ela não existiria. A sucessão dos sons é indispensável para que nós a ouçamos, mas também para que ela exista. Pascal dissera que era o mundo nos compreende ora nós e compreendemos. Merleau-Ponty dirá que as duas relações são simultâneas - "compreendo o mundo porque ele tem para mim o próximo e o distante, primeiros planos e horizontes, e que assim ele se faz como um quadro e toma sentido diante de mim, isto é, enfim, porque

estou nele situado e ele me compreende" (39). O sujeito estando situado, não sendo senão "possibilidade de situações" é com e por seu corpo que ele penetra no mundo. E a essência da subjetividade não se desprende da de corpo e de mundo. É por isso que "minha existência como subjetividade não constitui senão um com minha existência como corpo e com a existência do mundo e que, finalmente, o sujeito que sou, concretamente tomado, é inseparável deste corpo e deste mundo" (40).

Agora estamos em condições de compreender o sujeito como projeto e o projeto como Da-sein. O sujeito, ek-sistência, é uma disponibilidade para abrir-se ao ser e à sua verdade. É porque o sujeito tem como vocação esse ser que se mostra na experiência do corpo e do mundo, a verdade que o sujeito busca não depende mais dele. Ela deixa de ser adequada, para ser a-letheia - quando cessa um estado de clandestinidade graças ao qual o ser se des-vela ao ek-sistente. O projeto é essa capacidade do sujeito de estar aberto para uma verdade que se mostra. Verdade que não depende de um poder constituinte da subjetividade e sim de seu atendimento ao apelo de um ser que se des-vela.

Husserl, em seus inéditos, dissera que nosso nascimento, "nossa generatividade" funda ao mesmo tempo nossa atividade e nossa passividade - fraqueza interna que nos impede de sermos indivíduos absolutos. Não somos o que o intelectualismo e o cientificismo pretendem que sejamos: uma vontade unida a uma passividade, um automatismo crescido de vontade. Somos ativos e passivos ao mesmo tempo, em virtude do próprio tempo. Mundo e sujeito são inseparáveis - o sujeito é projeto com relação a um mundo que se projeta também. O mundo é o "berço das significações", sentido de todos os sentidos, solo de todos os pensamentos. Unidade primordial de todas as nossas experiências, horizonte de nossas vidas, termo de nosso projeto, o mundo não é o desdobramento de um pensamento constituinte, nem uma reunião fortuita de partes. O mundo é a pátria de toda racionalidade, o único logos pre-existente.

CAPÍTULO III

O FILÓSOFO E SUA SOMBRA: A NOVA ONTOLOGIA

"Os olhos e os ouvidos são más testemunhas para os homens, se possuem almas que não compreendem sua linguagem". (Heráclito).

Merleau-Ponty se perguntara uma vez se o processo do Saber Absoluto deixaria intacto o problema do saber. O tribunal que obriga a subjetividade a prestar contas de suas afirmações e de sua pretensão à verdade, pode deixar intacta a sabedoria instaurada pelo sujeito? Descendo ao domínio de nossa arqueologia (1), nenhuma alteração será sofrida por nossa ontologia? É fazer uma crítica à subjetividade, renunciar a ela, sem destruir o edifício de que ela é o alicerce? O pensamento de Husserl, para Merleau-Ponty, é o exemplo que melhor ilustra essa pergunta e sua resposta possível. É a dupla trajetória que a filosofia husserliana persegue, o exemplo nítido de um pensamento que, de transcendental, passa a genético, que, de constituinte, passa a uma busca das origens de toda constituição. O trajeto de Husserl é, enfim, a passagem da fenomenologia à ontologia que ela própria preparara.

III - 1 - A TRAJETÓRIA HUSSERLIANA

Alphonse de Waelhens (1), critica Merleau-Ponty por fazer do filósofo Husserl, todo Husserl. Isso não é verdade. Waelhens toma como referência a afirmação de Merleau-Ponty (2) de que a fenomenologia sempre teria sido o "désaveu" da ciência. Husserl, diz Waelhens, em sua primeira fase não faz reprovação alguma à representação científica por ter-se separado da experiência natural do mundo. Nessa fase, Husserl está persuadido do realismo da ciência e sua proposta de "volta às coisas mesmas" é uma ausa

ção à filosofia e não ao saber científico. Ora, Merleau-Ponty nunca afirmou que sempre Husserl criticara ciência e filosofia. O que ele diz, e essa é sua interpretação da fenomenologia, é que a volta às "coisas mesmas", sendo uma crítica ao conceito de Blaise Pascal, trazia implícita em si uma crítica fenomenológica a todo conhecimento, quer filosófico, quer científico, que se constituísse num tal universo. E o que Merleau-Ponty nunca perde de vista é que para o primeiro Husserl as "coisas mesmas" são as essências e para o segundo, estão no retorno ao Lebenswelt. Não fora assim, e o filósofo não teria falado em dois momentos no pensamento husserliano. Além disso, a demonstração cabal de que Merleau-Ponty não tomou o "primeiro Husserl" como "todo Husserl", é o fato de que nem o "segundo Husserl" é, com o primeiro, "todo Husserl". Intervém aqui a noção heideggeriana de impensado - quanto maior e mais rica a obra, mais rico, nela, o impensado, "aquilo que através dessa obra, e por ela somente, vem a nós como nunca ainda pensado" -

(3). Pensar não é possuir um objeto de pensamento; é abrir para um domínio que não foi pensado ainda. O impensado não são as entrelinhas, é aquilo que o filósofo deixa para que se pense. A obra é como o mundo percebido que se dá através de reflexos, sombras e horizontes, que não são coisas, mas também não são nada. O pensamento de um filósofo é constituído por articulações entre coisas ditas frente às quais não há dificuldades de interpretação. Estas articulações não são objetos - plenitude e exterioridade. Como "a sombra e o reflexo" essas articulações se destruiriam se submetidas a uma observação analítica ou a um pensamento isolante. Para "ser-lhes fiel e reencontrá-las, é preciso pensá-las outra vez" -

(4). É nesse repensar que aparece o impensado. É graças a ele que Merleau-Ponty não pratica o "pensamento isolante" com relação a Husserl.

Quando Husserl escreve as "Investigações lógicas" ele ainda está bem próximo de Descartes: nos "Prolegômenos" está con -

fiante numa razão que se liberta de disputas estereis; confia também na unidade do saber fundado sobre um método invariável e único; tem a matemática como uma lanterna capaz de fazer jorrar suas luzes para as outras regiões do conhecimento. O logicismo faz com que o filósofo tome o enunciado à parte do ato enunciativo, como se este se limitasse à constatação da Sachverhalt, relação existente em si mesma e auto-suficiente. É aqui que ganha contido a crítica que o pensamento lógico e transcendental faz à lógica formal tradicional. "O ser verdadeiro em geral, a verdade predicativa, a teoria em geral e a possibilidade de penetrar pela experiência e pelo conhecimento teórico até esse ser verdadeiro que de antemão é pressuposto como existente, tudo isso, na lógica formal tradicional não era pensado e nunca examinado. Pode-se dizer que a lógica tradicional - apofântica formal e ontologia formal - é lógica para um mundo real pensado como já dado previamente" (5). Dessa crítica emerge a noção de redução fenomenológica. Partindo da assertiva kantiana de que "a existência de cem moedas reais não altera em nada o conceito de cem moedas possíveis", Husserl coloca a existência entre parênteses. A fenomenologia pretenderá ser, então, apenas a descrição de todos os conteúdos de pensamento, isto é, de todas as significações possíveis e que repoumam inteiramente sobre si mesmas. A gênese dessas significações não é colocada. Nas "Ideen I" e, nas "Meditações Cartesianas", o tema da redução e da constituição são colocados em toda sua extensão. A redução aparece como o avesso de uma obra formadora, e até mesmo oriadora, da consciência. É esta, diz Ricoeur (6) que é denominada "constituição transcendental". A redução é a colocação "fora de circuito" da Welthesis ou atitude natural. "Em vez de permanecer nessa atitude - diz Husserl - iremos faz-la sofrer uma alteração radical" (7). Esta alteração é possível na medida em que Husserl permanece francamente Kantiano: A tese do mundo não provém de um ato original, de um juízo articulado sobre a existência d'ele. É uma atitude. É uma fé, diz Merleau

Ponty. Uma fé que não possui um caráter temático como a pistis platonica. O juízo sobre a existência do mundo é a tematização "de que já estava implícito na experiência primitiva, mas sob forma não-temática, como não-pensado, aquém de toda operação predicativa" (8). Essa tese implícita pode ser suspensa como se suspende o juízo explícito - Descartes o demonstrou na dúvida metódica. A tentativa universal da dúvida é possível de direito. Husserl fala na "tentativa da dúvida" e não no "ato de duvidar" porque aqui não é possível ao mesmo tempo pôr em dúvida um ser e mantê-lo como certo. É justamente isso o que a tentativa permite. "A tentativa de duvidar de algum objeto da consciência enquanto presente tem necessariamente, por efeito, suspender a tese; é exatamente isso que nos interessa. Não que a tese se converta em antítese; a posição em negação (...) e sim, trata-se de alguma coisa absolutamente original. Não abandonamos a tese que operamos; não alteramos nossa convicção de que em si mesma ela permaneça tal e qual (...) e, entretanto, a tese sofreu uma modificação: enquanto ela permanece em si mesma o que ela é, nós a colocamos "fora de jogo", fora de circuito", "entre parenteses" (9). A "épouq" fenomenológica toma, assim, o lugar da dúvida cartesiana, modificando-lhe inteiramente o sentido. O alcance dessa épouq é o de impedir todo e qualquer juízo sobre a existência espaço-temporal das coisas contidas no mundo da atitude natural. E com isso, ficam em suspense todas as ciências que partem da atitude natural. "Não acolho nenhuma, nenhuma me dá um fundamento" (10). Podemos compreender agora porque Ricoeur afirma que a redução é o avêssio da constituição. Husserl começa a firmando que a consciência escapa à redução. "A consciência tem em si mesma um ser próprio que em sua absoluta especificidade eidética não é afetada pela exclusão fenomenológica. Assim, ela subsiste como "resíduo fenomenológico" (11). Em seguida, definirá esse ser próprio da consciência pela intencionalidade: toda cons-

ciência é sempre consciência de alguma coisa e esta essência se revela a si mesma pela reflexão. A consciência de alguma coisa é consciência de si como tal no Cogito. Esta apresentação da consciência tem como finalidade descartar todo naturalismo e toda inferência da consciência ao mundo natural - a "região consciência" é distinta da "região natureza". A partir daqui começa aparecer a consciência como consciência transcendental. Além da consciência por diferente da natureza, esta é relativa a ela pois é seu correlato. A natureza é uma "unidade de sentido". A consciência começa aparecer não apenas como uma "região" entre outras, mas como Ur-região - uma proto-região que constituirá as outras como seus correlatos. Essa concepção aparece claramente quando Husserl propõe, como possível, a destruição da objetividade do mundo: "não há limite que nos detenha na destruição em pensamento da objetividade (Objektivität) das coisas, tomada como correlato da consciência empírica (Erfahrung)" (12) e como as coisas são o que são apenas graças à consciência empírica de que são os correlatos, não deve haver nenhuma referência à "coisa em-si", para marcar a transcendência do mundo frente à consciência. A transcendência é apenas "o correlato eidético da idéia pura da experiência" (13). Isso vale para toda e qualquer transcendência. Portanto, "não há objeto existente em si que a consciência e o eu da consciência não atinjam" (14). Reduzindo o mundo a correlato, a etapa seguinte, para Husserl, será mostrar que o ser da consciência se mantém mesmo sem a existência de seu correlato. Husserl anulará o mundo e em contrapartida fará a consciência emergir como absoluta. "Nada implica que deva haver um mundo, uma coisa qualquer. A existência de um mundo é o correlato de um certo diverso da experiência que se distingue por certas configurações eidéticas. Mas nenhuma evidência exige que as experiências atuais possam desenvolver-se apenas se apresentarem tais formas de encaixamentos" (15), isto é, se consultarmos a essência da consciência empírica veremos que nada, absolutamente nada, implica

que sua experiência dependa das configurações que o mundo apresenta. Pelo contrário, o conflito entre as muitas configurações leva a uma destruição interna do mundo como existência separada, sem que a existência da consciência seja comprometida. Que significaria para a consciência, a anulação do mundo? Apenas o seguinte: "em cada-fluxo do vivido, encontrar-se-iam excluídas certas conexões empíricas ordenadas, esta exclusão acarretaria a de outras conexões instituídas pela sistematização teórica da razão e reguladas sobre as primeiras. Mas esta exclusão não implicaria a de outros vividos e outras conexões entre os vividos" (16). Husserl conclui que nenhum ser real é necessário para o ser da consciência, entendido como fluxo do vivido. Nesse sentido, o ser imanente, isto é, a consciência, é absoluta, porque para ele "nulla re indiget ad existendum". E em contrapartida, inversamente, todas as coisas, enquanto transcendentais dependem da consciência para existir, porque só existem enquanto correlatos dela. A intencionalidade da consciência não desaparece depois da ruína do mundo - ela seria, diz Husserl, consciência intencional que visa o caos. E nesse sentido fica patenteado o quanto ela independe do mundo e das coisas. A pobreza da consciência reduzida revela, na verdade, a pobreza do mundo e das coisas. Consciência e mundo não são duas espécies de seres co-habitantes e entre os quais se estabelecem relações ou ligações. Só podem ligar-se ou relacionar-se as coisas aparentadas. E não há parentesco nenhum entre consciência e mundo, a não ser a homonímia, isto é, ambos são seres. Com efeito, a consciência é um ser absoluto e necessário. O mundo, um ser que se dá por esboços e que é contingente e relativo, na medida em que é apenas um correlato da consciência e que pode ser anulado por ela. Há entre ambos um abismo. O mundo é "ser" num sentido secundário. "É um ser que a consciência põe em suas próprias experiências e que por princípio não é acessível à intuição e não é determinável senão como aquilo que perma -

nessa identidade no diverso motivado das aparências - um ser que para além dessa identidade é um nada (rien)" (17). Estamos no coração do idealismo husserliano. Ricoeur (18) aponta o sistema de equivalências em que este idealismo se resume: ser transcendente = ser intencional = ser para a consciência = ser relativo = unidade contingente (e idealmente destrutível) de um diverso de aparências. A redução ~~Levalera~~ para uma consciência solitária e seus correlatos. O real fica recortado pelas noesis e pelos noemas. O significado da redução fica esclarecido por esse passo decisivo rumo ao idealismo transcendental. A redução não é dúvida no sentido cartesiano - deixa intacta a crença no mundo reduzido. Ela não é também uma ação legisladora do espírito. Como aponta Ricoeur, na redução a consciência é apontada como um ato de intuição e não de construção. É na relação com a tese natural que a redução se esclarece: aquela não tem um sentido positivo que esta viria anular. A redução não tem um caráter privativo; pelo contrário, ela dá à consciência sua total envergadura. "Se a constituição deve poder ser a positividade essencial da consciência, a redução deve ser o levantamento de uma proibição que pesa sobre a consciência" (19). Essa proibição é sua crença no mundo. A tese do mundo mantém a consciência ativa. A redução permite que se compreenda a atitude natural não de dentro de si mesma, mas a partir do exterior. A redução faz a passagem do sujeito psicológico ao sujeito transcendental. É ela também que explica a enigmática expressão husserliana: "intuição doadora originária" (originär gebende Anschauung). É que para Husserl a constituição do mundo não é, como em Kant, uma legislação formal e sim "a doação mesma do ver pelo sujeito transcendental" - (20). Na tese natural o sujeito mundano vê sem saber que dá esse ver. Na redução, a essência fenomenológica faz aparecer o sujeito transcendental que sabe sua doação. Na atitude natural o ver é cego. É por isso que a redução faz surgir a verdade da tese natural

constituída, porque realiza "uma conversão do sentido da intencionalidade que é, inicialmente, esquecimento da consciência, e que se descobre, em seguida, como dom" (21). A redução ao libertar a consciência da ilusão mundana fá-la surgir em sua plenitude doadora - ao despojá-la, enriquece-a. É uma verdadeira Katarasis. O círculo da constituição fica ampliado: nas "Investigações" há já uma subjetividade primordial como raiz transcendental das significações lógicas. Nas "Idéias", o sujeito transcendental constitui também o mundo dado à percepção. Com estas operações a consciência fica colocada sozinha com os noemas - correlatos ~~de sua~~ constituídos por ela e nela. Inicialmente a constituição não aparece como criadora. Ricoeur aponta duas limitações a isso: em primeiro lugar porque a constituição é descrita pelo paralelismo noema-noesis, e, em segundo lugar, porque fica fora da questão a Hylê que a forma constituinte anima. Entretanto, progressivamente vai havendo uma radicalização no sentido de mostrar que a consciência é quem prescreve a estrutura do correlato e que toda unidade de sentido que aparece para ela é um índice de encadeamento que ela própria realiza. É por isso que a consciência é Ur-região e toda reflexão, para a fenomenologia dessa primeira fase do pensamento husserliano, é uma reflexão não somente sobre o sujeito mas "sobre o objeto no sujeito" (22). Entretanto uma brecha se anuncia no interior desse idealismo. No "Nachwort" às "Idéias" Husserl fala sobre tal fenda. Desde as "Investigações", ~~o filósofo~~ estabeleceu uma teoria sobre a evidência fazendo-a repousar sobre a noção de "preenchimento" (Erfüllung). Nas "Investigações" trata-se do preenchimento das significações vazias pela presença "em pessoa" da idéia ou da coisa. Este preenchimento é tarefa a ser realizada pela intuição que "deve preencher o "vazio" dos signos pelo "pleno" das presenças" (23). Assim sendo, a constituição de sentido exige a presença do mundo. A relação com o objeto é capi

tal para o noema e esse objeto é um índice que remete à consciência. Ricoeur dirá que toda a sorte da fenomenologia transcendental fica suspensa a uma dupla possibilidade: afirmar o primado da intuição sobre a construção, e fazer triunfar o ponto de vista da constituição transcendental sobre a ingenuidade do homem natural. Na "Phénoménologie de la Perception", Merleau-Ponty interpreta exatamente assim a redução. É porque somos de ponta a ponta relação com o mundo que é preciso suspendê-lo para vê-lo. A redução é uma recusa de cumplicidade com o mundo ingênuo. "A reflexão não se retira do mundo na direção da unidade da consciência como fundamento do mundo, ela recua para ver brilhar as transcendências, distende os fios intencionais que nos unem ao mundo para fazê-los aparecer, ela só é consciência do mundo porque o revela como estranho e paradoxal" (24).

A fase do pensamento de Husserl correspondente ao período das "Investigações" e das "Idéias", é a fase da preocupação com um outro caráter da redução - além de transcendental ela deve ser eidética. Trata-se da busca das essências, invariantes inteligíveis que reais - tem às variações empíricas e imaginativas, e por intermédio da qual a verdade dos fatos aparece. Essa busca se dá graças à Wesenchau. Não há aqui, salienta Merleau-Ponty (25), nenhum platonismo. A intuição da essência não é o uso de uma faculdade supra-sensível completamente estranha à nossa experiência e que seria possível apenas em condições excepcionais. Pelo contrário, uma tal intuição repousa no fato de que é possível para o sujeito distinguir entre o fato que ele vive e aquilo que é vivido através dele. Lómente assim, pensa Husserl, é possível à ciência furtar-se do psicologismo, do sociologismo, do historicismo e de todos os "ismos" que se queira. "A Wesenchau, enquanto experiência, enquanto consiste em captar a essência através da experiência vivida (Erlebenisse), é um conhecimento concreto, e por

outro lado, enquanto através de minhas experiências concretas apreendo além do fato contingente, uma estrutura inteligível que se me impõe cada vez que penso no objeto intencional de que se trata, obtenho um conhecimento que não me encerra em nenhuma particularidade de minha vida individual e alcanço um saber válido para todos" (26). A *Wesenchau* é apreensão do sentido que não está tematizado na vida ingênua e pela ciência. Nessa fase Husserl procura uma psicologia eidética, uma linguística eidética. Toda psicologia empírica deve ser precedida por uma psicologia eidética, isto é, por uma reflexão graças à qual torna-se possível uma elaboração, em contacto com nossa experiência vivida, das noções fundamentais usadas por toda e qualquer psicologia. "O conhecimento dos fatos pertence à Psicologia, a definição das noções que servirão para elaborar esses fatos, pertence à Fenomenologia" (27). A Psicologia eidética é parte da investigação fenomenológica e é ela quem procura a significação ou essência da consciência, da percepção, da imaginação, da emoção. Na "4.^a Investigação" Husserl propõe a idéia de uma eidética da linguagem e de uma gramática universal no estilo dos gramáticos dos séculos XVII e XVIII. Esta eidética deveria fixar as formas de significação indispensáveis a toda linguagem e permitiria pensar as línguas empíricas como realizações embaralhadas da linguagem essencial. A psicologia eidética deve determinar as essências das diferentes regiões do psiquismo; a linguística eidética deve encontrar as formas de significações graças às quais uma língua é o que ela é. Há uma linguagem universal de que nossas maneiras específicas de falar são casos particulares. Supõe-se, assim, que a linguagem é um objeto constituído pela consciência.

Poderia parecer que uma vez que é a consciência que constitui as essências, não haveria de fato um platonismo em Husserl. Seu Idealismo seria subjetivista como o de Kant. Fink (28) esforça-se por negar essa suposição. Kant está preocupado com a

validade de uma consciência objetiva possível. O sujeito transcendental Kantiano está, por isso, ainda aprisionado ao mundo. O problema para Husserl é justamente o da origem do mundo. Husserl busca o pressuposto dos mitos, das religiões, das teologias, das ontologias. É esse o sentido da redução transcendental e é por isso que ela afasta Husserl de Kant. O sujeito que era parte do mundo se descobre como fundante do mundo. O que não significa que ele esteja fora do mundo. Este, sendo o correlato da consciência absoluta, a realidade é um índice das configurações realizadas pela consciência. A descoberta do sujeito transcendental ocorre no instante mesmo em que a crença no mundo é fundada. Para Fink existem três níveis na intencionalidade: o da receptividade, dado pela psicologia, o da correlação noesis-noema e, finalmente, o da produtividade ou criação. É nesse nível que aparece o sujeito transcendental "espectador teórico transcendental".

Merleau-Ponty está em desacordo com a interpretação de Fink. Concorde com ele em que a mundanidade do sujeito Kantiano impede uma confusão entre o idealismo de Kant e a fenomenologia. Kant utiliza a relação do sujeito com o mundo - é ela o motor da dedução transcendental. Mas o mundo imanente ao sujeito transcendental, deixando este escapar como transcendência frente ao mundo. Kant começa afirmando: "se um mundo deve ser possível..." para encontrar no sujeito sua condição de possibilidade. Husserl começa falando numa atitude natural que permanece intacta após a redução. Mas o que radicaliza a separação entre os dois filósofos é que a consciência absoluta das "Idéias I" não guarda esse seu estatuto posteriormente. Se nessa obra a consciência era o "resíduo fenomenológico", posteriormente o mundo aparecerá como correlato desse resíduo - resíduo ele também. A redução não levaria ao terceiro nível da intencionalidade como quer Fink. Seu maior ensinamento, diz Merleau-Ponty, é a impossibilidade de uma redução completa. "Se

fôssemos o espírito absoluto a redução não seria problemática. Mas porque, ao contrário, estamos no mundo, porque nossas reflexões tocam lugar no fluxo temporal que procuram captar, não há pensamento que abarque todo nosso pensamento" 930). Por isso o último Husserl fala na filosofia como uma idéia kantiana. Isto é, como um limite a que se tende sem nunca se poder atingir integralmente. Merleau-Ponty retorna ao que aparecera como uma brecha no idealismo husserliano: a evidência como presença. Nas "Idéias" fica patenteado que a contemplação de um mundo de significações reduzidas a si mesmas não esgota a tarefa da filosofia porque nenhuma constatação dá razão dela mesma. A solução seria fazer da constatação, constituição. Entretanto esta é uma "intuição doadora" - a doação do sentido ao mundo supõe o mundo intuído. A Sinngebung tem que ser centrípeta e centrífuga. O mundo começa a ser recuperado. Estamos de volta ao Lebenswelt. Merleau-Ponty dirá, então, que a reflexão radical, a que busca as evidências, é aquela que vem descobrir sua dependência com relação à vida irrefletida "sua situação inicial, constante e final. "Longe de ser a fórmula de uma filosofia idealista, a redução fenomenológica é a de uma filosofia existencial: o In-der-Welt-Sein de Heidegger somente pode aparecer sobre fundo da redução fenomenológica" (31). A evidência não é nunca apodítica. E por isso ela supõe o sujeito imerso num mundo já dado que preexiste à sua existência significada.

Vamos como Husserl vai atingindo o que Merleau-Ponty considera sua segunda fase. Podemos acompanhar a modificação sofrida por seu pensamento, por alterações em sua concepção da psicologia e da linguística eidéticas. Para Husserl o fato e o conhecimento do fato encerram sempre um conhecimento de essência. Entretanto o filósofo nunca chega a reconhecer uma homogeneidade entre os dois modos de conhecimento - faça num paralelismo entre eles. A Psicologia terá um desenvolvimento paralelo à Fenomenologia e esta paralelamente.

le àquela: "tôda proposição da psicologia empírica válida antecipa uma verdade fenomenológica". Isso significa que a tôda constatação empírica corresponde uma constatação eidética, e vice-versa - ^{para} tôda constatação eidética haverá uma empírica correspondente. Nessa medida as proposições empíricas já contêm as proposições eidéticas. Desta maneira, diz Merleau-Ponty, "estamos bem longe de uma idéia de uma psicologia eidética que nos daria por simples reflexão os princípios de todo psiquismo possível, que englobaria a título de caso particular, nosso psiquismo real, nós como homens" (32). Não há mais uma psicologia que busca o possível em lugar do real. No real já estão as essências. Possível e real são indiscerníveis. "A realidade humana aparece como o ponto de inserção da Wesenchau" - (33). Nas "Meditações Cartesianas" Husserl afirma que a psicologia intencionalmente já leva consigo o transcendental. Dêsse modo há um entrelaçamento entre Psicologia e Fenomenologia, um envolvimento recíproco que a psicologia eidética não permitia suspeitar. Esta mudança de ponto de vista em Husserl explica porque dois existencialistas como Sartre e Merleau-Ponty tenham concepções tão distintas sobre a reflexão eidética. Na "Imaginação", Sartre partilha da idéia husserliana de uma psicologia eidética. A fenomenologia, diz Sartre, é uma descrição das estruturas da consciência transcendental; esta descrição se opera pela reflexão e apóia-se na Wesenchau. Assim, a fenomenologia começa pondo-se já no terreno do universal e, embora recorra a exemplos, é de pouca importância para ela, que o individual examinado seja real ou imaginário. O exemplo é uma pura ficção. O que importa, porém, é que realiza em si mesmo a essência que se procura descrever. Nas "Idéias" Husserl dizera que a ficção é o elemento vital para a fenomenologia e para as ciências eidéticas, "fonte onde se abastece o conhecimento das verdades eternas". Sartre considera, então, que é preciso partir de uma reflexão sobre a essência do psíquico antes de vir ao ní-

vel da experiência, a qual, segundo ele, "nunca dará mais que informações obscuras e contraditórias" (34). O filósofo propõe então à Psicologia renunciar a experiências ambíguas e contraditórias para examinar as estruturas essenciais do objeto que pesquisa. Com relação ao problema específico da imagem, Sartre dirá que todo trabalho "deve, pois, apresentar-se como uma tentativa para realizar com relação a um ponto particular, a psicologia fenomenológica. Deve-se procurar constituir uma eidética da imagem, isto é, fixar e descrever a essência dessa estrutura psicológica tal como aparece à intuição reflexiva. Depois, quando tiver sido determinado o conjunto das condições que um estado psíquico deve necessariamente realizar para ser imagem, somente, então, será preciso passar do certo para o provável e perguntar à experiência o que pode nos ensinar a respeito das imagens tal como elas se apresentam em uma consciência humana contemporânea" (35). É pela descrição eidética, portanto, que se deve começar. O "Imaginário" obedece essa prescrição. O plano do livro revela a antecedência e prioridade da descrição eidética sobre a experiência - em primeiro lugar Sartre descreve o certo - as essências - e, segundo lugar o provável - as experiências. Merleau-Ponty (36) salienta as dificuldades que uma postura desse tipo cria para si própria. A leitura do "Imaginário" leva o leitor a notar que o que Sartre pusera como certo na primeira parte, é colocado em questão na segunda. Merleau-Ponty exemplifica: na primeira parte do livro, Sartre mostrava que a imagem se define por sua impureza, por ser inobservável e vazia. A análise fenomenológica determina a essência da imagem como falsa presença, como um nada que quer tomar o lugar do ser. Na segunda parte, porém, essa definição fundamental da imagem é questionada quando, por exemplo, Sartre nota que em muitos casos não é clara a distinção entre o percebido e o imaginário. Se na primeira parte ambos eram inconfundíveis, na segunda as ilusões são possíveis. E nesse caso

Sartre é levado a supor uma situação anterior a toda distinção clara entre os dois fatos. Merleau-Ponty conclui, então, que Sartre tem toda razão ao fazer uma tal suposição e isso equivale a dizer "que não é possível pelo exame da pura possibilidade de uma imagem em geral, compreendê-la e obter dela uma definição que pudéssemos em seguida aplicar à variedade empírica dos "análoga" (37). É na "Phénoménologie" que melhor aparece quanto Merleau-Ponty se distancia de Sartre e do primeiro Husserl. A essência, diz o filósofo, não é um fim, é um meio graças ao qual podemos compreender nosso engajamento no mundo e é este engajamento que deve polarizar todas as conceituações. Para o Husserl das "Meditações" a essência é a operação pela qual se trata de levar à expressão e ao alcance de seu sentido, uma experiência ainda muda. As essências "devem trazer com elas todas as relações vivas da experiência, como a rede traz do fundo do mar corais e as algas palpitantes" (38). Assim, se se busca a essência da consciência, deve-se fazê-lo na busca da presença efetiva de mim para mim e na minha transcendência com relação ao mundo. Se se busca a essência do mundo, não é o mundo em idéia, mas o fato do mundo antes de toda tematização. Buscar a essência da percepção não é para M. Ponty perfazer o mesmo caminho que Sartre propusera para a imaginação. É apresentar a percepção como um saber primordial e como experiência do mundo. É dizer o que ela é, e não o que a torna possível. O método eidético deve ser um positivismo fenomenológico; deve fundar o possível sobre o real.

Com a linguagem ocorre uma alteração semelhante, no pensamento de Husserl. Agora não se tratará mais ao refletir-se sobre a linguagem, de passar a um pensamento que a envolva e a embarque toda. Trata-se de uma volta ao nível anterior a toda objetivação ao nível do sujeito falante, que não tem frente à linguagem a atitude de sujeito e de observador. Este toma a língua como fato exterior do

qual se procuram as articulações espaço-temporais. O sujeito situa-se no interior da língua e falando-a ignora-lhe toda estrutura e história. "A língua é para ele um meio de expressão, meio de comunicar a outros intenções que se dirigem para o futuro" (39). Usando a língua, vivendo nela, o sujeito não a possui. Ela não é nunca uma realidade plena, é idéia reguladora. "Está no ar entre todos os sujeitos falantes, mas não está totalmente realizada em nenhum" (40). Assim, nos últimos textos Husserl não pensa mais como nas "Investigações" em passar ao puro universo do pensamento de que a linguagem seria um setor particular. A fenomenologia passa do sujeito transcendental livre de todas as situações linguísticas, para o sujeito falante que atinge o nível do pensamento através de sua situação linguística, pelo exercício de sua língua. Husserl abandona o ponto de vista de uma consciência que constituiria a linguagem. Merleau-Ponty descreve essa metamorfose dizendo que nela Husserl descobria "que somente nos libertamos do particular voltando a tomar por nossa conta uma situação linguística que é, ao mesmo tempo, e indissolúvelmente, limitação e acesso ao universal" (41). A fenomenologia não pretende mais constituir uma lógica da linguagem e sim reencontrar o logos que está incorporado à palavra. A consciência não é fundamento da linguagem - para saber o que é a linguagem é preciso, primeiro, falar. Nos últimos escritos inverte-se a posição inicial da linguística eidética. Nesta participa-se da existência ideal da linguagem para fundar a existência real das línguas particulares. Agora o ponto de partida é o ato da palavra, quer verbal, quer escrita, que funda a possibilidade da existência ideal. É a linguagem efetiva o modelo das línguas. Husserl une o que seu primeiro pensamento separara: o possível e o atual, a essência e a existência. Estamos na trilha que conduz a Heidegger e a Merleau-Ponty e ao retorno ao Lebenswelt, lugar onde aprendemos antes da geografia, o que é uma floresta, um prado ou

um rio. Fundo existencial sempre-já-dado de onde emergem todas as significações e que não necessita ser constituído pela consciência porque é o "há" anterior a toda consciência. A volta ao *Lebenswelt* marca o momento em que a colocação entre parênteses da existência encontra seu limite - ela põe à luz uma existência que não comporta nenhuma significação separável dela e que não pode ser passada em silêncio porque dela brotam todas as significações de que se ocupa a fenomenologia.

Para o filósofo que fala na opacidade do mundo e do imediato, o discurso husserliano precisa ser novamente proferido para que "sob a inocência da palavra" apareça, como diz Althusser o duplo-fundo, a profundidade, o "vent-dire" desse discurso. Sem isso Merleau-Ponty teria sido vítima de uma leitura que toma o texto como transparente e dizendo tudo o que teria a dizer. Seria uma leitura com olhos míopes incapaz de atravessar a camada das letras gracas à qual as palavras efetivamente dizem alguma coisa. Trata-se de fazer a "leitura sintomal" (42) de Husserl - encontrar o discurso latente. Essa latência que Merleau-Ponty chamou o invisível. Que são as duas fases do pensamento husserliano? A que respondem elas? Implicam numa ruptura no interior da fenomenologia e graças à qual o existencialismo pôde filiar-se ao discurso fenomenológico? Ou representam um aprofundamento progressivo da análise das relações sujeito-objeto, fazendo com que após a fase de idealização ficassem a descoberto todos os seres que não podem penetrar nesse campo de objetivações?

A 2ª perceptiva navega nas águas calmas de uma omnitude realitativa onde as relações entre o vidente e o visível, o pensamento e o ser, o eu e o outro não são problemáticas. Esta iniciação prévia às coisas é recusada no momento em que se a converte em questão. A filosofia corta o cordão umbilical que prende a consciência ingênua ao ventre do mundo e procura, num nível superior

fundante com relação ao primeiro, encontrar as respostas para a crença que interroga a si mesma. E assim, ela coloca entre parênteses o ser, horizonte que a circunscreve, e pretende escutá-lo. A questão que começa a interessar o filósofo é a do *quid sit* - que é o mundo? que é a verdade? que é o ser? A colocação entre parênteses é uma renúncia: renuncia-se à afirmação da exterioridade, de um mundo ou de um ser como indivíduos marginais. O ser, agora, é aquele absolutamente coextensivo com nossos pensamentos porque todo pensamento é pensamento de alguma coisa. O pensamento, em si mesmo, não é nada. É sentido universal que sustenta as operações lógicas, a linguagem e o desdobramento do mundo. Esse pensamento, sem o qual não haveria nem mundo, nem linguagem, nem o que quer que seja, não é senão a essência. Passa-se do mundo ao que o faz mundo, dos seres ao que os faz seres. O espírito é "um olhar puro, que não subentende nada, que não tem atrás de si, como o olhar de nossos olhos, as trevas de um corpo e de um passado" (43) e está voltado para centros de sentido, para redes de propriedades inseparáveis, em suma: para as essências. Estas são "este sentido intrínseco, estas necessidades de princípio, o que quer que seja das realidades onde elas se mesclam e se embaralham (sem que ademais suas implicações deixem de valer aí) único ser legítimo ou autêntico que tem pretensão e direito a sê-lo e que é afirmativo de si mesmo, porque é o sistema de tudo o que é possível ao olhar de um puro espectador, a superfície polida ou o desenho daquilo que, em todos os níveis, é alguma coisa - em geral ou material ou espiritual ou viva" (44). Pelo *quid sit* a filosofia se desprende do mundo ingênuo mudando-lhe o sentido. A ciência realiza uma operação desse tipo mas não consegue levá-la até o fim - mantém as essências ainda sob a jurisdição dos fatos. Aqui, verdades de fato e verdades de razão acavalam-se umas sobre as outras e não há uma decisão final. A verdade científica está sempre em *sursis*. Com a fi-

losófia isso não ocorre - e é por isso que ela pode pretender-se ciência exata, a única ciência exata. A filosofia seria uma leitura das essências que iria até o fim, decidindo sobre o ser de todas as coisas - Natureza, História, Mundo. Desembaralhando as essências e os fatos, a filosofia é o único conhecimento que consegue pensar o mundo em si mesmo e estabelecer a significação "ser". Mas Merleau-Ponty se pergunta: a questão da essência é última? Com ela e com o puro espectador que a vê teremos chegado à fonte? Ora, a essência é dependente. Faz suposições. Kant parte da hipótese: "se um mundo deve ser possível...". Husserl parte da atitude natural. Ora, pergunta Merleau-Ponty, de onde surgiram essas hipóteses? Como sabemos que há um mundo? "Este saber está aquém da essência, é a experiência de que faz parte a essência e que ela não envolve. O ser da essência não é o primeiro, nem repousa sobre si mesmo" (45). Ela não pode por isso ser a questão última. A interrogação filosófica é aquela que pergunta a que fonte está reportada a essência; sobre que fundo destaca-se o puro espectador. As essências são necessárias, mas não têm a dignidade de princípios. Não são elas que dão um sentido primitivo ao ser. Não se pode fazer delas todo o possível e descartar como impossível tudo o que não as obedece. As essências, diz Merleau-Ponty, são o *Sein* e não o *Ssein*. A necessidade da essência não ultrapassa os limites do pensamento - exatamente por isso ela não pode fundar o Ser. É a experiência que tem o poder ontológico último. As essências, por "mais sólidas e incontestáveis que sejam aos olhos do espírito, têm sua força e sua eloquência somente porque todos os meus pensamentos e os pensamentos dos outros são apreendidos no tecido de um único "Ser" (46). A experiência atual reportada ao ser atual é que assegura à essência sua pretensão de tocar o Ser. Assim, as possibilidades de essência podem envolver e dominar os fatos mas elas próprias derivam de uma possibilidade mais fundamental: "aquela que trabalha

minha experiência, abre-a ao mundo e ao ser e que certamente não as encontra diante dela como fatos , mas anima e organiza a faticidade delas " (47). Quando nós nos perguntamos o que as coisas são não somos ainda o puro espectador - é a reflexão que nos transformará nele. O sujeito que pergunta o que são as coisas é um "campo de experiências". Para passar daí às essências, ele deve intervir ativamente, operar a redução e a variação eidética, colocar as coisas e seu campo fora de circuito e fazer daí emergir a essência. E ela não é um ser positivo; é um in-variante, diz Merleau-Ponty. Ela é aquilo cuja "Alteração ou cuja ausência alteraria ou destruiria a coisa; e a solidez, a essencialidade da essência é medida pelo poder que temos de variar a coisa" (48). Para que uma essência absolutamente pura fosse possível seria preciso que a redução da experiência fosse absoluta de sorte a torná-la transparente para o pensamento. Seria preciso poder pensá-la sem o apoio de nenhum solo para que seu ser aparecesse. Mas seria o ser de uma experiência - eia ? Sobrevoando-a a consciência lhe retiraria exatamente a espessura que define toda experiência. O que a ideação não pode perder de vista é que sob a solidez da essência e da idéia permanece o tecido espesso da experiência e é em virtude dele que não podemos nunca ter certeza de "ter atravessado até o "noyau dur" do ser". Nesse poder para converter o real em possível não é ilimitado e nesse olhar não poder alcançar todas as implicações do espetáculo. Pelo contrário, se o sobrevôo nos privar da coesão e espessura do mundo e do ser, "a essência será loucura subjetiva e arrogância". Há toda uma zona inessencial na base da essência, o que significa dizer que "não há visão positiva que me dê definitivamente a essencialidade da essência" (49). Mas esse inessencial não é a idéia Kantiana. "São transcendentais e ultrapassam os limites de toda experiência, na qual, por conseguinte, não pode apresentar-se nunca um objeto que seja adequado às idéias transcendentais. Quando

se nomeia uma idéia, diz-se muitíssimo sobre o objeto (enquanto objeto do entendimento) mas muito pouco sobre o sujeito, precisamente porque a idéia como conceito de um maximum nunca pode dar-se in concreto (...) assim, poder-se-ia dizer que o conjunto absoluto de todos os fenômenos é sómente uma idéia, pois como nunca poderemos esboçá-la em uma imagem permanece sendo um problema "sem solução" (50). Dessa maneira a essência guarda seu privilégio e sua força explicativa porque o inessencial é colocado nos confins do pensamento. Entretanto, pode-se dar uma interpretação positivista da idéia Kantiana: aquilo que no caso anterior chamamos de inessencial seria o fenômeno e o que chamamos essência seria o noumeno. Inverter-se-iam os papéis e a essência ficaria nos confins do pensamento. O que, entretanto, é uma modificação meramente verbal: em ambos os casos o que se quer mostrar é que a explicação do ser depende da operação realizada pelo entendimento - o que escapar dessa operação fica nos limites do conhecimento, sendo portanto, incognoscível porque não transpassado de fora a fora pelo olhar dardante do Verstand. A bifurcação entre o fato e a essência no primeiro Husserl, ou entre a empiria e o a priori em Kant, é consequência de uma posição assumida pelo sujeito - a de Kosmotheoros. Olhar que varre o espaço e o tempo o espírito constitui, transversalmente à multiplicidade dos fatos, "o sistema das significações sem localidade nem temporalidade". E para compreender como as duas ordens podem unir-se no sujeito Husserl recorre à Wesenchau. Mas, pergunta Merleau-Ponty, sou Kosmotheoros? Seria o sujeito um puro olhar que fixa as coisas em seu lugar temporal e espacial e as essências em um céu invisível? Em vez de dizer que ele está no espaço e no tempo, como faz a ciência, ou que não está em parte alguma, como faz a fenomenologia do primeiro Husserl, por que não dizer que ele está em toda parte? Que o sujeito habita o espaço e o tempo, está no meio delas, é homogêneo a elas? A solidez das coisas "não é a de um objeto puro que o espírito sobrevê, e sim é experimentada

por mim enquanto estou entre elas e que elas se comunicam através de mim como coisa que sente" (51). Não há necessidade de uma região transversal de essências, o que há é "uma arquitetura, há graus de fenômenos, níveis de ser que se diferenciam pelo envolvimento do visível e do universal sobre um certo visível onde ele se dobra e se inscreve" (52). Fato e essência não se distinguem - negam-se em nossa experiência. Separados são idéias-limites. O Ser não está diante de nós. Estamos no meio dele. E aí fatos e idéias estão incrustados como os mariscos nas pedras. Cada fato irradia um modo de ser; cada fato irradia uma essência. Onde estão, agora, a essência e a existência, indaga Merleau-Ponty. "Não temos mais diante de nós indivíduos puros, geleiras de seres indivisíveis nem essências sem lugar e sem data, não que existam além, mas porque somos experiências, isto é, pensamentos que experimentam atrás de si o peso do espaço e do tempo, do Ser mesmo que elas pensam..." (53) Husserl nunca obteve uma Wesenchau que não fosse re-trabalhada por ele. Não que essa operação tivesse por finalidade desmentilá-la e sim para fazê-la dizer o que não dissera. E invocava a experiência para esse trabalho. É assim que se supera ao mesmo tempo o puro recurso à indução, feito pelas ciências, e o puro recurso à variação eidética feita por Husserl na primeira fase de seu pensamento. É essa mescla da existência e da essência, do que Merleau-Ponty chama ser bruto e significação selvagem, o que constitui o impensado husserliano. É a segunda fase de Husserl o momento em que esta nova abordagem se prepara.

O reconhecimento do caráter contraditório da redução por Husserl, é um dos aspectos da nova démarche. A redução descobre a identidade do "entrar em si" e "sair de si". Quando entramos em nós mesmos, esse movimento suscita o seu oposto. Já nas "Idéias I" o filósofo dissera que refletir é des-velar um irrefletido à distância, que não é nós e que entretanto atingimos porque foi a re-

flexão mesma que o descobriu. Assim a reflexão contesta a si mesma pois em seu esforço de imanência ela entra de posse de um termo, já dado, e que lhe é transcendente. Assim, por um lado, a redução ultrapassa a atitude natural para ater-se com uma natureza transformada em noema. Em regime de redução há apenas a consciência, seus atos e o objeto intencional que é a mesma constitui através deles. Por isso Husserl dissera que a natureza era relativa e a consciência absoluta. Mas há mais na redução: que não haja natureza sem espírito, diz Merleau-Ponty, isso não quer dizer que este produz aquela. Pode-se pensar o espírito sem a natureza e não se pode pensar a natureza sem o espírito. Mas Husserl dissera que a redução deixa intacta a atitude natural. Assim a transcendência do mundo guarda seu sentido diante da imanência da consciência reduzida. Nas "Idéias II", diz Merleau-Ponty, a reflexão em vez de nos instalar num meio transparente constituído pelo sujeito e seus objetos, ela se reporta a uma terceira dimensão onde a distinção sujeito-objeto torna-se problemática. Existe realmente um Eu puramente teórico e observador que objetiva a natureza tomando posse intelectual dela. Esse Eu é a ciência e não a filosofia. É a ciência que se refere a um Eu cujo correlato são as *bloßen Sachen*. É nela que se instala o *tête-à-tête* do sujeito com as puras coisas. A filosofia vai além. Vai em busca do fundamental. Ultrapassa a correlação sujeito-objeto para mostrar que ela é derivada. Ao naturalismo da ciência, contrapõe-se a verdade da atitude natural para a qual as coisas não são a natureza em-si mas "nosso entourage". Mais que atitude natural, há uma *orence* natural - não há um conjunto de atos judicatórios, há "uma síntese anterior a toda tese". A atitude natural torna-se atitude quando se constitui em tese naturalista. A atitude natural é uma fé primordial, uma opinião originária - *Urglaube*, *Urdoxa*. É abertura ao mundo. É a *Welthesis* que permite as teses enunciadas pela reflexão. Quando nas "Idéias II" Husserl fala nova-

mente que a redução parte da atitude natural éle quer dizer que é preciso partir da Urdoxa porque ela possui títulos de prioridade frente à atitude transcendental. "Há uma preparação da fenomenologia na atitude natural" (54). É esta que se ultrapassa a si mesma na atitude transcendental, e esta, por sua vez, permanece natural. "As realidades espirituais - diz Husserl nas "Idéias II" - têm sua existência ligada a uma natureza em sentido primeiro, natureza em sentido material. E isso por razões de princípio. Enquanto a res extensa, ao ser interrogada, não contém nada que provém do espírito, nem nada que imediatamente exija uma conexão com o espírito real, ao contrário, um espírito real, por essência, não pode estar ligado senão à materialidade, como espírito real de um corpo". Inverte-se a posição das "Idéias I". Nem materialismo, nem idealismo, a fenomenologia pretende revelar a camada pré-teorética de onde sujeito e objeto emergem como idealizações derivadas. Este mundo prévio está sob um aspecto, "já constituído" e sob outro "nunca completamente constituído" - não há uma consciência absoluta, pois esse mundo está sempre aquém ou além da consciência. Eles não são nunca contemporâneos. Há uma intencionalidade operante. A consciência não se define sempre pela posse integral de um noema. O objeto não é sempre o em-si da ciência ou o correlato de uma consciência que opera centrifugamente. O objeto cede lugar ao mundo como campo onde o sujeito reside. Esse mundo pré-objetivo é o mundo visível, o mundo sensível. E o modelo da relação entre o sujeito e éle é o da relação corpo consigo mesmo, quando o corpo se desdobra em vidente-visível, tocante-tocado. O corpo é pensado como carne. O mundo também - isto é, dotados de interioridade e reflexividade e capazes de se propagarem. "A distinção entre o sujeito e o objeto está embaralhada no meu corpo e está embaralhada também em sua relação com a coisa, pelo das operações de meu corpo, termo onde a ba sua exploração, tomada no mesmo tecido intencional que éle" (55). É por isso que Husserl diz que "a coisa é dada "em pessoa"

Há, diz Merleau-Ponty, uma reabilitação ontológica do sensível, ser à distância, atestado fulgurante de uma riqueza inesgotável. O sensível não é o "conjunto dos objetos dos sentidos" de Kant. Ele é o ser que atinjo em estado bruto ou selvagem, dado em presença originária. "O sensível, não são apenas as coisas, mas tudo que aí se desenha, mesmo em cruz, tudo que aí deixa sua marca, tudo o que aí figura, mesmo a título de distância e como uma certa ausência..." (56). O sensível são as coisas, os animais, os outros corpos onde se advinham homens. O sensível é reflexo, horizonte, claro-escuro, presença e latência.

Husserl altera, assim, toda sua concepção sobre a constituição - o ser em-si, o ser absoluto para o espírito absoluto, repousa numa camada onde não há nem um nem outro. Há espíritos encarnados que, por seu corpo, pertencem ao mesmo mundo. O que não é uma queda na antropologia. A relação entre a intercorporeidade e a objetividade lógica é, diz Merleau-Ponty, relação de Fundierung em duplo sentido, de modo que não se pode dizer qual dos dois termos funda o outro. A ordem-préobjetiva recebe sua plena significação na ordem lógica, mas esta somente se constitui partindo do "Logos do mundo estético". "Entre as camadas superiores e as inferiores da constituição instala-se a singular relação de Selbstvergessenheit de que fala Husserl nas "Idéias II" com a teoria da sedimentação" (57). Cada camada deriva da outra na medida em que esta se ultrapassa e se esquece enquanto tal. As forças do campo constitutivo vão e voltam sobre si mesmas, de modo que a constituição não tem um sentido único. A situação de partida é modificada e ultrapassada de sorte que não se sabe exatamente qual o termo de partida e qual o de chegada. É por isso que não há nem o sujeito solipsista nem a coisa solipsista - entre o eu e o outro, entre o eu e a coisa estabelece-se uma propagação tal que entre eles a relação não pode ser nem de projeção, nem de causa e efeito. Não há mônadas. Há uma intercorporeidade. O solipsismo, diz Husserl através Merleau-Ponty, é uma experiência refletida e

não originária. "De morre-se sozinho a vive-se sozinho a consequência não é boa, e se a morte e a dor são consultadas quando se pretende definir a subjetividade, é porque, então, a vida com os outros e no mundo se tornou impossível para ela" (58). Há um mundo comum prévio, é nele que toda constituição é antecipada. Essa constituição, que se faz por camadas, é contínua e descontínua. Descontínua porque cada camada implica no esquecimento da anterior. Contínua porque não há ausência da camada que antecedeu a nova, e sim sua interiorização neste no sentido da Erinnerung hegeliana. Há o círculo da coisa e da experiência de outrem, e esta fundada na experiência do corpo que por sua vez é, de certo modo, uma coisa. Há o círculo das pessoas e da natureza, esta é o todo do mundo englobando as pessoas e a natureza que estas constituem como objeto. Estes círculos revelam que para Husserl a constituição não é produto de uma consciência transcendental que é o campo da experiência em sua totalidade e que contém as verdades da consciência e as da natureza. Resta saber se o mundo da natureza e o da consciência que participam desse campo comum têm entre si, relações de essência - há o problema da mediação entre o mundo da natureza e o das pessoas. Merleau-Ponty diz que a fenomenologia enquanto filosofia da consciência se vê obrigada a compreender sua relação com a não-fenomenologia, relação que é vivida por nós na atitude natural. É preciso compreender essa transição. É aqui que nos deparamos com o impensado de Husserl. Segundo Husserl, essa compreensão seria tarefa de uma consciência absoluta a quem caberia a inteligência das relações de essência entre as duas atitudes - a personalista (ou natural) e a naturalista (artificial) - e as relações de dependência entre elas e seus respectivos objetos. Merleau-Ponty se pergunta, que interioridade absoluta seria essa capaz de compreender o exterior e o interior. E considera que se Husserl pôs esse problema foi porque essa consciência que deveria compreender a totalidade dessas relações, não era constituinte delas - Husserl teria re-

conhecido através da gênese transcendental um mundo onde tudo é simultâneo. E isso, diz M.P., Husserl o sabia desde o começo porque dissera que toda redução é eidética - ela apreende uma essência; ela não é coincidência nem produção pura; "ela re-produz o desenho de nossa vida intencional" (59). O retorno à consciência absoluta é o nome para um conjunto de operações que se efetuam pouco a pouco e não terminam nunca. A fenomenologia é genética e recusa-se a aceitar como definitivas explicações advindas da constituição intemporal das significações, bem como aquelas que provêm da mera constatação de uma estrutura dada, como propõe o cientificismo. Não se pode esquecer que Husserl tratou de uma teoria da sedimentação. "Projeto de posse intelectual do mundo, a constituição torna-se cada vez mais, à medida que amadurece o pensamento de Husserl, o meio de des-velar um avesso de coisas que não constituímos. Era preciso essa tentativa insensata de tudo submeter à circunspeção da consciência, ao jogo límpido de suas atitudes e de suas intenções, de suas imposições de sentido - era preciso impelir até o fim o retrato de um mundo sábio que a filosofia clássica nos deixou - para revelar todo o resto: estes seres aquém de nossas idealizações e de nossas objetivações, que os nutrem secretamente e onde com esforço poder-se reconhecer os noemas (...) a Terra como nossa pátria e que não podemos suprimir" (60).

III - 2 - A TRAJETÓRIA DE MERLEAU-PONTY

Fazer a arqueologia do pensamento de Merleau-Ponty é buscar a archê no sentido em que a fisis era archê para o grego - princípio mais antigo, não só o começo, mas sobretudo o fundo de onde emergem todos os seres. Aquilo pelo qual tudo desabrocha e vem à luz. Não se trata de encontrar "a arquitetura sábia"(1) de sistemas. Não se trata de buscar as fontes, influências, e sem

lhanças desse pensamento frente a outros, acobardando por ver nele apenas "uma síntese mais ou menos original das idéias em meio às quais o filósofo viveu" (2). Trata-se de encontrar aquilo que Bergson chamou "intuição original". Esse ponto simples, essa potência de negação e de inovação que conduz o filósofo do fundo de silêncio onde está imerso à expressão, sempre inacabada, desse fundo simples e novo. A intuição original de Merleau-Ponty consiste na afirmação de que a vida representativa da consciência não é nem a primeira, nem a única. À medida em que esta intuição vai-se explicitando, fazendo brotar de si a "Structure du Comportement" e "La phénoménologie de la perception", por uma reflexividade própria, ela volta-se sobre si mesma e faz-se problema - Merleau-Ponty pergunta, ao final da "Structure" quais as relações entre a consciência representativa e a consciência perceptiva. "Podemos pensar a consciência perceptiva sem suprimi-la como modo original; podemos manter sua especificidade sem tornar impensável sua relação com a consciência intelectual" ? (3). Concluírá, Merleau-Ponty que a consciência perceptiva é fundante com relação às outras e tenderá a pensar as outras manifestações da vida consciente à luz do perspectivismo e inacabamento que definem a essência do conhecimento perceptivo. É o trabalho realizado pela "Phénoménologie". A intuição original se teria, então enriquecido: a vida representativa da consciência não é nem a primeira, nem a única e seu modelo é a consciência perceptiva. Mas ainda não é tudo. Em "Signes" a consciência começa a aparecer como "um rei em sua ilha deserta", uma "demi-verité". A consciência, porém, começa a aparecer como arrastada por um impulso do ser, e o pensamento, como a percepção, vivem em estado nascente. A preocupação com a consciência perceptiva conduz Merleau-Ponty ao corpo e ao tempo. A consciência se desloca no mundo graças à corporeidade e à temporalidade. "Estou instalado numa pirâmide de tempo que sou eu. Invento

me, mas não sem meu equipamento temporal; desloco-me do mundo, mas não sem a massa desconhecida de meu corpo" (4). A noite da consciência é habitada pela luz do Ser - a carne e o tempo. A relação entre o corpo e o mundo é estesiológica; há a carne do corpo e a carne do mundo, isto é, há em cada um deles uma interioridade que se propaga ao outro e essa propagação é reversível. "O mundo está todo dentro e eu estou todo fora de mim", dirá Merleau-Ponty. Não há um ponto de origem nessa relação entre o mundo e o corpo. Merleau-Ponty já não fala mais em consciência perceptiva - fala em percepção. A percepção é uma "respiração no ser", diz "L'oeil et l'esprit" - inspiração e expiração, movimento contínuo de interiorização e de exteriorização. Corpo e mundo são habitantes de um campo de presença" de onde emergem todas as relações ostentadas no perceber. Da consciência à percepção, da percepção ao Ser, trilhamos o caminho que nos conduz a "Le Visible et l'invisible". "O sensível é precisamente esse medium onde pode haver o Ser sem que ele tenha sido posto; a aparência sensível do sensível, a persuasão silenciosa do sensível é o único meio para o Ser manifestar-se sem se tornar positividade, sem cessar de ser ambíguo e transcendente (...) e sensível é isso: esta possibilidade de ser evidente em silêncio" (5). A percepção é ignorância de si; como "percepção selvagem" ela é a chave contra, não somente a imanência, mas contra qualquer suposição de atividade exclusiva por parte de um sujeito percipiente. A intuição original atravessada pela temporalidade é exatamente como a fisis: um fundo que desabrocha. É esse desabrochar o mais importante nela, porque significa sua permanência na transformação, e transformação que desvela sua verdade. Quando Merleau-Ponty afirmara as múltiplas vidas da consciência, preparara-se nessa afirmação o enriquecimento subsequente da intuição original - a consciência perceptiva como originária. Mas é do exame mesmo da percepção que Merleau-Ponty passa da consciência ao ser - nes

na última etapa o filósofo dá o fundamento da primeira etapa de seu pensamento: a consciência representativa não é a primeira porque o primeiro é esse "há" originário de onde irradiam todas as estruturas e significações que a consciência vem a pensar. É a percepção que revela o sujeito percipiente como aquele que vem às coisas mesmas e as identifica cegamente. O sujeito da percepção é como Ulisses "o anfitrião escondido no mundo e que não deixou nele ainda nenhuma marca de sua passagem (...) a percepção é evidência de não posseção: é justamente porque sabe exatamente de que se trata, que não necessita colocá-lo como objeto" (6). A intuição original marca a passagem da fenomenologia à ontologia.

É porque esta passagem se efetua que Merleau-Ponty fala em "dimensionalidade do Ser" em vez de "unidade dos sentidos". Por isso também recusa a noção que anteriormente formulada de "Cogito tácito", para falar em "sujeito percipiente" e "sujeito falante" anônimos, que se desconhecem a si mesmos inseridos no ser.

Na "Structure", Merleau-Ponty indagava como distinguir e relacionar consciência perceptiva e consciência intelectual, sem que a primeira se perdesse no acio da segunda. Na "Phénoménologie" (7) a resposta começa a ser tentada. O intelectualismo (e o empirismo também) não consegue dar aos sentidos nenhum valor positivo. Toda sensação e toda percepção só podem ser designadas enquanto sensação ou percepção de um objeto. Este, porém, não é alguma coisa com a qual o sujeito coincide, ou na qual "ele viva". O objeto é apenas um ser identificado pelo sujeito através de uma série de experiências que ele, sujeito, efetua. O objeto é algo à distância do sujeito que vive absolutamente fora de um mundo de objetos. Nessa medida é o espírito que é o sujeito da percepção. Resultado: os "sentidos" não têm sentido; são impensáveis. "Se ver ou ouvir é separar-se da impressão para investi-la em pensamento, seria absurdo dizer que vejo com meus olhos, ouço com meus ouvidos, pois meus o-

lhos e meus ouvidos são ainda seres do mundo, e incapazes, a esse título de conduzir para diante d'ele a zona de subjetividade de onde ele será visto ou ouvido". Olhos e ouvidos são instrumentos da excitação corporal e não da percepção. Entre o em-si e o para-si não há nada. Assim sendo, olhos e ouvidos são objetos. É porque sei a percepção que ingenuamente a coloco no percebido, quando este, na verdade, é apenas um traço espacial e temporal dos atos da consciência representativa. Vista de seu interior, a percepção não se distingue do pensamento. Merleau-Ponty recorre à experiência in gênua e ao fluxo do vivido para pôr em dúvida a destruição operada pelo intelectualismo. Se não vejo com meus olhos, como pude ignorar essa verdade? Como a inspeção de meu espírito ^{pode} ficar mascarada para si própria se o pensamento é integralmente para-si? Substituindo uma visão do mundo por outra, a reflexão não explica por que há duas visões, nem como passamos de uma para outra - e reduzir a encarnação a uma ilusão não é explicá-la. É escamoteá-la. A percepção e a sensação se podem ser tomadas em sua originalidade se forem pensadas não como modalidades menores do pensamento, mas como maneiras de existir. A sensação é uma comunhão, diz Merleau-Ponty. Ela não é posição de um qual identificável através de várias experiências. Embora intencional, não é ela que constitui o termo que visa. Este permanece opaco e o sensível é apenas aquilo que propõe um certo "ritmo de existência", que sugere uma forma de existir pela qual a consciência se reporta a um ser que lhe é exterior e que não foi posto por ela. Aquêle que sente e o sensível não são dois termos exteriores um ao outro, sendo que na sensação o segundo invadiria o primeiro. Há entre eles uma troca, um intercâmbio, "Sem a exploração de meu olhar ou de minha mão e antes que meu corpo sincronize com ele, o sensível não é senão uma solicitação vaga". O sensível que vai ser sentido pede ao corpo uma "atitude adequada" graças à qual possa ser sentido. O sujeito precisa "encon

trar a resposta a essa questão mal formulada". Mas, e isso é fundamental, o sujeito responde porque foi solicitado - sua atitude sôzinha não é suficiente para fazê-lo ver o azul ou tocar uma superfície dura. O sensível assim sentido pelo sujeito não é em-si - partes extra partes e plenitude. Pode-se dizer, como o faz Merleau-Fonty, que ele existe para-si porque é dotado de uma interioridade dinâmica - "cada parte do conjunto é "sensível" ao que se passa em tôdas as outras e as "conhece dinamicamente". Graças a dois aspectos fundamentais da sensação, consciência intelectual e consciência perceptiva podem distinguir-se. Em primeiro lugar, porque tôda percepção se dá numa atmosfera de generalidade e anonimato. Não posso dizer que eu vejo o azul do céu no mesmo sentido em que digo que eu compreendo um livro ou que eu decidi consagrar minha vida à matemática". Vejo o azul porque sou sensível às cores, mas sou matemático porque o decidi. A sensação contém um germen de despersonalização insuportável para a inteligência. Ocorre com a sensação o mesmo que com a consciência que tenho de meu nascimento e de minha morte - são experiências minhas, mas sômente posso me apreender como "já nascido", ou como "o que vai morrer". Não foi senão por isso que Espinosa colocou êsses dois conhecimentos no plano inferior do "por ouvir dizer" e da "experiência vaga". "Há uma percepção adquirida por ouvir dizer ou por meio de um signo convencional arbitrário. Há uma percepção adquirida por experiência vaga, isto é, por uma experiência que não foi determinada pelo entendimento ... Sei por ouvir dizer qual foi o dia de meu nascimento, que tive tais pais e coisas semelhantes de que nunca duvidei. Sei por experiência vaga que morrerei; se eu o afirmo é porque vi outros seres semelhantes a mim reencontrarem a morte..." Na "Ética" Espinosa dirá que estas são experiências mutiladas, dadas pelos sentidos de maneira incompleta e confusa. São meras opiniões que se formam sem o concurso do entendimento, único que nos dá conheci-

mentos verdadeiros porque ascende à intuição da idéia verdadeira. A verdade está tão distante dos sentidos que não é senão a concordância interna à própria idéia sem nenhuma relação com o mundo exterior. Sensação, nascimento, morte - experiências que se dão na fimbria de um horizonte pré-pessoal. Em segundo lugar, a sensação, ao contrário da intelecção, é parcial. "Aquêle que vê e toca não é exatamente "eu mesmo" porque o mundo visível e o mundo tangível não são o mundo "inteiro". Ver é sentir um além. Há uma profundidade no sensível, que não pode ser esgotada em nenhuma experiência sensorial. Por outro lado, o eu dessas experiências não está dado completamente em cada uma dessas operações - o eu que vê e toca é um eu especializado, familiar a um setor do Ser. Ainda uma vez a "Ética" marca a diferença entre intelecção e sensação. "Aquêle que tem uma idéia verdadeira - diz Espinosa - não ignora que a idéia verdadeira envolve a certeza mais alta (summa), Ter uma idéia verdadeira, com efeito, não significa nada senão conhecer uma coisa perfeitamente, o melhor possível (optime); e certamente ninguém pode duvidar, a menos que pense que a idéia é alguma coisa morta como uma pintura sobre um quadro, e não um modo de pensar, a saber, o ato mesmo de compreender (ipsum intellegere); e, eu o pergunto, quem pode saber que compreende alguma coisa se antes não estiver certo dessa coisa? E que pode haver de mais certo e claro que uma idéia verdadeira que possa ser norma da verdade? "O sujeito, atividade pura, não ignora a plena verdade que conhece. A idéia verdadeira em Espinosa é aquela que não possui partes e em virtude de sua simplicidade pode ser conhecida de um só lance pelo sujeito. Há um Cogito, um eu penso que conhece as idéias em sua totalidade, e sabe que conhece. O mundo do entendimento é em si mesmo completo e transparente e é conhecido por um sujeito que não ignora a si próprio. Tanto assim que, na "Ética", Espinosa prefere usar em vez de "modo de percepção", "conceito", porque, diz ele a

percepção é passiva e não dá a verdadeira essência do entendimento ativo. O "conceito", sim. Para Merleau-Ponty estes dois aspectos que definem a sensação significam, simplesmente, que ela transcorre num campo. Dizer que há um campo visual é dizer que o sujeito tem acesso a um sistema de seres - os seres visíveis, que estão à disposição do olhar por um dom da natureza - o que significa por sua vez, dizer que a visão é pré-pessoal e parcial. Exatamente por isso para Descartes é preciso começar, não pelo mundo nem pelo corpo, mas pela alma que é pessoal (eu penso) e que conhece inteiramente o objeto (a idéia). Que são, agora, os sentidos? Merleau-Ponty os recupera e os reergue da condição de "menores" que lhes fôra imputada pela reflexão. "Quando digo que tenho sentidos e que eles me fazem aceder ao mundo, não sou vítima de uma confusão, não misturo o pensamento causal e a reflexão, exprimo sôberbe esta verdade que se impõe a uma reflexão integral: sou capaz, por co-naturalidade (*) de encontrar um sentido para certos aspectos do ser sem que eu mesmo o tenha dado por uma operação constituinte". Esse jogo "sentidos" "sentido" significa justamente a possibilidade de uma vida da consciência - portanto, de uma vida significativa - que não se reduz à da consciência representativa e que se distingue dela, por caracteres específicos. Não é uma vida menor, mas uma vida distinta e, pelo contrário, fundante da outra.

Para o intelectualismo o problema da diferença e unidade dos sentidos não se coloca porque tudo está fundido nessa unidade superior que é a consciência. Esta é colocada como para-si e como sujeito transcendental. O objeto como em-si, aquilo que é para todos e para sempre o mesmo, resultado das operações que o sujeito transcendental realiza - pois o "eu penso deve acompanhar tôdas as minhas representações" para que "um mundo seja possível". Acontece, porém, que o "eu" da sensação não se depara com um mundo como

(*) con naturalité

"sistema de relações que determina inteiramente cada acontecimento", e sim com um mundo que é uma "totalidade aberta cuja síntese não pode ser acabada". A experiência primeira que temos do eu é aquela que não-lo dá não como uma subjetividade absoluta, mas como uma unidade que se faz e se refaz no tempo. Eu e objeto não são unidades reais, mas unidades presunidas. E é esse eu e é esse objeto a camada primeira de onde surgem as idéias. A vida representativa da consciência não é nem única nem primeira. A Estética e a Analítica transcendental somente se confundiriam se fôssemos Deus. Para que "um mundo seja possível" é preciso não ignorá-lo. E nesse sentido, é preciso tomá-lo quando ele se abre à sensorialidade. A condição que a "Dióptrica" e a "Crítica da Razão Pura" supõem para que haja unidade das experiências sensoriais é a unidade de um espaço único. Por isso Descartes pensa a visão tomando como modelo o tacto. É para fazer da unidade dos sentidos uma verdade a priori que Kant faz a dedução de um espaço também a priori. Entretanto, se se parte da experiência sensorial como começo do conhecimento torna-se impossível separar verdades a priori e contingências a posteriori - o mundo como deve ser e o mundo como é-le é. A unidade dos sentidos, que era uma verdade a priori, torna-se "expressão de uma contingência fundamental: o fato de que estamos no mundo". Por outro lado, a diversidade dos sentidos, colocada como uma contingência a posteriori - em Kant - ou como um conhecimento esboçado de qualidades secundárias - em Descartes - torna-se, para Merleau-Ponty, uma verdade a priori pelo o fato de que é mundo mesmo que está diversificado em qualidades, em formas distintas de ser e que se oferecem ao sujeito que vive entre elas. Há um espaço único na sensação - mas não por redução das qualidades à extensão, e sim porque a sensorialidade tem lugar num campo contínuo. É o campo que dá ao espaço a unidade que o intelectualismo buscava na consciência. Assim, a experiência sensorial não

é um momento indiferente e mesmo suprimível do conhecimento. Ela é "uma de nossas superfícies de contacto com o ser, uma estrutura de consciência, e em vez de um espaço único, condição universal de todas as qualidades, temos com cada uma delas uma maneira particular de existir no espaço e de fazer espaço". Cada um dos órgãos dos sentidos interroga o objeto à sua maneira; cada um deles realiza uma síntese própria. Mas os diversos modos sensíveis que nos dão diferentes aspectos do mundo, são diferentes vias de acesso a um mesmo mundo. Isso significa que não há quale puro e que há uma camada originária do sentir que é anterior à divisão dos sentidos - essa camada é a estrutura do mundo. O mundo é inter-sensorial. Assim, os sentidos são distintos entre si e distintos da inteligência pois "cada um traz consigo uma estrutura de ser que não é exatamente transponível". Mas os sentidos se comunicam. Ouvindo uma música de olhos fechados, ela nos transporta para um espaço sem fronteiras; abrindo os olhos nos surpreendemos ouvindo-a dentro de um recinto cujos limites ela ultrapassa - ouvir e ver se comunicam paradoxalmente através de um mundo comum instaurado pela melodia. Vemos a elasticidade do aço e a rigidez do cristal quando ouvimos o som cristalino do vaso que se quebra. Não se trata aqui de uma síntese por associações como tenderia a explicar a psicologia associacionista. Nem a posse integral do objeto pelo nosso espírito, com diria o intelectualismo. "A visão dos sons e a audição das cores se realizam como se realiza a unidade do olhar através dos dois olhos: enquanto meu corpo é, não uma soma de órgãos justapostos mas um sistema sinérgico de que todas as funções são retomadas e ligadas no movimento geral do ser no mundo, enquanto ele é a figura fixada da existência" (8). Há uma sincronia corporal. Há "um esquecimento corporal pré-lógico" e não a unidade intelectual do corpo pela consciência explícita de sua idéia. O corpo, instaurando essa unidade de condutas é capaz de "frequentar o mundo" e encontrar u

na significação para ele.

Acompanhando a análise de Merleau-Ponty encontramos nela três momentos principais: a distinção entre a consciência intelectual e a perceptiva; o problema da unidade e diversidade dos sentidos; a solução desse problema, contra a solução intelectualista, partindo da constatação de um corpo dotado de diferentes órgãos de sentidos e de um mundo constituído por diferentes modos de existência sensível. A diversidade aparece no nível do mundo e do corpo. A unidade começa a ser pensada no nível do mundo na medida em que este, justamente porque não é objeto, é uma estrutura unitária que se dá por perfis. Mas, e é isso o que nos interessa aqui, a atenção de Merleau-Ponty ainda está bastante concentrada no sujeito e, portanto, é no corpo, em sua sincronia própria, que a unidade de conhecimento sensível encontra sua explicação. O mundo é o pano de fundo das atividades corporais. É o esquema corporal, é a sinergia das operações que o corpo realiza - e cujo modelo é a visão bi-ocular - que explica a unidade sensorial. Mesmo que Merleau-Ponty diga que o corpo é um eco do mundo, o filósofo está mais preocupado com as operações de repetição do que com o bem originariamente proferido. Nesse momento a crítica que Beaufret (9) endereça à "Phénoménologie" é pertinente. Com efeito, Merleau-Ponty coloca o Dasein como consciência-no-mundo. O filósofo diz que na percepção temos consciência de um "há" prévio à reflexão. Beaufret retruca: não é "consciência de um "há"" que Merleau-Ponty deve dizer se está pensando no Dasein. Ele deve dizer apenas "há". É porquê Merleau-Ponty ainda está preso ao sujeito que Waelhens (10) se vê embaraçado com a inversão entre verdades a priori e verdades contingentes na sensação. Waelhens tende a uma interpretação antropológica do problema. Com efeito, diz ele, Merleau-Ponty fala numa estrutura primitiva de onde surgem e se tornam inteligíveis mundo, sujeito e objeto. Esta estrutura seria apriorística e contin-

gente e todas as verdades humanas deverão sê-lo porque daí derivam. Waelhens conclui que esta última tese é clara e óbvia - de fato, diz o autor, toda verdade é humana, pois é verdade apenas para nós e está inserida em nossa existência de modo a tornar-se manifesta aí. Nesse caso a distinção entre verdade a priori e verdade contingente desaparece porque por um lado toda verdade só pode aparecer porque depende do des-velamento que a estrutura humana lhe prescreve a priori, e por outro lado, toda verdade é contingente porque a idéia de inteligibilidade para essa existência depende dela mesma tal idéia não pode ser confrontada com nenhuma inteligibilidade em si. A existência humana é o que ela é e não se pode perguntar se sua aparição é necessária ou contingente. É bem verdade que Waelhens não coloca Merleau-Ponty nos quadros de uma filosofia da consciência. A verdade, diz êle, depende da luz que o Dasein lhe lança e assim sendo, as condições de manifestação dessa verdade são sempre contingentes e somente susceptíveis de elucidação completa pelo Dasein - embora, é claro, êste se limite a traduzir a verdade e não em constitui-la. E com isso, o Dasein se tornou consciência. Waelhens considera que para Merleau-Ponty o sentido intrínseco de uma verdade não depende da estrutura do ser que a des-vela. Mas acontece que êle transporta toda a iniciativa do des-velamento ao Dasein - o que em Heidegger não é possível, mas que é uma ambigüidade de que o pensamento de Merleau-Ponty não se libertou.

É essa postura que se transforma à medida em que se vai passando ao "Visible". Numa das notas, ao final do livro, Merleau-Ponty diz: "Os problemas colocados na Ph. P (a) são insolúveis por que ainda parte da distinção consciência - objeto" (11). No "Visible" o problema da sensação será pensado muito mais do ponto de vista da "dimensionalidade do ser" que do "esquema corporal". Um mundo, diz o filósofo, é tudo um mundo - o mundo do som, da cor.

(11) "Phénoménologie de la Perception"

Um mundo é um conjunto organizado e fechado, mas que paradoxalmente é representativo de todo o resto. Possui equivalências com tudo o que não é ele. Um mundo tem dimensões dotadas do valor de mem-
branas, são muito mais que singularidades de conteúdo. Cada sentido abre para um mundo absolutamente incomunicável para os outros sentidos e no entanto, cada sentido está ligado a alguma coisa que por sua estrutura própria abre-se para o mundo dos outros sentidos constituindo com êsses novos mundos um único Ser. Assim, por exemplo, diz Merleau-Ponty, o amarelo é capaz de ultrapassar-se como cor singular para tornar-se cor da luminosidade, cor dominante do campo. Ele "cessa de ser tal cor, tem em si mesma uma função ontológica, (a) torna-se capaz de simbolizar todas as coisas. Por um só movimento ele se impõe como particular e deixa de ser visível como particular" (12). Estamos muito próximos de Hegel (13): "Se digo: uma coisa singular, eu o exprimo muito mais como inteiramente universal, pois toda coisa é uma coisa singular e do mesmo modo, "esta coisa aqui", é tudo o que se quiser". As cores são como as estrelas de Van Gogh. O mundo é o conjunto onde cada parte é pars totalis, é emblema das outras. É ali onde cada parte, no instante mesmo em que se a toma nela mesma, abre para um sem número de dimensões. Cada parte é ao mesmo tempo um certo ser e uma certa dimensão. A particularidade e universalidade dos sensibilia não é uma contradição, isto é, uma impossibilidade - são a essência da sensorialidade. É nela que cada ser pode expressar todo o ser. É nisso que ela é semelhante à linguagem: "o próprio do sensível é ser representativo do todo não pela relação signo - significação ou por imanência das partes umas nas outras e ao todo, mas porque cada parte é arrancada ao todo, vem com suas raízes, usurpa o todo, transgride as fronteiras das outras" (14). A percepção, diz Merleau-Ponty, é como um cirurgião que abre um corpo e pela "jang

(a) O grifo é nosso.

la" do orifício feito percebe os órgãos em plena atividade, e os percebe de perfil. O sensível me inicia no mundo porque, por essência, é usurpação do todo pela parte. A parte é menos uma coisa e mais um elemento, uma dimensão, um raio. Dimensões que são mundos, mundo que é Ser. Cada parte sendo um nível ou uma categoria do Ser é ela que nos põe na marcha para o universal. E este é o que Merleau-Ponty chama "O ser de indivisão". O Ser prenhe. A universalidade do visível diz Merleau-Ponty é a "Ur-präsentation daquilo que não é Ur-präsentierbar, o sensível engravado em um ser sem restrições" (15).

A partir do "Visible" as antecipações da "Phénoménologie" ganham plenitude e significação. Com efeito, já nessa segunda obra o filósofo dissera que a percepção era pré-pessoal. Entretanto, somente agora é possível justificar inteiramente essa afirmativa - partindo da essência do percebido, Merleau-Ponty dissera que o próprio do percebido já estar lá, de não ser em virtude do ato de perceber e sim ser a razão desse ato. Era preciso, então, encontrar no percebido, mais que no corpo, a explicação da diversidade e unidade dos sentidos. É o que a dimensionalidade realiza. "As coisas não pressupõem o homem, que é feito de sua carne", elas se oferecem a ele como estruturas significativas. São como estrelas - não são espetáculos diante de nós; gravitam à nossa volta. São como as estrelas de Van Gogh: irradiam seu próprio ser. Merleau-Ponty, em "L'œil et l'esprit" diz ser surpreendente que um pintor possa ser um bom escultor e um bom desenhista, já que são meios de expressão diferentes. Esse caráter incomparável dos gestos e dos meios de expressão tem que supor a existência de um sistema de equivalências, um logos das linhas, das luzes e das cores, dos relevos e das massas. Essa equivalência supõe uma "apresentação sem conceitos do Ser universal".

Em frente ao Cogito, Merleau-Ponty, na "Phénoménologie",

pensara num cogito tácito. O problema colocado pelo filósofo é o de saber se realmente o Cogito, a pura presença a si e a conversão do mundo em pensamento sobre o mundo, dá conta da subjetividade. "O problema é compreender como posso ser constituinte de meu pensamento em geral, sem o que ele não seria pensamento de ninguém, passaria despercebido e não seria um pensamento - sem ser nunca nenhum de meus pensamentos particulares, pois não os vejo nunca nascer em plena claridade e não me conheço senão através deles. Trata-se de compreender como a subjetividade pode ser ao mesmo tempo dependente e indeclinável? (16). O filósofo fala, então, num "Cogito tácito". É graças a ele que podemos compreender o Cogito expresso de Descartes, e foi dele que o próprio Descartes partiu ao escrever as "Meditações". "É esse Cogito silencioso que Descartes visava ao escrevendo as "Meditações", que animava e dirigia todas as operações de expressão que, por definição, faltam sempre ao seu propósito porque interpõem entre a existência de Descartes e o conhecimento que ele toma dela, toda a espessura das aquisições culturais, mas estas operações não poderiam ser tentadas se Descartes não tivesse inicialmente uma visão de sua existência" (14). Ao falar em Cogito tácito supõe-se que a consciência não é um produto da linguagem; o que porém, não significa, que a linguagem seja um efeito da consciência. Nem a palavra, nem o sentido são constituídos pela consciência. A palavra é uma modulação sonora de uma certa maneira de existir. A palavra é assumida pelo sujeito falante. E o sentido dela que é dado pelo seu contexto, pela sua situação. A linguagem supõe a consciência, mas uma consciência silenciosa que envolve o mundo falante onde as palavras recebem configuração e sentido. Por isso a consciência não está sujeita às linguagens empíricas, e por isso a linguagem não é um bem exterior. Para além do Cogito transformado em enunciado, há o Cogito tácito, uma prova de si por si, subjetividade indeclinável mas que não se auto-conse-

titui nem constitui o mundo. O mundo é um campo à volta d'ele; a palavra é falada e não criada por ele; o sentido brilha no comércio desse sujeito com o mundo e com os outros, está na intersecção de muitos comportamentos. "O Cogito tácito, a presença de si para si, sendo a existência mesmo, é anterior a toda filosofia, mas não se conhece senão em situações limites onde ele é ameaçado: por exemplo na angústia da morte ou na do olhar do outro sobre mim" (18). A formulação de M.P. é bastante sartriana ainda. O Cogito tácito é a verdade do Cogito enunciado. Este é suposto como o puro pensamento do pensamento, como puro sentimento de si. Na verdade, porém, ele precisa ser revelado, porque a presença a si, o sentimento de si está no Cogito tácito. A consciência que condiciona a linguagem, diz M.P., a consciência silenciosa, é apenas uma apreensão global e inarticulada do mundo, como a da criança no seu primeiro sopro. "É verdade que todo saber particular está fundado sobre esta primeira visão, é verdade também que ela espera ser reconquistada, fixada e explicitada pela exploração perceptiva e pela palavra. A consciência silenciosa apreende-se apenas como "eu penso" em geral diante de um mundo confuso "a pensar" (19). A reconquista do Cogito tácito é feita pela filosofia que o transforma em Cogito expresse. Falar "Cogito tácito", não é fazer da subjetividade pura ignorância. É, antes, impedir que se suponha uma consciência explícita que dubla e subentende a apreensão confusa que a subjetividade originária tem de si mesma e do mundo. Trata-se de garantir a antecedenção ontológica e epistemológica da consciência não tética de si. É M.P. reencontra Sartre. É essa colocação sartriana do problema que o "Visible" recusa. Agora ele se pergunta: "É correto? Na verdade, e que chamei Cogito tácito é impossível" (20). Para que possa haver "pensamento de ver", "pensamento de falar";, para que possa haver redução, para que possa haver pura imanência da consciência é preciso que haja palavras. Pelas palavras e suas signi-

ficações interconectadas é que se pode ascender à atitude transcendental; graças a elas "posso constituir a consciência constituinte" - e isso diz tudo. Constituir a consciência constituinte é uma ficção. A anterioridade da linguagem sobre o Cogito não é anterioridade de um pensamento silencioso e sim de um mundo silencioso. Justamente por isso constituímos a consciência constituinte. O mundo do silêncio é o mundo percebido - ordem onde as significações existentes não são ainda da ordem do linguajar. E sobretudo, não são significações inteiramente positivas como a idéia o é. As significações percebidas e as significações do linguajar são da mesma natureza enquanto diacríticas e opositivas. Se há transcendental, este não é o Cogito nem tácito nem expresso - é o campo onde se dão a percepção e a linguagem. Numa nota (21), que como tal é bastante obscura, Merleau-Ponty dirá que há uma "armação transcendental" onde se inserem "o agente sensorial = o corpo. O agente ideal = a palavra. Tudo isso pertencendo à ordem transcendental do Lebenswelt". Essa pequena nota suprime todo Cogito como constituinte. É o Lebenswelt que vem tomar seu lugar. É ele, diz M.P., a fonte de todos os silêncios e de todas as teses. Voltar a ele não é renunciar nem à percepção, nem à linguagem, nem ao pensamento. É recomeçá-los a partir da origem. Não se trata mais do Cogito tácito - trata-se de um ser bruto e de um espírito selvagem. "O Cogito tácito fez-me compreender como a linguagem não é impossível, mas não pôde fazer-me compreender como ela é possível". Esta supressão de todo Cogito é a tentativa de Merleau-Ponty para suprimir essa consciência ativa que Bergson na "Pensée" (23) chamara de inteligência. "Nossa faculdade de conhecer é, pois, essencialmente, uma potência para extrair o que há de estável e regular no fluxo do real". É ela que faz com que a percepção reduza o tremular infinito que são luz e calor a sensações invariáveis. Conceber é para a inteligência "formar uma idéia geral e abstrair das coisas diver -

sas e cambiantes um aspecto comum que não muda ou pelo menos que ofereça à nossa ação uma apreensão invariável". Compreender não será senão "encontrar, relações estáveis entre fatos que passam, destacar leis". A inteligência é atividade estabilizadora. Ativa, elimina a revelação do ser. Estável, retira a temporalidade e o caráter inacabado do mundo que vem a nós.

A intuição original encontra, finalmente, sua explicitação e justificação - a vida representativa da consciência não é primeira, nem única. A consciência perceptiva é fundante da representativa, mas ela própria fundada pelo percebido. O percebido desvela a estrutura pregnante do Ser. Fã-lo aparecer como profundidade. "A profundidade é o meio pelo qual as coisas podem permanecer claras, permanecer coisas, não sendo inteiramente aquilo que olho atualmente. É a dimensão por excelência do simultâneo. Sem ela não haveria um mundo ou o Ser. não haveria senão uma zona móvel de clareza que não poderia ser transportada para um aqui sem abandonar todo o resto, e não haveria senão uma síntese dessas visões. Pela profundidade, ao contrário, elas coexistem de "proche en proche", deslizam umas sobre as outras e se integram. É ela que faz com que as coisas tenham carne" (22). Foi porque Iescartes deu à vida representativa da consciência prioridade sobre as outras, foi porque permaneceu preso a uma consciência que se relaciona apenas com idéias transparentes, que éle não concedeu nenhum estatuto ontológico à profundidade. Reduziu-a a uma terceira dimensão derivada das únicas dimensões realmente existentes: o comprimento e a largura. Foi porque Kant pensou o espaço sob o modelo do espaço euclidiano, e o tempo sob o modelo do espaço, que a simultaneidade nele não é a justaposição espacial. Descartes e Kant negaram a profundidade porque se recusaram a aceitar uma dimensão do ser que o olhar não pode vencer, mas apenas rodear. O mundo do silêncio é aquele que não contém nenhum modo de ex-

pressão e no entanto, suscita-os, re-suscita-os. É o fundo do Ser, logos endiatetos que faz apêlo ao logos proforikos. Mundo não ferido que exige sua expressão.

III - 3 - AS NOVAS CATEGORIAS E O SER

O que marca o humanismo como tal é a tentativa para encontrar as origens numa pura sequência de representações do sujeito, numa sequência (1) tão perfeita e linear que toma o lugar de toda e qualquer gênese. Toda origem é, no humanismo, uma gênese ideal. É essa passagem que Heidegger (2) explicita quando analisa o princípio leibniziano de razão suficiente - "Nihil est sine ratione", e que Leibniz chamara principium magnum, grande et nobilissimum. O princípio da razão é uma proposição fundamental. "Nada é sem razão" - o entendimento humano procura por si mesmo e em toda parte a razão, o fundamento das coisas e das asserções que ele próprio faz sobre elas. "Somente as asserções fundadas são inteligíveis e conformes à razão" (3). Ora, essa preocupação com as razões é uma exigência de aprofundamento e de fundamento e com isso o homem se depara consigo mesmo indo ao fundo das coisas. Ratio em alemão é Grund; Grund é fundo. Grund é humus. A expressão "zum Grunde gehen", "ir ao fundo", aparece em Hegel no sentido de uma ida ao fundo para descobri-lo; e aquilo que descobre o fundo nasce dele próprio dessa descoberta. "Para Hegel, ir ao fundo, significa que as determinações de uma coisa se reúnem à volta da unidade que as rege todas" (4). "Somos constantemente interpelados e, de alguma maneira, convidados a sermos atentos às razões e ao fundo". O princípio de razão contém duas negações: nihil... sine..., o que equivale a uma afirmação. Ele poderia assumir, então, a forma: "Omne ens habet rationem". Todo ente é provido de razão. O que é a razão? Quem dá razão? Ratio permite uma outra tradução

além de Grund - Vernunft. É ratio entendida como Razão, isto é, como subjetividade. A Vernunft é onde aparece o Grund. O sujeito é o fundo ou fundamento. O sujeito é que dá a razão do ente. "A ratio como subjetividade põe à luz que e como a Razão inclui nela a plenitude das razões possíveis, das Gründe, e que assim ela é o fundo de toda fundação" (6). A ratio é o elemento transcendental. Heidegger dirá que no instante em que o princípio de razão foi posto como princípio supremo, o pensamento ocidental dispensou o ser. É o próprio enunciado do princípio que marca essa dispensa - "Nihil est sine rationem" - est-rationem começam a identificar-se e pode propor a fórmula: Esse = Ratio. Ser e Razão são o mesmo. Como se deu essa identificação? Ser uma razão é ser Ur-sache, causa. O princípio de razão pode ser formulado como: "Nihil est sine causa." Heidegger toma uma oração de Cícero por intermédio da qual pretende captar o sentido latino de "causa" - "Causam appello rationem efficiendi, eventum ad quod est effectum". Costuma-se traduzir "causa", por causa, ratio, por razão, efficere, por efetuar, effectus, por efeito. Ratio e causa estão em conexão com efficere e eventus. É eventus a chave para compreender-se o sentido da oração de Cícero: eventus é o que aparece; ratio é o que produz esse aparecer. Ratio é causa. Ratio vem de reor - dar conta. Os romanos diziam rationem reddere. Assim se esclarece o princípio de razão: é un principium reddendae rationis. E os modernos a partir de Leibniz fizeram esse "das conta do evento" aquilo que Kant chamaria de transcendental. "Em Leibniz, o redere é reportado ao eu e realizado por ele. O eu se representa e se define como o sujeito certo de si mesmo. Uma tal interpretação da essência do homem, portanto, do ser que recebe as contas do reddendum é o traço do pensamento moderno que o torna estranho aos romanos e aos gregos" (7). A ratio é ratio sufficiens, razão que é suficiente e a única suficiente. É uma ratio. É, em Leibniz, Deus. Mas, a cremos em Nietzsche, Deus

morreu. A *summa ratio* é o homem que sozinho, dá conta do universo. Três perguntas, portanto, poderiam ser endereçadas ao *principium magnum, grande et nobilissimum*. A primeira: de que a razão a ser dada é razão? Leibniz responde que "a razão deve ser dada, quod omnis veritatis reddi ratio potest" (8) - por que uma verdade só o é se se puder dar a razão. Que é a verdade? Nada senão a "propositio vera", portanto, o juízo exato. E este é a conexão adequada entre o sujeito e o predicado. E a ligação realizada pelo juízo supõe como seu fundamento, portanto, o eu de quem depende todo ato de ligação. A segunda questão é: porque a razão deve ser fornecida? Razão, ratio, é dar conta. O juízo espera que lhe seja dada conta - ele espera ser justificado. Um juízo só é verdadeiro se se lhe dá sua ratio. E a terceira questão: a quem ou a que a razão deve ser dada? "Ao homem que determina os objetos como tais, nesse modo de representação que é o juízo" (9) *Repraesentare* - tornar alguma coisa presente ao homem reportando-a a ele. Na filosofia clássica o homem é o eu e este se reporta ao mundo de tal modo que o transforma em conexões exatas estabelecidas entre representações, isto é, "sob a forma de juízos e que colocam o mundo diante dele como um objeto" (10). Portanto, a razão é dada pela exatidão das conexões entre sujeito e predicado, conexões estas realizadas pelo eu. O princípio de razão é "*principium magnum, grande et nobilissimum*" porque é ele que decide aquilo que pode ser um objeto de representação. E como é esta que decide sobre a existência dos objetos, o princípio é que decide aquilo que pode existir. "O princípio de razão torna-se o princípio de todo ato de representação" (11). E, por outro lado, a representação submetida ao princípio torna-se dirigida pela Razão, sendo portanto inteiramente racional, isto é, fundada. E fundada pelo homem - animal rationale, o ente que dá conta de todos os entes. E Heidegger resume toda a trajetória da busca da origem no pensamento ocidental: "O ser é percebido como razão. A razão é interpretada como ratio, dar conta. O homem é o ser vivo que

dá conta. Tudo isso, através das mais diferentes variações, permeia um tema único reconhecível de uma ponta a outra do pensamento ocidental" (12).

A preocupação com a origem transforma-se a partir de instante em que origem e historicidade são termos pensados simultaneamente (13), isto é, quando, no dizer de Merleau-Ponty, o homem se recusa a ser consciência que de um observatório privilegiado fora do tempo constitui o mundo como representação. O homem começa a descobrir-se ligado a uma historicidade já feita.- Ele se descobre em situação. Não é nunca contemporâneo da origem. Merleau-Ponty diz que ao final de seu pensamento, Husserl descobrirá que a consciência não é contemporânea do ser - está sempre atrasada ou adiantada com relação a ele. Assim, diz Foucault, essa ausência de contemporaneidade faz com que, por exemplo, ao definir-se como ser vivo, o homem descubra seu começo sobre o fundo de uma vida que começou bem antes dele. Ou quando tenta apreender-se como ser no trabalho, apresenta as formas mais rudimentares dentro de um tempo e de um espaço humanos já institucionalizados. "É sempre sobre um fundo já começado que o homem pode pensar aquilo que vale para ele como origem" (14). A origem não é um absoluto - Deus, Eu transcendental. A origem é a maneira pela qual o homem se articula diante daquilo que já está dado. A descoberta da origem e a posição da finitude se dão num só tempo. Colocando-se frente ao mundo, o homem o encontra paradoxalmente como já dado e como jovem, como sempre novo ao seu olhar. Esse paradoxo, essa ambiguidade têm uma fonte comum: o tempo do mundo não é o tempo do homem; justamente por isso este não pode pretender ser a consciência universal que constitui aquele. Há um parentesco entre ambos - seu modelo é a relação maternal; o filho é parente de sua mãe porque gerado por ela, tem a mesma carne e o mesmo sangue que ela. O homem é parente do mundo porque nasce em seu seio. Seu nascimen

te o coloca como um ser temporal. Mas seu tempo não é o do mundo. O mundo é mais velho que o homem. É seu solo natal. Ao nascer o homem encontra em mundo "povoado de meditações complexas que se formaram e se depositaram na história" (15) do mundo. E assim, Merleau-Ponty, dirá que o mundo é profundo - nosso contacto com ele é ambíguo: passamos de sua superfície ao seu interior porque é ele mesmo que se oferece com imensas regiões de sombras onde as coisas já se fizeram antes de nossa chegada. O originário para o homem não é a gênese ideal que a filosofia da consciência propusera. O originário para o homem é aquilo que imediatamente "o articula sobre outra coisa que não ele mesmo; é aquilo que introduz em sua experiência, conteúdos e formas mais antigas que ele e das quais ele não é o senhor; é aquilo que, ligando-o a cronologias múltiplas, entrecruzadas, irreduzíveis frequentemente umas às outras, o dispersa através do tempo e o faz estrelar no meio da duração das coisas" (16). A busca do originário está presa, agora, ao tempo e por isso mesmo a origem começa a aparecer como uma promessa, uma aproximação que jamais se realiza integralmente. A origem paradoxalmente é o passado que está no futuro. Por isso Merleau-Ponty diz que o ser é abissal. E por isso, também, é possível compreender como indo em busca do originário Merleau-Ponty pode recusar o absoluto. Deus e história, os dois absolutos rivais, podem ser recusados justamente porque com o primeiro está dada a origem necessária colocada no passado, e com o segundo a origem necessária colocada no futuro. "A teologia constata a contingência do ser humano apenas para derivá-la de um ser necessário, isto é, para desferir-se dela, usa a admiração filosófica apenas para motivar uma afirmação que a termina. A filosofia nos desperta para o que a existência do mundo e a nossa têm de problemático nelas mesmas; a tal ponto que não nos curaremos nunca de procurar, como diria Bergson, uma solução "no caderno do mestre" (17). É frente ao problema da história Hegel propusera sua identificação

com a filosofia "fazendo desta a intelecção da experiência histórica e da história o devir da filosofia. Mas o conflito estava simplesmente mascarado: a filosofia permanecia para Hegel saber absoluto, sistema, totalidade, e a história de que fala o filósofo não é seriamente história, isto é, alguma coisa que se faz, é a história universal, compreendida, morta. Inversamente, a história sendo puro fato ou acontecimento, introduz no sistema ao qual se incorpora, um movimento interior que o dilacera" (18). O Ser Necessário, Deus, ou o desenrolar inevitável, a História, significam apenas intolerância frente a um originário que é surgimento e nascimento contínuo. O teólogo e o filósofo hegeliano são leitores de uma historicidade já feita e terminada - ou porque o início determina o fim, ou porque este arrasta o início e todas as etapas d'êles decorrentes. O pássaro de Minerva sai apenas ao anoitecer quando a temporalidade encontrou seu fim. Deus e o filósofo não sofrem o tempo - compreendem-no. É assim que a busca da origem em Hegel consiste apenas na tematização "de um pensamento que pelo movimento que realiza - totalidade reunida, apreensão violenta no final do desenvolvimento - curva-se sobre si mesma, ilumina sua própria plenitude, acaba seu círculo, se reencontra em todas as figuras estranhas de sua odisséia, e aceita desaparecer no mesmo oceano onde tinha brilhado" (19). Em Merleau-Ponty, como em Heidegger, o movimento em busca da origem, porque se põe sob o signo da contingência e recusa todo absoluto, é o movimento de uma busca inacabada. O recuo à origem é recuo na direção de uma origem sempre protelada. É uma tarefa infinita. Como o horizonte que se afasta sempre que corremos até êle, a origem é essa linha impossível onde o céu encontra a terra. Merleau-Ponty, como Heidegger, fala em tempo fundamental. É a temporalidade ontológica condição de todos os tempos e em virtude da qual a origem é inatingível. É o Nada em Heidegger. É o abismo em Merleau-Ponty. Es-

sa fuga do originário para um sempre mais além é a negação cabal de toda pretensão humanista - o mito da consciência constituinte se esboroa numa finitude fundamental no homem.

Colocando a situação e o tempo, portanto, a finitude do homem, nós nos acercamos do Dasein. Visto de seu exterior o homem é um existente como os outros. O behaviorismo se sustenta nessa visão. A separação corpo-para-si e o corpo-para-os-outros, em Sartre, está fundada nisso também. Visto de seu interior, porém, o homem é transgressão e ultrapassamento. Mas não se trata aqui do para-si sartriano. Quando Sartre afirma que o homem é o existente para o qual a existência precede a essência, ele diz apenas que há uma oposição entre a função estabilizadora da essência (entendida platonicamente) e as potencialidades infinitas do homem em sua subjetividade de ser consciente. Sartre está apenas dizendo que o homem é espontaneidade e possibilidade de criação ex nihilo. Ora, isso não é nenhuma novidade. Em "Les deux sources de la morale et de la religion" é exatamente assim que Bergson define o herói e o santo - homens da moral e religião abertas. Quando Heidegger fala nessa visão do homem a partir de seu interior, o que ele está dizendo é que o homem é transgressão frente a tudo o que não é existente. Não se trata, aqui, de inverter em favor da subjetividade a relação platônica da essência e da existência, e sim, trata-se de mostrar que o homem é Da-sein. Da: não significa uma localização num meio pré-existente dado como se fôra um quadro; um "ali" por oposição a um "aqui". Da: exprime uma manifestação, uma fulguração. É nas vizinhanças do homem que a luz do ser se irradia e o possui, mais do que é possuído por ele. É a evidência de uma eclosão. Dasein - ser-no-mundo. Esta expressão não é realista: o ser não está no mundo como um pássaro numa gaiola. Ela também não é idealista, pois aqui há uma consciência que é pura atividade, pura função de síntese e situada para além das fron-

teiras do mundo. É um ser à distância. Ser-no-mundo - mundo não é um ente, nem um setor do ente. Mundo significa abertura do ser. Dasein: é o existente que mantém na abertura do ser. O Dasein é das In-Sein. O Dasein é ek-sistente e une-se ao ser na medida em que este é também transgressão e ultrapassamento. O Ser é tempo. O Dasein é temporal. Há uma temporalidade originária (existential) que funda a temporalidade do Dasein (existentielle). Ao definir-se o Dasein por sua essência, isto é, como ultrapassamento, Heidegger não pretende introduzir numa "carcaça subjetiva" (20) a transcendência. Justamente por isso ele não pode ser confundido com a consciência que é interioridade e eficácia de um existente que é interioridade e eficácia de um existente que é para-si. O Dasein é total exterioridade. É o que está aí no meio do mundo. É o que não é subjetividade. É ek-stase. É aquele que se alça na verdade do ser. O Dasein é, entre os existentes, aquele que é interpelado pelo Ser. A vocação do Dasein é o Ser. "O pensamento contribui para elevar a morada do Ser, mas não foi ele que criou essa morada" (21). O Ser invoca o homem, mas, diz Heidegger, o ser não poderá indicar ao homem as leis e regras que emanam de suas ordens, e não ser na medida em que o homem já pertença ao Ser. "Se a vista humana estivesse sempre limitada às impressões recebidas pelo olho sobre a retina, os Gregos, por exemplo, não poderiam nunca ter visto Apolo na estátua de um jovem, ou antes, eles nunca teriam visto a estátua, e portanto, Apolo. Era familiar aos antigos pensadores gregos um pensamento que se exprime de modo muito simples na frase: o mesmo só é conhecido pelo mesmo. O sentido é a quilo que se diz a nós só é perceptível por nossa resposta. Nossa percepção é uma resposta" (22). O Dasein é o existente para quem o ser é seu problema próprio, e isso não por um constrangimento externo, mas por uma possibilidade intrínseca: porque o homem é parente do ser e o ser se abre para ele. Heidegger fala numa emissão do Ser

- emissão é para o filósofo uma "missão providencial": o ser se e lucida para o homem, como a providência divina. O homem é inserido na lei do ser (Verfängen) e é o ser que realiza essa inserção, é a ação providencial do ser (fungung) que faz essa inserção. Sem esta, toda lei seria um comando arbitrário da razão humana de que o idealismo é a prova maior. Ele é a tentativa para livrar o Dasein de toda contingência que o caracteriza e caracteriza o Ser na medida em que ek-sistem, se transgridem sem cessar. O humanismo é a substituição da falta de solidez do Dasein por um existente excepcional de constância eterna e instalado em algum lugar onde não há mundo, nem tempo. nem, porisso mesmo, Ser. O humanismo é, ao mesmo tempo, esquecimento do Ser e fuga da angústia - é ignorar que a luz que nos convoca para a verdade não nos instala no necessário e permanente, mas na precariedade e contingência. O humanismo desconhece que a verdade do ser é a contingência. É por isso que Heidegger afirma que a metafísica ocidental é um esquecimento do Ser. É porisso também que o filósofo nega a idéia de progresso. Este supõe uma evolução contínua e necessária. Assim sendo quebra toda a contingência do Ser. Esta contingência só pode ser vista quando se aceita a ruptura. Se não podemos comparar a tragédia de Sófocles com a de Shakespeare, se não podemos dizer que uma é mais verdadeira que outra, que uma representa um progresso frente à outra, por que se pretende estabelecer de algum modo uma continuidade entre a filosofia de Platão e a de Descartes? O mundo de Descartes não é o mundo de Platão, melhor visto - é o surgimento de um novo mundo pela vinda de um novo sentido, por uma outra a abertura do Ser. Merleau-Ponty levou o problema da contingência até o ponto de abalar suas posições políticas. Ele se perguntara como não podendo aceitar uma explicação mecanicista, nem uma explicação idealista do marxismo, um marxista poria o problema da revolução? Se necessário por pressão externa, o desen -

volvimento histórico desembocaria na revolução sem que fôsse preciso prepará-la. Se necessário por uma lógica interna do sistema capitalista, a mesma conclusão se impõe. Resta uma terceira via: a revolução como contingente. Mas aqui uma nova questão se coloca: dada a contingência da revolução, que garantia se tem, ao fazê-la, de que ela é o melhor? "Após termos visto a história multiplicar suas diversões, não podemos mais afirmar que ela não inventará outras até que o mundo caia no caos, nem, em consequência, contar com uma força imanente às coisas que as conduza na direção de um equilíbrio mais provável que o caos. Estamos certos de que o mundo não se organizará, não cessará de se dilacerar, não sairá de compromissos precários, não reconstruirá crenças e valores, se os homens, os menos engajados nos interesses particulares dos imperialismos não se apressarem do poderio econômico. Mas não sabemos nem se esta condição necessária será realizada, nem se ela é suficiente, nem, em consequência, que valor é preciso, com justeza, atribuir a estas pausas, a estes instantes de paz que podem trazer os compromissos capitalistas (...). Se a luta de classes se tornar o motor da história, se se precisar a alternativa do socialismo ou do caos, escolheremos o socialismo proletário, não como segura noção de felicidade - não sabemos se o homem poderá integrar-se na coexistência, nem se a felicidade de cada país é co-possível com a dos outros - mas como esse futuro desconhecido a que é preciso passar sob pena de morte. A verdadeira conclusão (...) é esse marxismo sem ilusões, experimental e voluntário, que reconhece ao mesmo tempo a lógica e a contingência da história" (23). Heidegger diz que cada vitória do Dasein é uma derrota - cada vez que ele apreende o que o ser lhe esconde, percebe que nem tudo foi dito, que a revelação deixa sempre um fundo de sombra. A angústia é a aceitação do inacabado. O humanismo, sua pretenciosa supressão.

A recusa do humanismo significa recusa da metafísica ocidental que abandonando o ser ocupou-se dos entes e colocou no lugar do ser um ente - o homem. Nesse sentido a nova filosofia nascente dessa recusa é uma ontologia. É uma volta ao Ser. O Ser se desvela para o homem. Ao contrário do que propusera o princípio de razão, a Verdade não é adequatio. É a-letheia. Para os pré-socráticos a verdade é tomada num sentido negativo: é o que não está oculto. Heidegger e Merleau-Ponty dão-lhe um conho positivo: é o que está aberto, é o que se mostra. É com Platão que a verdade muda em seu sentido original. Ao dizer que para lembrar a verdade, a alma inteira deveria voltar-se para ela, ele supunha que a alma deveria estar numa posição adequada para ver as coisas tais como são em si mesmas. Os pré-socráticos pensavam no horizonte da verdade desvelada. Sócrates e Platão se esforçaram para reencontrá-la, mas é nesse movimento mesmo de volta à verdade que introduzem a noção de adequação. Sto. Tomás e, depois dele, Descartes, Leibniz e Kant transportaram a adequação da posição da alma diante da verdade, para a adequação que o juízo formulado pela alma deve ter com as coisas. "A Verdade é uma afirmação ou uma negação relativa a uma coisa concordando com essa coisa. A Falsidade é uma afirmação ou uma negação não concordando com esta mesma coisa" (23b). Merleau-Ponty volta a uma verdade que não é senão "o cessar de um estado de clandestinidade". A verdade é manifestação porque a essência do ser é mostrar-se. "A verdade deve ser concebida no sentido de essência do verdadeiro. Recordando a palavra aletheia dos gregos, pensam-na como desnudada do existente" (24). A verdade não é um valor que se atribui ao juízo. Ela não é algo presente em algum lugar entre as estrelas e que a posteriori vem alojar-se no existente. "O próprio da verdade é estar instituída no existente para poder chegar a ser verdade (...) A verdade está presente somente como luta entre a iluminação e a ocultação no antagonismo entre

mundo e terra" (24b). Entre o ser e o ente que Ele des-vela há luz e sombra - é nesse lusco fusco que a verdade tem lugar. Por isso Merleau-Ponty recusou desde sempre a "pensée de survol".

A verdade é o ser. Que é o ser? Para marcar a distinção que a metafísica ocidental não pôde ou não quis fazer entre o ético e o ontológico, entre o ser e o ente, Heidegger dirá que o Ser é o Nada. Com isso Ele pretende que o Ser se separe da quietude em que Ele se manifesta como condição do manifestado. Poderíamos dizer que ser heideggeriano é uma radicalização do Deus de Nicéias de Cusa (25). O nada é o incalculável, é a maneira pela qual o ser se anuncia a nós. Incalculável na linguagem de Heidegger significa aquilo que não se pode contar, no sentido de: aquilo que não se pode representar. O Ser é o escondido que se manifesta através dos entes sem se confundir com Ele. Uma melhor compreensão do nada-ser em Heidegger pode levar-nos a uma comparação com o não-ser Grego (26). *Tomé on* aparece em três acepções diferentes na filosofia grega. Por um lado, Ele é a condição de possibilidade da fisis: é uma espécie de espaço prévio onde surgirão as coisas; é uma espécie de reservatório inesgotável de onde emergem os entes. O *ápeiron* de Anaximandro seria assim - essa fonte indeterminada e inesgotável das qualidades. Por outro lado, o não-ser pode também ser considerado um menor-ser - é o devir. Nessa acepção *to mē on* é aplicado à fisis quando ela contrasta com a *archē*, que seria, então, o ser verdadeiro, subjacente às mudanças fenomenais. É o sentido mais comum entre os filósofos gregos. Data de Parmênides a identificação de não-ser com o devir. Finalmente, uma última acepção de *to mē on* é a que lhe atribui Plotino: o nada é identificado com o ser para que este, por sua vez, não se identifique com os entes. É essa a acepção heideggeriana. Plotino diz que a inteligência só pode ver o ser como o olho vê a luz; para ver a obscuridade o olho tem que abandonar a luz; ~~mas~~ sem a luz Ele não

vê. Não ver é sua visão da obscuridade. Quando o filho não vê, quando renuncia a ver, vê a obscuridade. Plotino está nas antípodas de Platão. Para este quando um tal evento se dá o filho não vê nada porque não há visão possível da obscuridade. Para Platão o não é em si impensável e impronunciável; é o que não pode ser atribuído a nenhum ser. O não-ser não pode ser objeto de nenhum conhecimento porque todo ato de conhecimento supõe um objeto ao qual se aplica. Sem o objeto, que tem, portanto, prioridade ontológica e epistemológica, não há conhecimento. Assim sendo, aquele que opina sobre o não-ser opina sobre o nada. Toda tentativa para evocar o não-ser, no platonismo, fracassa. Esse fracasso se deve não à estrutura do não-ser e mais à estrutura do ato cognitivo: conhecer é atribuir predicados e o não-ser não é predicado de nada. O que é curioso notar é que os modernos tendo uma posição inversa e simétrica de Platão, também não podem pensar o nada e por isso negam sua existência. Isto é, para os modernos a prioridade epistemológica cabe ao sujeito. Acontece, porém, que aqui como lá, a recusa do nada está apoiada na estrutura do ato cognitivo. O pensamento está condenado a um ser que é ens realissimus. Preocupado com o problema do erro Platão dirá que o não-ser é sua fonte. O Sofista é condenado porque ao opinar sobre o não-ser certa conexão entre o objeto e o sujeito e destrói o ato do conhecimento. Os modernos estão preocupados com a certeza. O que se contradiz se destrói, portanto, o que se contradiz não é nada. A verdade é adequação. O erro, contradição. A verdade se funda no juízo que a consciência emite sobre o objeto e no qual o sujeito e o predicado estão em conexão adequada. A inadequação, produto de uma contradição entre os termos, não é nada. Inexiste. Tanto em Platão quanto nos modernos, a positividade absoluta do ens realissimus cria um verdadeiro estupor para o espírito quando ele se vê diante do pensamento do nada. A solução consiste em dizer que o pensa-

mento sobre o nada também não é nada. É por isso que a única dialética possível para Platão é a que percorre o círculo do Mesmo e do Outro. "Tu dizias que não se pode ser ao mesmo tempo feliz e infeliz. Mas por outro lado, reconhece que não se pode sentir prazer ao mesmo tempo que sofrimento... é, pois, porque o prazer não é a felicidade e que o sofrimento não é a infelicidade de sorte que o agradável não é o mesmo que o Bem" (27). É por isso também que em Kant o nada é apenas nihil privativum e não nihil negativum - é privação e não negação. É um termo real que se opõe a outro real. É um ente ao qual o matemático poderia atribuir o sinal negativo sem destruir-lhe a existência. No plano do entendimento a contradição é um limite absoluto e intransponível a partir do qual o máximo que se pode fazer é voltar atrás. Há, diz Hegel (28), falta de profundidade no pensamento representativo. Ele tem horror ao nada porque tem horror ao profundo. A filosofia clássica desenvolve uma teoria da alteridade e contrariedade onde os termos opostos guardam sua positividade e dessa maneira não há irrupção do nada mesmo no conflito. A negação na filosofia clássica é o que Sartre chamou de "negação externa" - o tinteiro não é a mesa. Minha mão, diz Malebranche, não é minha cabeça. Esse "não é", não introduz o nada. Pelo contrário, marca a total positividade de cada um dos termos. "Somente os positivos podem opor-se" diz Kant no "Ensaio para introduzir o conceito de grandeza negativa". É por isso, ainda, que em Espinosa o mal é fruto da ignorância, portanto, não é nada, não existe. "Considerando que o bem e o mal são apenas relações, está fora de dúvida que se deve colocá-los entre os seres de Razão; pois nunca se diz que uma coisa é boa senão com relação a alguma que não é boa (...) assim como não se diz que um homem é mal senão por relação com um outro que é melhor (...), Todos os objetos que estão na Natureza ou são coisas ou são efeitos. Ora o bem e o mal não são nem coisas nem efeitos. Portanto, o bem e o mal não existem na Natureza" (28b). Heidegger não

assume essa colocação do nada que ou o destrói definitivamente, ou o transforma no sinal arbitrário de um ente real. Para Heidegger o Nada é o que, condição dos entes, não se confunde com eles. O Ser=Nada é aquêle incalculável "que se dispersa na multidão do ente" (29). O ser=nada é o que se oferta em aspectos múltiplos. É aquêle que apresenta "o que o ente é na verdade, isto é, na dimensão do re-velado, do des-coberto (Unverborgenheit)" (30).

Merleau-Ponty acompanha bem de perto a nova ontologia proposta por Heidegger, mas afasta-se d'êle em dois aspectos: por um lado, o ser e os entes não se distinguem - o ente, ao manifestar o ser, trá-lo consigo; a parte usurpa o todo. Por outro lado, o ser não é o nada. É bem verdade que nem por isso Merleau-Ponty desemboga numa ontologia do ens realissimus. Nesse sentido podemos criticar até Sartre (31) quando este afirma que em Merleau-Ponty a dialética não é hegeliana e sim platônica, e mais que isso, permenideana. De modo algum. Não tendo afirmado que o ser é o nada, Merleau-Ponty também não afirmou que êle era o pleno, o absoluto. Para Merleau-Ponty o ser é abismo e pregnância. Não é nada é latência. E porque latência, não pode ter a positividade do ens realissimus que sustenta o pensamento de Platão e de Parmênides. É de Heráclito que Merleau-Ponty se aproxima. "Como poderíamos esconder o que não se esconde nunca? (...) Os homens não sabem como o que é verdadeiro pode estar de acordo com sua própria essência. Há uma harmonia de tensões opostas como a do arco e da lira" (32). Para Platão como para os clássicos a oposição heracliteana é absurda porque conduz ao Nada. Ora, o que realmente interessa a Merleau-Ponty é que a multiplicidade não destrói o ser, é sua essência. Para Merleau-Ponty o ser não é o nada porque é, multiplicidade. O ser é totalidade. O que a palavra de Heráclito revela é um movimento interno onde cada elemento transgride seu limite e encontra sua significação reunindo-se ao seu oposto. He-

rá elite faz com que a positividade e plenitude dos entes vacile, tremule em seu movimento e que as "coisas limitadas encontrem seu sentido em sua i-limitação" (33). É Heráclito também o primeiro que explicitamente dá a anterioridade do ser e do mundo frente aos homens. "Este mundo, que é o mesmo para todos, nenhum dos deuses ou dos homens o fêz; Ele sempre foi ou é e será sempre um fogo eternamente vivo" (34). O ser é anterior à consciência. Merleau-Ponty dirá que não existe ordem das razões, apenas ordem das matérias. É nela que a verdade se manifesta. O ser é um fogo eternamente vivo: é uma produção inesgotável. Fogo: é um brilho, uma fulguração que atesta a si mesma. Fogo: o ser não é o Nada. É o ser bruto, latência não manipulada pelo homem. É o que vem oferecer-se a Ele em sua pureza originária. O que a palavra de Heráclito marca é esse deslizamento das categorias que levam a uma identificação entre o ser e o nada, mas não para afirmar-se que o ser é o nada e sim para afirmar-se que não há o ser e nada como o positivo e o negativo. A promiscuidade do ser e o nada os anula de sorte que o ser e o nada se tornam o que Merleau-Ponty chamou: a profundidade.

"Para uma filosofia consciente de si mesma como conhecimento, como fixação segunda de uma experiência prévia, a fórmula: "o ser é, o nada não é", é uma idealização, uma aproximação da situação total, que comporta além do que dizemos, a experiência muda onde o bebemos (...). Nosso ponto de partida não será: "o ser é, o nada não é - e nem mesmo: "não há senão o ser" - fórmula de um pensamento totalizante, um pensamento de sobrevôo - mas, há ser, há mundo, há alguma coisa, no sentido forte em que o grego fala te légein, há coesão, há sentido" (35). O ser não provém de uma iniciativa da consciência. Nem brota ex nihilo. Há um "relêvo ontológico" cujo fundo não pode ser nada. Esse relêvo não é um ser positivo: é "um campo de aparências". É porque há esse campo que

não se pode aceitar o sujeito sartriano como o puro nada - há desde o instante inaugural, uma abertura para o mundo. É a fé perceptiva. Esta abertura é a única solução para as dicotomias que a filosofia reflexiva colocou. Um pensamento verdadeiramente dialético é aquele que admite múltiplas entradas para o Ser e que nenhuma possa sobrevoá-lo porque, justamente, o movimento de entrada é de inerência ao ser, embora de transcendência para o sujeito. O pensamento dialético é aquele que tanto nas relações interiores ao Ser, como nas relações entre o sujeito e o ser, como nas relações entre os sujeitos "admite que cada termo não é Ele próprio senão dirigindo-se para o termo oposto, torna-se o que Ele é pelo movimento, que é a mesma coisa para cada um passar no outro ou tornar-se si" (36). O movimento é centrífugo e centrípeto e exige um devir e uma auto-destruição pela qual o Ser vem a ser. É a Heráclito que nos reportamos outra vez. É Ele quem mostra que direcções opostas coincidem no movimento circular do caminho do alto e do caminho de baixo. O movimento circular integra os termos porque não é uma soma de dois movimentos mas o sentido comum a ambos que os transforma num só. "A dialética é o pensamento do Ser-visto, de um Ser que não é positividade simples. Em-si, não é Ser-posto de um pensamento, mas manifestação de Si, desvelamento, Ser que está se fazendo ..." (37) E porisso a verdadeira dialética não é aquela que fala em síntese - que é uma idealização - e sim aquela onde o ultrapassamento reúne sem chegar a um novo positivo. "No pensamento e na história, como na vida, não conhecemos senão ultrapassamentos concretos, parciais, encobertos de sobrevivências, pesados de déficits; não há ultrapassamento que guarde tudo o que os outras fases precedentes haviam adquirido e acrescenta mecânicamente alguma coisa mais e permite colocar as fases dialéticas em uma ordem hierárquica" (38). A verdadeira dialética recusa a teodicéia hegeliana e antropologia sartriana. A verdadeira dialética é a que recusa o p

sitivo puro e o negativo puro.

Recusando o objetivismo científico e a volta à consciência realizada pela reflexão, Merleau-Ponty fala na filosofia como o movimento pelo qual a fé perceptiva interroga a si própria. E porque é uma fé é susceptível de dúvida e de uma interrogação continuada. "Não temos uma consciência constituinte das coisas, como erê o idealismo, nem há uma pré-ordenação das coisas à consciência, como erê o realismo (os dois aqui são indiscerníveis porque afirmam a adequação da coisa e do espírito) - temos com nosso corpo, com nossos sentidos, com nosso olhar, nosso poder de compreender a palavra e falar, medidores para o Ser, dimensões a que podemos reportá-lo, mas não uma relação de adequação ou imanência" (39). A filosofia é uma interrogação fundamental - uma interrogação sobre o Grund enquanto fundo e não enquanto Nasão. Há uma questão central e cuja resposta não encontra um fim - essa questão é nosso apêlo ao Ser não como Nada mas como Totalidade de mundos. É o Ser de indivisão feito de dimensões - o espaço, o tempo, o entrelaço de espaço e tempo, a coesão do avêso e do direito, meu corpo visível - vidente, tangível - tocante - são momentos de um Ser único que se põe além das dicotomias entre essência e existência, sujeito e objeto. O Ser é essa totalidade de que as dimensões são pars totalis. Elas não são essências, a não ser que as pensemos como essências operantes, isto é, em função "Não há uma essência acima de nós, objeto positivo ofertado a um Olho espiritual, mas uma essência abaixo de nós, nervura comum de significante e do significado, aderência e reversibilidade de um ao outro, como as coisas visíveis são pregas de nossa carne, de nosso corpo, que entanto é também uma coisa visível" (40). A essência operante é a idéia que se elabora na espessura do ser e que não poderia, nem de fato nem de direito, ser separada dêlo para postar-se diante de um olhar espiritual. O invisível não é

e visível escondido; é seu outro lado.

A filosofia, colocada como interrogação sobre as essências, estas enraizando-se no Ser e não sendo nunca nem definitivas nem transparentes, o filosofar é uma tarefa infinita. Mesclam-se verdades de fato e verdades de razão que, tornadas indistintas, interagem e protegem sine die o término da interrogação filosófica. Não se trata, aqui, nem de uma vertigem que nos lança em questões irrespondíveis, nem um relativismo desesperado da verdade. Trata-se de uma interrogação que se remete para um ser que não acaba de vir a ser. Mais velho que a consciência, impede a coincidência dela e d'ele. Originariamente temporal, impede que ela o constitua para toda eternidade. Tanto uma filosofia da coincidência, como a de Bergson, quanto uma filosofia da consciência, são impossíveis. A primeira porque perde de vista o ser como profundidade. A segunda porque se esquece do ensinamento primordial de Hegel: a identidade do entrar em si e de sair de si. A interrogação filosófica é aquela que ouve o apêlo do originário - "o originário explode e a filosofia deve acompanhar essa explosão que é não coincidência, que é diferenciação" (41). A única maneira de nos libertarmos de uma filosofia da reflexão e de uma filosofia da intuição é nos interrogarmos a respeito de um Ser ainda não objetivado e pregnante. Merleau-Ponty denomina esse ser - Ser Bruto. É ao espírito que ouve esse Ser, chama-o Espírito selvagem, livre de todas as significações pré-fabricadas por uma filosofia não interrogativa. Ver, falar, pensar - eis experiências irrecusáveis e enigmáticas que se oferecem à interrogação. Em todas as línguas elas são faladas; em toda parte são significativas. Mas o que é nomeado "não é uma significação circunscrita, é mais um índice repetido, um apêlo insistente, um mistério familiar e inexplicado, uma luz que alumiando o resto, permanece em sua origem na obscuridade" (42). É a qui se exercitará a interrogação filosófica. A nova ontologia es

tá voltada para três categorias básicas: o visível, o invisível e mediatizando-os, a palavra.

A visibilidade é enigmática. Por um lado, o visível parece repousar em si mesmo, sempre idêntico ofertando-se ao vidente. Entretanto o visível é como um estranho talismã; está ali ao final do nosso olhar e entretanto não é um mero correlato d'ele. Oferece-se como uma existência independente. Mas não se oferece totalmente. Por outro lado, o visível é atmosférico. O vermelho pode ser a cor da revolução, a cor de recifes de coral, a cor de um fóssil imaginário. A cor não é um "pedaço de ser" - é uma modulação do mundo. O mundo visível é cor, sombra, reflexo. Menos coisa, ele é "cris-talização momentânea do ser visível". "Entre as cores e os visíveis reencontra-se o tecido que os dubla, os sustenta e nutre, e ele não é uma coisa - é possibilidade, latência e carne das coisas" (43). O vidente, por sua vez, carne também, esposa as coisas visíveis. Há entre eles uma espécie de harmonia pré-estabelecida, uma reversibilidade nas relações que torna-se impossível dizer quem comanda a visão: se as coisas, se o olho. O mesmo pode ser dito do tocar - as mãos sentem as texturas lisas ou rugosas. De onde vem esse seu poder? Do estranho parentesco entre elas e que nos inicia ao mundo táctil. A mão faz parte do mundo do tacto não porque toca as coisas, nem porque as coisas a tocam, mas porque ela é tangível e tocante e não em dois tempos mas num só tempo: a mão é tangível enquanto tocante. Os dedos entrelaçados são reveladores dessa ubiquidade das mãos: partilham do tocar e do tocado. É por isso que são parentes das coisas e estão no meio do mundo também. E as mãos tocam e que os olhos vêm; e os olhos vêm o que as mãos tocam - o tangível é visível, o visível é tangível. Cada um deles é um mapa completo que se cruza com outro sem que um se superponha ao outro - são pars totalis. Merleau-Ponty diz que a visão é palpção pelo olho e o tacto visão pelas mãos. Mas não é possível subs-

tituir um pelo outro como pretendêra Descartes. Um usurpa o outro sem substituí-lo. O visível e o vidente são carne. Com isso Merleau-Ponty quer dizer que eles são dotados de interioridade - são espessos, opacos. É essa a essência da visibilidade. "A espessura da carne entre o vidente e a coisa é constitutiva de sua visibilidade para ela, como a corporeidade para ele; não é um obstáculo entre ele e ela, é seu meio de comunicação. Pela mesma razão estou no coração do visível e estou longe d'ele: esta razão é que ele é espesso e por isso destinado a ser visto por um corpo" (44). O espírito, na filosofia reflexiva ou numa filosofia intuicionista é aquele que, por sua posição privilegiada fora do mundo opaco da visibilidade, ou por sua coincidência absoluta com ele, não pode captar o visível. No primeiro caso porque destrói-lhe a essência; metamorfoseia-o em idéia transparente. No segundo, porque indistintos, não há distância para ver e tocar. Somente o corpo pode relacionar-se com o visível. Somente o corpo não tem o dom de sobreviver por isso somente para ele pode ser ofertado um ser que se define pela opacidade e profundidade. Mas isso não é tudo. Uma ontologia do ser indiviso vê no corpo não um ser que se abre a outros seres. Também não pode fazer d'ele o transcendental que substitui o sujeito. Essa ontologia vê no corpo um emblema do ser. Merleau-Ponty denomina-o "sensível exemplar, que oferece àquele que o habita e o sente como sentir tudo o que, de fora, se lhe assemelha, de tal modo que, tomado no tecido das coisas, incorpora-o e no mesmo movimento, comunica às coisas sobre as quais se fecha essa identidade sem superposição, essa diferença sem contradição, esta distância do interior e do exterior, que constitui seu segredo natal" (45). Vidente e visível, a ontogênese do corpo abre-o para as coisas colocando-o no meio delas. Ser a duas dimensões, o corpo está destinado ao mundo comum das coisas. O visível e o corpo, como carne, são protótipos do ser: latência, apresentação, abertura e pro-

fundidade. São as superfícies de um Ser cuja essência é a pregnan-
cia: promessa de um além e de um aquém. Mas superfícies que são
emblemas: os visibilia são sempre inacabados; o corpo, sempre o-
paco. É por isso que o corpo não é um transcendental: Ele revela
um paradoxo, o Ser, e não um poder do homem. É de suma importân-
cia compreender essa posição atribuída ao corpo por Merleau-Pon-
ty para não se supor que, fuggindo de uma antropologia da reflexão,
Ele desembarque numa antropologia da sensibilidade. A definição de
Visibilidade - corpo e coisa - como carne, pelo contrário, é a so-
lução que o filósofo encontra para o impasse com que se defrontou
a vida inteira: o dilema do sujeito e do objeto. O pertencimento
simultâneo do corpo à ordem do sujeito e do objeto, do para-si e
do em-si desvela entre si as relações que uma filosofia reflexiva
não poderia esperar. O corpo é visível de fato e de direito: Ele
pode ser visto, se não por mim, pelos outros. O corpo é vidente
de fato e de direito: sendo da mesma família que as coisas "usa seu
ser como meio para participar do delas, sendo que nenhum é para o
outro um arquétipo - o corpo pertence à ordem das coisas como o
mundo é carne universal" (46). O que elimina a dicotomia sujeito-
objeto é que o corpo é a visibilidade - isso significa que Ele não
está postado diante do mundo, nem vai a Ele. Não precisa sair de
si (o que suporia uma subjetividade prévia) para ir ao mundo - É-
le coexiste com o mundo e no mundo, embora este seja mais velho
que Ele. Merleau-Ponty, compreende o Dasein melhor que Heidegger.
Neste, o Ser toma a iniciativa de mostrar-se ao Dasein. Em Merle-
au-Ponty não há iniciativa - há mescla e reversibilidade. É exata-
mente o caminho circular do fogo heracliteano - é o mesmo percor-
so em duas fases. "É preciso rejeitar os preconceitos seculares
que colocam o corpo no mundo e o vidente no corpo, ou inversamen-
te, o mundo e o corpo no vidente, como em uma caixa. Onde colocar
o limite do corpo e do mundo, se o mundo é carne? Onde colocar

no corpo e vidente, se, com toda evidência, não há senão trevas repletas de órgãos, isto é, o visível ainda?" (47). Corpo, vidente, visível, mundo - entre eles a relação é aquela que Merleau-Ponty denomina "l'entrelacs", inserção recíproca. São esferas concêntricas vividas ingenuamente, e que se decentram quando as interrogamos - esse decentrar Merleau-Ponty chama "le chiasma". O Corpo e mundo estão um diante do outro como dois espelhos, fazendo nascer uma série infinita de imagens encaixadas que não pertencem nem a um nem a outro porque cada um é a réplica do outro. A visão é narcisista. Seu narcisismo não é o da consciência constituinte que absorve o mundo. É o narcisismo onde o vidente se perde no visível de tal modo que não se sabe mais quem vê, nem quem é visto. Narcisismo paradoxalmente anônimo. É isso a carne do visível. Nem matéria, nem representação, a carne é para Merleau-Ponty aquilo que os gregos chamavam "elemento" - fogo, água, ar, terra, alguma coisa entre a coisa e a idéia - "um princípio encarnado" (48). Há com Merleau-Ponty a introdução de uma "metafísica da carne" (49). Não concordamos exatamente com essa expressão. Melhor seria dizer "ontologia da carne". A expressão de Lefort marcaria uma certa distância entre a carne como princípio e o visível como o que provém dela. Falar "ontologia da carne" nos parece mais próximo da concepção de Merleau-Ponty porque o ser é carne e o visível é emblema dele justamente por isso. A noção de carne modifica toda a concepção de objeto - tanto com relação ao corpo "objetivo", quanto com relação às coisas. Há, diz Merleau-Ponty, uma reabilitação ontológica do sensível; ele não é nem o mundo confuso que precisa ser posto em dúvida, nem res extensa, nem organização dos objetos dos sentidos, nem conjunto atomizado de partes extra partes. Não é o sensível cartesiano, nem kantiano, nem cientificista. O sensível é a maneira de existir do corpo e da coisa - é sua existência ofertada e escondida. O sensível como carne é o emblema do ser enquanto

dimensional e profundo, isto é, enquanto visível e invisível. O sensível é o lugar onde o ser existe sem ser posto. É nessa persuasão silenciosa do sensível que o Ser se manifesta. A experiência do pintor que nos conduz a esse núcleo carnal misterioso que é a Visibilidade: "O pintor nasce nas coisas como que por concentração e vinda a si do visível, e o quadro não se reporta ao que quer que seja entre as coisas empíricas senão sob a condição de ser, inicialmente, "auto-figurativo", espetáculo de alguma coisa se não for espetáculo de nada, rompendo a pele das coisas para mostrar como as coisas se fazem coisas, e o mundo, mundo" (50). A pintura não é construção nem artifício, é um "grito inarticulado", é a "voz da luz". Os ciprestes refletidos no lago visitam a água, mas ela "os visita também, ou pelo menos, lhes envia sua essência ativa e viva. É esta animação interna, essa carne do visível, essa sua irradiação que o pintor busca sob os nomes de profundidade, espaço e cor" (51).

A noção de carne, diz Merleau-Ponty, se realmente é fundante, torna-se ilimitada e pode, então, abrir também para um campo de intercorporeidade. A relação entre o meu corpo e o do outro é reversível como aquela instaurada entre meu corpo e as coisas. Enquanto se pensar a relação com outrem do ponto de vista da consciência torna-se impossível sair-se do impasse da redução do corpo de outrem a um objeto. Torna-se impossível compreender como todas as consciências podem ter acesso a um mesmo mundo. Torna-se difícil pensar como "essas pequenas subjetividades, essas "consciências de ..." podem reunir-se como as flôres, em um ramalhete, quando cada uma sendo "consciência de". Para-si, reduz as outras a objetos" (52). Somente renunciando à bifurcação consciência de - objeto, é que a relação com outrem pode ser explicada. O corpo possui uma unidade pré-reflexiva - a unidade sinérgica de suas operações. O corpo é uno não porque a consciência o sintetiza em uma idéia,

mas porque é uma sinergia. O corpo tem a experiência de um só corpo onde dois olhos vêm, duas mãos tocam. Há um só mundo ao qual responde como um éco um só corpo. Melhor que isso seria dizer que há uma reflexividade do sensível o corpo é esse momento onde o sensível se volta sobre si próprio. É por essa reversibilidade, por esse entrelaçamento e chiasma, que a experiência dos outros corpos é possível. "Por que essa generalidade que estabelece a unidade de meu corpo, não abriria para a de outros corpos?... Por que não existiria a sinergia entre os diferentes organismos, se ela é possível no interior de cada um?" (53). As paisagens podem emaranhar-se desde que abandonamos o ponto de vista da consciência. O visível é uma luz que ilumina todos os corpos e não apenas o meu. A experiência do outro me é inacessível se a tomo como idéia ou representação. Mas não o é se a apreendo como uma experiência iminente onde a paisagem que contemplamos é nossa e não minha: "pela operação concordante de seu corpo e do meu, o que vejo passa nele, esse verde individual da planície sob meus olhos invade sua visão sem abandonar a minha, reconheço no seu verde o meu verde" (54). E a possibilidade dessa comunhão repousa não apenas na sinergia corpo-mundo, mas também no fato de que a experiência perceptiva, como já dissemos anteriormente, é pré-pessoal, anônima. Como não há ego, não pode haver alter-ego. O problema do alter-ego é um resquício da filosofia da consciência. O mundo é intercorporal e funda a transitividade e propagação de todas as relações entre os corpos. O mundo é intercorporal porque é profundo - não me sendo dado em todas as suas faces de uma só vez, é ele quem permite que o outro veja o mesmo mundo embora por outra face. É a profundidade do campo mundano a condição para multiplicidade das visões, acusando como ilusória toda pretensão solipsista. Não há solus porque no mundo visível não há ipse. Mundo aberto a visões anônimas, ele rejeita toda suposição de posse absoluta. Os corpos e o mundo se en-

trelaçam - perdidos mundo afora, os corpos ficam fascinados "pela única ocupação de boiar no Ser com uma outra vida, fazendo de seu dentro seu fora" (55).

É do visível que parte toda possibilidade de expressão. No exprimir-se está presente, ainda uma vez, essa reversibilidade do ser, de que o visível é o primeiro emblema. Os gestos, os movimentos da garganta e da boca produzem o grito e a voz - sons que ouço. Não saímos do domínio do corpo - gestos, garganta, boca, ouvidos nos conduzem a êsses incorporais: o grito, a voz e o som. Somos seres sonoros. Aqui reaparece a reversibilidade - afonação e a audição são movimentos reflexivos cuja origem e cujo fim são êstes corpos sonantes e sonoros que somos nós. "A emergência da carne como expressão é o ponto de inserção do falar e do pensar no mundo do silêncio" (56). O falar abre para a dimensão do invisível. O pensamento é apenas a sublimação do "há" prévio. É uma potência do visível. Entre o som e o sentido, entre a palavra e o que ela quer dizer há a mesma reflexividade que domina o visível. Isso impede que ao penetrarmos na região invisível haja um elemento com prioridade sobre o outro - a palavra não é a tradução incompleta de um pensamento integral. Não podemos dizer onde começa a palavra e onde termina o pensamento, nem o contrário. Eles fazem também o caminho circular do fogo heracliteano. Merleau-Ponty rompe com a concepção bergsoniana da obra filosófica como a explicitação impossível da intuição do filósofo, ponto simples incomensurável com toda linguagem que tenta desdobrá-lo e fazê-lo falar. "Toda a complexidade de sua doutrina, que iria ao infinito, não é, pois, senão a incomensurabilidade entre sua intuição simples e os meios de que dispunha para exprimi-lo" (57). Não que Merleau-Ponty negue uma intuição original. O que ele nega é a existência de uma coincidência tal do pensamento consigo mesmo, anterior a toda palavra, e que linguagem alguma seria capaz de apreender. Nega-se a

acertar que "a linguagem seja uma potência de Ser" (58), que cortaria nesses laços com as coisas e com o passado. A obra do filósofo seria esse esforço absurdo para descrever um contacto essencialmente mudo com o Ser, e que, como tal, recusar-se-ia a ser proferido. É preciso tomar a linguagem em seu estado nascente e ligada às coisas mudas que esperam ser proferidas. O ser é logos endiatetos apelando para um logos proforikos. Há três erros possíveis quando se pensa a linguagem: tomá-la como representação do pensamento, como faz a filosofia reflexiva, tomá-la como formulação incompleta de um pensamento pleno, como faz Bergson; tomá-la como um universo autónomo, encerrado em si mesmo, como faz Wittgenstein. Se se parte da linguagem já feita, operação secundária e empírica ela é tradução, código. Nesse nível a linguagem artificial é tão linguagem quanto a que falamos porque todo falar não é mais que uma relação técnica entre um som e um sentido unidos por pura convenção e idealmente separáveis (59). O que se deve considerar é a "linguagem falante", como diz Merleau-Ponty, onde assumimos como naturais as convenções da língua. É a linguagem operante que precisa traduzir-se em pensamentos e significações. É essa linguagem que "vale como ação, como arma, como ofensa e como sedução" (60). É a linguagem que faz aflorarem as relações entre o percebido e o vivido onde se formou. É o logos universal, tema da filosofia - linguagem chamada pelas vozes do silêncio e que "continua um ensaio de articulação que é o Ser de todo ser" (61) Heidegger diz que o ser conduz à linguagem por intermédio da qual elucida a si próprio. "Somente então, a linguagem é, segundo seu próprio e misterioso modo de ser que nos domina sempre e nos penetra por toda parte." (62) E esse movimento de expressão, tanto para Merleau-Ponty como para Heidegger, não depende de nenhuma lei e não é a própria manifestação do Ser. "Que a palavra que fala do Ser como destino da verdade esteja conforma e possa convir a

Esse destino, eis a primeira lei do pensamento que pensa ser e nele se aventura. Ela não obedece a nenhuma regra da Lógica porque não pode haver regras lógicas a não ser pela força da lei do Ser que a linguagem pensante exprime" (63). A palavra pensante, diz Heidegger, nos obriga a rememorar incessantemente o que é preciso dizer sobre o Ser e como isso deve ser dito. Somente assim "a linguagem é linguagem do Ser como as nuvens são nuvens do céu. Com a ajuda de sua palavra o pensamento traça sulcos imperceptíveis na linguagem, mais imperceptíveis do que os sulcos que o camponês traça com seus passos lentos através do campo" (64). A linguagem, palavra pensante, nos leva do visível ao invisível. A expressão é o mediador entre o sentido e o pensado.

O invisível é uma noção plurívoca. Merleau-Ponty fala em camadas do invisível. Num primeiro nível, é o que não é atualmente visível, mas poderia sê-lo - são os aspectos escondidos da coisa. Numa segunda instância, é aquilo que, relativo ao visível, não poderia entretanto ser visto como coisa - é a membrana não-figurativa do visível: sombras, reflexos, luminosidade. Numa terceira acepção, o invisível é aquilo que só pode existir diretamente para o tacto e indiretamente para o olhar. E, finalmente, o invisível são os lékta - literalmente: aqueles que só existem em palavra ou em pensamento; são os intangíveis. Ao contrário das coisas percebidas, diz Merleau-Ponty, as significações são invisíveis. O ser do percebido está em repouso; meu olhar pode depor-se nele. "O ser do que a linguagem é a morada não se pode fixar, olhar, é o que existe apenas de longe". Estas camadas não estão reunidas logicamente sob a categoria do in-visível. O visível é a dimensão do Ser. O invisível suas diferentes modalidades. O visível não sendo um positivo objetivo, não se pode fazer do invisível uma negação no sentido lógico. O invisível não é um outro visível visto por um outro que não o corpo. O invisível não é um outro mundo ad-

cessível apenas a olhos spirituais. Se assim fosse, a membrana que une o visível com o invisível estaria rompida. "O invisível está aí sem ser objeto. é a transcendência pura sem máscara óptica. E os "visíveis", eles próprios, afinal de contas estão centrados sobre um núcleo de ausência" (65). Só há mundo sensível, diz Merleau Ponty. O invisível não é mundo inteligível. O pensamento está um pouco mais longe que os visíveis, mas não há um céu dos invisíveis. O invisível não é apenas o não-visível, mas é a ausência que também conta no mundo - é uma visibilidade iminente. Ele é, diz Merleau-Ponty, Ur-präsentiert como Nichturprä-sentierbar. O invisível não é o contraditório do visível, O visível tem uma membrana de invisível e este é a contrapartida que somente pode aparecer no visível.

Palamos no filósofo e sua sombra. Merleau-Ponty chegou a formular explicitamente sua concepção do pensar. O invisível foi o capítulo que ficou por escrever. Sobre ele há notas esparsas e referências breves através de toda a obra. Pensar, não é submeter as coisas ao exame da consciência, e sim, como diz Lefort (66) é um esforço para atestar a presença do ser de tal modo "que o movimento mesmo do pensar ensine o movimento do ser, designe-o produzindo-o". O pensamento, outra modalidade do visível - seu invisível - rompe também a dicotomia sujeito-objeto. Pensar é interrogar. A interrogação se efetua no interior do ser e a distância que ele introduz entre o interrogador e o interrogado é uma distância **DENTRO** do Ser. O interrogador é aquele que se submete ao seu pertencimento ao mundo - é aquele que espera d'ele as questões e encontre nele as respostas. Sem o sentido originário das questões não saberíamos pensar, como não saberíamos o que é a cor se nunca tivéssemos aberto os olhos. O pensamento, como a visibilidade, é "entrelaço e **chiasme**". "O ser vem a nós sem cessar, faz-nos sinal ali de onde está, portanto, sem quebrar a distância. É esta estranha relação

que inicia o pensamento do originário. Não podemos querer coincidir com o irrefletido sem esquecer que no mesmo momento a reflexão nos afasta dele, nem podemos nos retirar no puro pensamento sem esquecer que esta operação é um acontecimento e supõe antes dela alguma coisa" (67). O que Merleau-Ponty denomina pensar ou invisível, não se confunde com o que o empirismo e o idealismo denominam sob esses nomes. Com efeito, Althusser (68) analisando o conhecimento para o empirista (e também, de certo modo, para o idealista) mostra que este último concebe o pensamento como um trabalho graças ao qual a essência de um objeto real vem a ser conhecida. O objeto real é duplo: tem uma face visível, uma ganga impura e inessencial; e uma face invisível, essencial. Conhecer é purificar o objeto real de sua face visível para encontrar sua verdade invisível. Exterior e interior são, não somente opostos, mas separáveis. O conhecimento é um processo extrativo. "Descoberta deve ser tomada em seu sentido real: retirar o que cobre, como se retira a casca que recobre a amêndoa, a pele que recobre o fruto, o veu que recobre a jovem, a verdade, o deus ou a estátua" - (69). Merleau-Ponty recusa-se a aceitar não somente a oposição e separação entre o visível e o invisível, como, sobretudo, conceitá-los como o ilusório oposto ao verdadeiro. O invisível é uma das dimensões do visível e seria destruí-los, separá-los. O visível é tão verdadeiro quanto o invisível. Merleau-Ponty já dissera que não há Sein sem Erscheinung. A verdade é substituição de uma evidência por outra tão evidente quanto a primeira. Entre o visível e o invisível não há hierarquia nem ontológica nem epistemológica. São absolutamente simultâneos. Althusser diz ainda que para o empirista o conhecimento é uma parte real do objeto porque o conhecimento é o essencial, e este é a face interna do objeto real total. "O conhecimento aí está inteiramente presente: não somente seu objeto, que é esta parte real chamada essência, mas

também sua operação, que é a distinção e posição respectiva existente realmente entre as duas partes do objeto real, de que um (o inessencial) é a parte exterior que envolve a outra (a essência ou parte interior) (79). Isto contém aí todos os elementos que formam a problemática da filosofia clássica: interior - exterior - essência - aparência. Althusser nota que essa análise da estrutura do conhecimento faz uma afirmação que é imediatamente negada: o objeto conhecido não é idêntico ao objeto real porque é apenas uma parte desse último. Mas nega-se esta afirmação na medida em que não se separam os dois objetos como tais - são colocados como partes de um objeto total que seria o objeto real. Apenas um filósofo manteve a distinção: Espinosa. A idéia é diferente daquilo de que ela é idéia - uma coisa é o círculo, outra, a idéia do círculo. Objeto de conhecimento e objeto real se separam. Ora, se Merleau-Ponty discordava quanto a dicotomia essência - aparência - invisível - visível, discordará também desta nova distinção porque esta supõe a dicotomia básica que o filósofo quer separar: sujeito - objeto. Além disso, essa separação coloca a necessidade de um mediador para que o conhecimento esteja reportado ao objeto real. A consciência transcendental surge como uma necessidade. Althusser nega essa conclusão. Diz ele, que Marx condenara a identificação hegeliana entre objeto real e objeto de conhecimento. Contra todo idealismo, Marx pretende que se distinguem o objeto real - que permanece imutável e independente do pensamento - e o objeto de conhecimento - que existe apenas no pensamento, "na cabeça do pensador". O objeto de conhecimento procura conhecer o objeto real mantendo-se distinto dele. Marx afirmaria que esta distinção é garantida pela própria distinção dos processos de produção de ambos os objetos. Com efeito, o objeto real é produzido segundo uma gênese real, histórica. No objeto de conhecimento as categorias pensadas que reproduzem as categorias reais não se dão a mesma ordem que estas na gênese hi

tórica, mas lugares diferentes atribuídos por suas funções no objeto do conhecimento. Há um tempo histórico e um tempo lógico, diria Goldschmidt. Althusser afirma que ao separar real e conhecimento e colocar este exclusivamente "na cabeça", Marx não está pensando num sujeito transcendental. "Este pensamento é o sistema historicamente constituído por um aparelho de pensamento, fundado e articulado na realidade natural e social. Ele é definido pelo sistema das condições reais que fazem dela, se posso arriscar essa fórmula, um modo de produção determinado dos conhecimentos" (71). Esse pensamento seria um sistema real próprio, fundado e articulado sobre o mundo real de uma sociedade histórica dada e relacionado com a natureza. O pensamento seria a transformação da matéria primeira (o objeto que ele trabalha), fornecida pela intuição e pela representação, em conceitos. Merleau-Ponty assinaria muitas dessas afirmações - a estrutura pensada se articula sobre a estrutura real dada sem coincidir exatamente com ela. O mérito de Lévi-Strauss para Merleau-Ponty consiste exatamente nessa possibilidade de encontrar esquemas formais que sejam esqueletos da sociedade encarnada real. Mas Merleau-Ponty perguntaria a Althusser como essa "matéria primeira" pode ser convertida em "conceito" se se separa o visível do invisível. A aproximação com Espinosa é arriscada. Nela a ordem das idéias e a ordem das matérias encontra sua conexão na unidade fundamental de uma substância irradiada em atributos paralelos. Deus ou a Natureza são aquele infinito positivo de que Merleau-Ponty falava e que no "Grande Esquema" estabelecia a intercomunicação necessária das ordens. Ora, Althusser não mostra como, separados, o visível e o invisível se comunicam. Não se pode compreender como o pensamento pode ter força explicativa sobre o real. Althusser não pode nem sequer apelar para uma referência a um objeto comum porque rejeitou a unidade do objeto real. Há uma correspondência

mágica entre a estrutura lógica e a estrutura real. Merleau-Ponty pode estabelecer uma comunicação entre o visível e o invisível não porque sejam aparência e essência de um único objeto, mas porque são dimensões igualmente essenciais do Ser. É porque o invisível é a "vociferação" do visível, porque o invisível constitui um só com o visível, que um pode expressar o outro. Por isso Merleau-Ponty falara em sua aproximação do Marx do "Capital", para quem a estrutura é inteligibilidade nascente.

O pensamento se estabelece simultaneamente em três dimensões. "O pensamento é relação consigo e com o mundo bem como com o outro" (72). Merleau-Ponty denomina o pensamento: "intuitus mentis", e com isso ele quer significar que ele é um sentido segundo ou um "sentido figurado da visão". É diretamente da infraestrutura da visão que se deve fazê-lo aparecer. Aparecer e não fazer nascer - o pensar é desvelamento como o ver; não é produção e não ser no sentido do visível que se produz no invisível. O pensamento centraliza e unifica. Merleau-Ponty pergunta, então, "qual é essa visão central que reúne visões esparsas, esse, tacto único que governa toda a vida tátil do corpo, esse "eu penso" que deve poder acompanhar todas as nossas experiências. Vamos na direção de um outro, e trata-se de saber como há um centro e o que ele é (...) se fazemos o pensamento aparecer sobre uma infraestrutura de visão é somente em virtude dessa evidência incontestável que é preciso ver ou sentir para pensar, que todo pensamento conhecido por nós advém a uma carne" (73). O que o filósofo diz na carne, essa interioridade e reversibilidade do visível, nenhuma filosofia deu nome. É o meio formador do objeto e do sujeito, não é átomo de ser, não é substância material, não uma união de contraditórios mas o "emblema concreto de uma maneira de ser geral" (74). A carne é um ser poroso. É essa porosidade que faz com que a reflexividade do visível não seja absoluta - quando a não

voca e não o tate não está nem uma ou em outra, nem em ambas; está entre elas, dança nelas. Quando ouço minha voz não a ouço como ouço a dos outros - ela vibra a partir de meu interior e re-soa em meus ouvidos. As experiências não se recobrem exatamente - escapam-se no momento de unir-se. Chiasma. Esse hiato entre as mãos e entre as vozes não é um vazio - é o invisível, "zero de presença entre dois sólidos que faz com que adiram um ao outro" (75). É em termos de porosidade que compreenderemos o liame entre a carne e a idéia. Não vemos nem ouvimos as idéias, nem mesmo com os olhos e os ouvidos do espírito. E, no entanto, diz Merleau-Ponty, elas estão lá atrás do som e da luz, distintas delas em valor e em significação. A visão é iniciação ao mundo invisível das idéias. Invisíveis, elas não são objetos escondidos atrás de outros, a essência recoberta pela ganga, como dissera Althusser sobre os empiristas e idealistas. Mas também não são um invisível absoluto desligado do visível. Elas são "o invisível dêsse mundo, aquele que o habita, o sustenta e o torna visível, sua possibilidade interior e própria, o Ser dêsse ente" (76). Há, pois, idealidade nas experiências da carne. Os momentos de uma sonata e os fragmentos de um campo luminoso aderem uns aos outros numa coesão que nada tem de conceitual. É por isso que Merleau-Ponty rejeita uma distinção dualista entre o visível e o invisível como a extensão e o pensamento, o ilusório e o real, o falso e o verdadeiro. Entretanto, diz o filósofo "é uma questão saber como se instauram as "idéias da inteligência", como dessa idealidade "pura" e por qual milagre à generalidade natural de meu corpo e do mundo vem juntar-se uma generalidade criada, uma cultura, um conhecimento que retifica o primeiro" (77). E sobre isso Merleau-Ponty praticamente não fala. ~~É sua impensada.~~ Afirma sempre que essa idealidade pura também é carne e horizonte, somente que é como se "a visibilidade que anima o mundo sensível emigrasse não para fora de todo corpo, mas para um outro corpo menos pesado,

mais transparente, como se ela mudasse de carne" quando passa do corpo à linguagem e da linguagem à pura idéia. A palavra e a idéia são sublimações da carne. A filosofia é o espírito selvagem em busca do sentido nascente nas bordas das palavras e que "como, dizia Valéry, são tudo, porque não são as vozes de ninguém, mas as vozes das coisas, das ondas e dos bosques (78). Entre visível, palavra e invisível a relação não é dialética no sentido da oposição entre tese-antítese e produção da síntese. A relação entre elas é de reversibilidade: a palavra é o mundo silencioso proferido, e esse mundo do silêncio é falante porque dele pode nascer a palavra. O invisível é o visível como latência e profundidade, e o visível é o invisível que se mostra. A filosofia é o discurso que escruta o poder de expressão do visível, da palavra e do invisível - poder que eles exercem sem o saber. Ao desvelar o chiamejo do visível e do invisível, ela se torna o contrário do seu breve. Ela mergulha no sensível, no tempo, na história e não os ultrapassa porque possui forças próprias, ela os ultrapassa caminhando no sentido em que eles próprios caminham - ela nos obriga a não ignorar a estranheza do mundo "que os homens a frentam tanto e até melhor se ela, mas num semi-silêncio" (79). O filósofo não é a consciência absoluta que possui um saber absoluto. Ele é apenas "o homem que desperta e fala, e o homem contém silenciosamente os paradoxos da filosofia porque para ser completamente homem é preciso ser um pouco menos e um pouco mais que homem" - (80). A crítica ao humanismo não é nem a substituição do homem por um outro princípio explicativo, nem a queda no in-humano. Ela é simplesmente a expressão da inerência do homem a um mundo que, mais velho que a humanidade, é o solo onde ela se instala e que, portanto, não poderia criar. Criticar o humanismo é uma recusa e um apêlo. Recusa em aceitar a filosofia do "petit homme dans l'homme" e que em sua pequenez dominaria o mundo. Apêlo a um discurso que não destrua a promiscuidade originária entre o

sujeito e o objeto, promiscuidade em virtude da qual não se poderia falar nem em sujeito nem em objeto.

... oOo ...

- N O T A S -

OBRAS DE MERLEAU-PONTY (diante de cada una de las colocaremos a sigla usada para referências)

- "La structure du Comportement" "SC"
NRF - Gallimard 1945
 - "Phenomenologie de la Perception" "Ph.P"
NRF - Gallimard 1945
 - "Sens et non Sens" "SnS"
Nagel-5ème édition 1965
 - "Humanisme et Terreur" "HT"
NRF - Gallimard 1947
 - "Signes" "S"
NRF - Gallimard 1960
 - "Las Aventuras de la Dialéctica" "AD"
Ed. Leviatán 1957
 - "La Fenomenologia y las Ciencias del Hombre" "FH"
Biblioteca Nova 1954
 - "Le Visible et L'Invisible" "VI"
NRF - Gallimard 1964
 - "Eloge de la Philosophie et autres essais" "Eloge"
NRF - Gallimard 1960
 - "L'œil et l'esprit" - "L'œil"
in "Temps Modernes"
 - "El lenguaje indirecto y las voces del silencio" "Las voces"
Ed. Nova 19
-

NOTAS PARA INTRODUÇÃO

- 1) - PASCAL - "Pensamentos" - frg 146 - Difel pg 91
- 2) - ESPINOSA - "Tratado da R.I" trad Livio Teixeira - Cia. E. Nac. pg 102
- 3) - M. PONTY - "V.I." pg 328
- 4) - Idem - ibidem pg 328
- 5) - V. GOLDSCHMIDT - "Subjectivité et Transcendence" Curso proferido em Rennes 1958-1959
- 6) - M. HEIDEGGER - "Sendas Perdidas" - Losada pg 93
- 7) - DESCARTES - "Meditações" - II^a. Med. - in Obra Escolhida - Difel pg 125
- 8) - M. HEIDEGGER - Obra cit pg 94
- 9) - " " " " " 95
- 10) - " " " " " 81
- 11) - DESCARTES - "Meditações Metafísicas" - III^a. Med. - Difel pg 136
- 12) - HESSEL - "Idées Directrices... I" - NRF Callimard trad P. Ricoeur - pg 304-305
- 13) - KANT - "Crítica del Juicio" - Losada pg 172
- 14) - Referimo-nos ao poema de Carlos D. de Andrade "PROCURA DA POESIA". O verso citado encontra-se no seguinte trecho

.....

"Penetra surdamente no reino das palavras.
 Lá estão os poemas que esperam ser escritos.
 Estão paralisados, mas não há desespero,
 Há calma e frescura na superfície intata.
 Ei-los sós e mudos, em estado de dicionário
 Convive com teus poemas, antes de escrevê-los.
 Tem paciência, se obscuros. Calma, se te provocam.
 Espera que cada um se realize e consuma
 com seu poder de palavra
 e seu poder silêncio.
 Não forces o poema a desprender-se do limbo
 Não colhas no chão o poema que se perdeu.
 Não adules o poema. Aceita-o
 como ele aceitará sua forma definitiva e concentrada
 no espaço.
 Chega mais perto e contempla as palavras
 Cada uma
 tem mil faces secretas sob a face neutra
 e te pergunta, sem interesse pela resposta
 pobre ou terrível, que lhe deres:
 trouxeste a chave?"

.....
"Procura da Poesia" (A Rosa do Povo) in Obras Comple-
tas - Bibl. Luso-Brasileira pg 139

- 15) - M. HEIDEGGER - "Introdução à Metafísica" t.b. pg 53
- 16) - cit. por. V GOLDSCHMIDT - "Subjectivité et Transcen-
dence" - curso cit.
- 17) - M. PONTY - "V.I." pg 31
- 18) - G.G. GRANGER - "Pensée formelle et sciences de l'hom-
me" - Aubier - Ed. Montaigne
- 19) - G.G. GRANGER - obra cit. pg 12
- 20) - " " " " " " 180
- 21) - " " " " " " 181
- 22) - L. BRUNSCHWIGG - "L'expérience humaine e la causalité
physique"
- 23) - M. PONTY - "Partout et nulle part" in Eloges pg 220
- 24) - NICOLAU DE CUSA - "De la docta ignorantia" ed. espa-
nhola 1948 - II,2 - II,8.
- 25) - KANT - "Dissertation de 1770 - Sur la formes et les
principes du monde sensible et du monde inteligible"-
trad. Paul Fony
- 26) - ESPINOSA - "Court Traité" - trad. Aphun pg 74 ed Gar-
nier - Flammarion
- 27) - DESCARTES - "Med. Metafs" - III Med. - in Obra Esco-
lhida - Difel pg 153
- 28) - BASCAL - "Pensamentos" Difel - frag. 233 pg 108
- 29) - MALEBRANCHE - "Entretiens Métaphysiques" IX e 7.
- 30) - MALEBRANCHE - "Recherche de la Verité" III - 2a. par-
te - in "Malebranche son oeuvre et sa philosophie" pg
117
- 31) - HEGEL - Curso proferido pelo prof. Gérard Lenrun para
os alunos do 1º ano de pós-graduação em 1965
- 32) - DESCARTES - "Meditações Metafísicas" IIIª. Med.
- 33) - DESCARTES - "Principes de la Phil" - I § 51-52
- 34) - KANT - "Crítica de la Razon Pura" - Livro II - Doutr.
Transcendental do Juízo - cap III - em nota-Losada pg
18
- 35) - DESCARTES - "Med. Metaf." - IV Med. pg 163
- 36) - ERIC WEIL - "Logique de la Philosophie" - Vrin pg 240

- 37) - ERIC WEIL - "Logique de la Philosophie" - Vrin pg 241
- 38) - Idem, ibidem pg 259
- 39) - GÉRARD LEBRUN, Curso cit.
- 40) - ERIC WEIL - obra cit. pg 321
- 41) - " " " " " 322
- 42) - " " " " " "
- 43) - " " " " " 331
- 44) - GÉRARD LEBRUN - curso cit.
- 45) - Desenvolvida por KANT no "Ensaio para introduzir em filosofia o conceito de grandeza negativa"
- 46) - HEGEL - "História de la Filosofia" cap.XIX pg 375
- 47) - " " - "Phénoménologie de l'Esprit" Hyppolite - onp. I - pg 135
- 48) - GÉRARD LEBRUN - curso cit.
- 49) - HEGEL - "Phénoménologie de l'Esprit" - obra cit. pg 317
- 50) - M. BONTY - "Ih. P" - pg 427
- 51) - " " - "V.I." - pg 328
- 52) - HEIDEGGER - "Kant et le problème de la métaphysique" NRF Gallimard - pg 265 sgts.
- 53) - M. FOUCAULT - "Les mots et les choses" NRF Gallimard pgs 327-328
- 54) - SARTRE - "O existencialismo é um humanismo" pg 294
- 55) - HEIDEGGER - "Sendas perdidas" Losada pg 82
- 56) - LOUIS A LTHUSSER - "Pour Marx" Maspéro - pg 229
- 57) - JAQUES RANCIÈRE - "Le concept de critique et la critique de l'Economie Politique des "Manuscrits" de 1844 au "Capital" - in "Lire le Capital" - Maspéro - pg 99
- 58) - L. ALTHUSSER - obra cit. pg 233
- 59) - J. RANCIÈRE - obra cit.
- 60) - " " - " " " pg 116
- 61) - " " - " " " " 118
- 62) - L. ALTHUSSER - obra cit. pg 235
- 63) - " " - " " " " 235-36

- 64) - M. PONTY - "Eloge" - pg 59
- 65) - J. RANCIERE - obra cit. pg 134
- 66) - " " - " " " 135
- 67) - " " - " " " 139
- 68) - SARTRE - "L'Être et le Néant" NRF Gallimard - pg 19
- 69) - " - obra cit. - pg 28
- 70) - " - " " - " 17
- 71) - " - Idem, ibidem
- 72) - " - Idem, ibidem
- 73) - " - Idem, ibidem
- 74) - " - "A imaginação" - Introdução Difel pg 5
- 75) - " - Idem, ibidem
- 76) - M.P. - "V.I" pg 78
- 77) - " " - " " " 96
- 78) - " " - " " " 97
- 79) - " " - " " " "
- 80) - " " - " " " "
- 81) - " " - " " " 99
- 82) - " " - " " " "
- 83) - SARTRE - L'Être et le néant - pg 639
- 84) - " - "Questão de método" - Difel pgs 30-31-32-33
em nota
- 85) - M.P. - "Partout et nulle part" in Eloge
- 86) - " " - " " " " " "
- 87) - " " - " " " " " "
- 88) - " " - "A.D." - pg 221
- 89) - " " - " " - pgs 154-155
- 90) - " " - " " - pg 156
- 91) - " " - " " - " 157
- 92) - " " - " " - " 159
- 93) - " " - " " - " 159
- 94) - " " - " " - " 161

- 96) - M.P. - "A.D." - pg 165
97) - HEIDEGGER - "Qué es pensar ?" Ed. Nova - pgs 182-183 e 200-201
98) - M.P. - "Le philosophe et son ombre"- in Elogio pg 287

NOTAS PARA I - 1

- 1) - M. PONTY - "V.I.". pg 15
2) - E. HUSSERL - "Idées directrices pour une phénoménologie" 2ème section, oh ler § 27 trad. Paul Ricoeur
3) - E. HUSSERL - Idem, ibidem
4) - E. HUSSERL - Idem, ibidem
5) - E. HUSSERL - Idem, ibidem
6) - M. PONTY - "V.I." pg 17
7) - SARTRE - "A imaginação" - Introdução-Difel pg 6
8) - M. PONTY - "V.I." - pg 22
9) - " " - " " - " 23
10) - " " - " " - " 25
11) - ESPINOSA - "Ethique" - IV - 34 Scolie Ed.Garnier-Flammarion
12) - M. PONTY - "V.I." - pg 26
13) - E. HUSSERL - Obra cit. § 27
14) - M. PONTY - "V.I." - pg 27
15) - E. HUSSERL - Obra cit. § 27
16) - M. PONTY - "V.I." - pg 30

NOTAS PARA I - 2 § 1

- 1) - ESQUILO - "Prometeu acorrentado" trad.P.Chambry - Garnier Flammarion pg 436-484

- 2) - M.P. - "V.I." pg 18
- 3) - M.P. - " " " 19
- 4) - M.P. - "Ph.F" - pg 231
- 5) - DEMÓCRITO - cit por Einstein "La física a ventura del pensamiento" - Losada pg 51
- 6) - M. POINCARÉ - "Les mots et les choses" - NRF Gallimard - pg 61
- 7) - M.P. - "V.I." - pg 31
- 8) - " " - "SC" - pg 4
- 9) - EINSTEIN - obra cit pg 251
- 10) - HUSSERL - "Idées I" - pg 6
- 11) - M.P. - "V.I." - pg 33
- 12) - " " - " " - pg 34
- 13) - " " - " " - pg 45

NOTAS PARA I - 2 e 2

- 1) - M.P. - "V.I." - pg 36
- 2) - " " - "F II" - pg 14
- 3a) - " " - "SC" - pg 2
- 3b) - " " - "V.I." - pg 37
- 4) - ALPHONSE DE WAELEMS - "Une philosophie de l'ambigüité" ed Louvain - pg 62
- 5) - M.P. - "Ph F" - pg 87
- 6) - M.P. - "F II" - pg 33
- 7) - A. WAELEMS - obra cit - pg 18
- 8) - M.P. - "V.I." - pg 18
- 9) - M.P. - "V.I." - pg 39
- 10) - M.P. - "Le doute de Cézanne" - in S n S pg 16
- 11) - A afirmação estaria mais dirigida aos freudianos do que a Freud. M.P. considera, aliás, que já desde os primeiros trabalhos Freud vinha alterando sua posição de médico. Cf "Signes" pg 288 - "Ph.F" pg 184 - "F.I" pg 47
- 12) - M.P. - "L'homme et l'adversité" in Signes - pg 288
- 13) - Idem - ibidem pg 291

- 14) - M.P. - "SC" - pg 191
- 15) - FREUD - "Uma recordação da infância de L.da Vinci" cit por M.F. in "Le doute de Cézanne" obra cit
- 16) - M.F. - "Le doute..." - SnS pg 39
- 17) - " " - " " - " " 40
- 18) - SARTRE - "L'être et le néant" - pg 88
- 19) - Idem, ibidem pg 92
- 20) - Idem, ibidem pg 92
- 21) - cit por M.F. - "SC" e "Ph P"
- 22) - A. WELHEMS obra cit pg 18
- 23) - M.F. - "Ph P" - pgs 135 e 139
- 24) - " " - "SC" - pg 12
- 25) - " " - " " - pgs 48-49
- 26) - " " - " " - pg 49
- 27) - " " - " " - pg 50
- 28) - " " - " " - pg 221
- 29) - " " - " " - pg 221
- 30) - " " - " " - pg 223
- 31) - " " - " " - pg 223
- 32) - " " - " " - pg 223
- 33) - " " - "Le métaphysique dans l'homme" SnS pg 146
- 34) - Idem, ibidem pg 147
- 35) - " " " " "
- 36) - " " " " 149
- 37) - M.F. - "FH" pg 40
- 38) - M.F. - "Le métaph dans..." SnS pg 149
- 39) - " " - " " " " " 149
- 40) - " " - " " " " " 149
- 41) - " " - " " " " " 149
- 42) - " " - "V.I." - pg 39
- 43) - " " - " " - pg 40
- 44) - " " - " " - pg 11

45) - M.P. - "Le métaph..." SnS pg 151

NOTAS PARA I - 2 5 3

- 1) - M. FOUCAULT - "Les mots et les choses" Ed. NRP Gallimard pg 309
- 2) - Idem, ibidem
- 3) - M. PONTY - "SnS" pg 151
- 4) - M. FOUCAULT obra cit pg 309
- 5) - " " " " " 293
- 6) - E. BIENVENISTE - "Problèmes de linguist générale" ed mf Gallimard - pg 4
- 7) - E. CASSIRER - "Antropologia filosofica" Ed Nova pg 165
- 8) - E. CASSIRER - obra cit pg 166
- 9) - M. FOUCAULT - obra cit pg 242
- 10) - " " - " " " 307
- 11) - G.G. GRANGER - "Pensée formelle et sciences de l'homme" Aubier Ed Montaigne - pg 77
- 12) - F. SAUSSURE - "Cours de Linguistique Générale" Payot pg 45
- 13) - Idem pg 164
- 14) - E. BIENVENISTE - obra citada pg 21
- 15) - " " - " " " 22
- 16) - " " - " " " 23
- 17) - " " - " " " 5
- 18) - F. SAUSSURE - obra cit - pg 124
- 19) - M. PONTY - "Phénom. du langage" in "Eloge" pg 87
- 20) - Idem, ibidem, pg 88
- 21) - M. PONTY - "Le inétophysique dans l'homme" in SnS - pg 154
- 22) - M. PONTY - "Ph. Lang" - obra cit. pg 88
- 23) - " " - " " - " " " 89

- 24) - E. BIENVENISTE - obra cit. pg 9
- 25) - M. PONTY - "Ph Lang" obra cit pg 89
- 26) - E. BIENVENISTE - obra cit pg 9
- 27) - " " - " " " " 11
- 28) - " " - " " " " 11
- 29) - G.G. GRANGER - "Pensée formelle..." obra cit pg 79
- 30) - " " " - " " " " " " 90
- 31) - M.M. PONTY - "Las voces" - pg 63

NOTAS PARA I - 2 & 4

- 1) - M. PONTY - "De Mauss à Lévi-Strauss" in "Eloge" pg 146
- 2) - " " - "Le phil. et son ombre" in "Eloge" pg 249
- 3) - " " - " " " " " " " " 249
- 4) - " " - "De Mauss à ..." obra cit pg 146
- 5) - " " - "Le méthaph dans..." obra cit pg 156
- 6) - " " - "F.H." obra cit pg 90
- 7) - " " - "De Mauss..." obra cit pg 147
- 8) - " " - " " " " " " 147
- 9) - M. MAUSS - "Manuel de Ethnographie" - Payot 1947 - pg 170 - cit MP SNS pg 158
- 10) - M. MAUSS - cit MP - "De Mauss... obra cit in "Eloge" - pgs 148-149
- 11) - M. MAUSS - idem, ibidem pg 150
- 12) - M. MAUSS - idem, ibidem pg 145
- 13) - Idem, ibidem - pg 151
- 14) - Idem, ibidem - pg 152
- 15) - Idem, ibidem - pg 152
- 16) - Idem, ibidem - pg 154
- 17) - C. LÉVI-STRAUSS - "El pensamiento Salvaje" Breviarios pg 359

- 18) - M. MAUSS - pg 155
- 19) - Idem, ibidem - pg 157
- 20) - C. LÉVI-STRAUSS - obra cit pg 358
- 21) - M. MAUSS - pg 157
- 22) - Idem, ibidem - pg 159
- 23) - Idem, ibidem - pg 163
- 24) - J.P. SARTRE - Questão de Método - Difel - pg 61

NOTAS PARA I - 255

- 1) - M. PONTY - "Le methaph dans l'homme" in SNS - pg 158
- 2) - M. PONTY - "V.I." pg 42
- 3) - " " - " " pgs 46-47
- 4) - A. WARTHENS - Pre fácio a "SC" - pg XIII
- 5) - M. PONTY - "Le meth. dans l'homme" in SNS - pg 171
- 6) - M. PONTY - " " " " " " - " 171
- 7) - " " - "V.I." pg 48
- 8) - " " - "SC" - pgs 147-148
- 9) - " " - "" - pg 148
- 10) - " " - "" - " 149
- 11) - " " - "" - " 161
- 12) - " " - "" - " 190
- 13) - " " - "" - " 133
- 14) - " " - "L'oeil" - pg 194
- 15) - " " - " " - pg 194
- 16) - " " - "Le philosophe et la sociologie" in "Elo-ge" - pg 116
- 17) - M. PONTY - "Ph P" Avant Propos pg III
- 18) - HEIDEGGER - "Le principe de raison" - trata-se de um verso de Goethe "in. introd. a "Teoria das Côres" nrf - Gallimard - pg 125

N O T A S P A R A I - 3

- 1) - M. PONTY - "V.I" - pg 49
- 2) - DESCARTES - "Medita^oes Metafísicas" - Med II.^a - in "Descartes - Obra Escolhida" Difel - pgs 132-133
- 3) - M. PONTY - "L'oeil" - pg 206
- 4) - DESCARTES - "Dioptrique" - ed. Cousin. pg 54
- 5) - SARTRE - "A imagina^oo" - Difel pg 12
- 6) - " - " - " - " - " 12
- 7) - M. PONTY - "L'oeil" - pg 203
- 8) - " - " - " - " 205
- 9) - " - " - " - " 206
- 10) - PASCAL - "Pensamentos" - Difel - frag 134 - pg 85
- 11) - M. PONTY - "L'oeil" - pg 209
- 12) - LEIBNIZ - Lettre à Clarke in "Leibniz, son oeuvre et sa philosophie" - PUF - pg 146
- 13) - M. PONTY - "SC" - pg 211
- 14) - " - " - " - " 214
- 15) - " - " - " - " 215
- 16) - KANT - "Crítica de la Razon Pura" - Ed Losada - pgs - 246 a 249
- 17) - M. PONTY - "SC" - pg 217
- 18) - " - " - "V.I." - pg 51
- 19) - " - " - "Ph.P" - pg 424
- 20) - " - " - " - " - Avant Propos pg III
- 21) - " - " - " - " - " - " - "
- 22) - Esta análise está baseada em aulas ministradas pelo prof. Ruggio no Dep. de Filosofia da FFCLUSP em 1966
- 23) - M. PONTY - "SC" - pg 216
- 24) - ESPINOZA - "TRE" Cia Ed Nac - Trad. Livio Teixeira pg 99
- 25) - MARX - "Contribution à la Critique de la economia politica" pg 257 ed alemã Diets - cit por Althusser in "Lire le capital" pg 49
- 26) - PLATÃO - "Menon" - 80d

- 27) - M. PONTY - "Ph P" - pg 126
- 28) - " " - "V.I." - pg 51
- 29) - " " - "Ph P" - " 143
- 30) - " " - " " - " 146
- 31) - ESPINOZA - "Court Traité - ed Garnier Flammarion pg 107
trad Aphun
- 32) - M. PONTY - "L'homme et l'adversité" in Signes pg 290
- 33) - " " - Idem, ibidem pg 290
- 34) - " " - Idem, ibidem pg 291
- 35) - KANT - "CRP" - ed Losada pg 172
- 36) - " - " - " " " 172
- 37) - M. PONTY - "Ph P" - pg 282
- 38) - KANT - "CRP" - ed Losada pg 175
- 39) - M. PONTY - "Ph P" - pg 424
- 40) - " " - " " - " 287
- 41) - " " - " " - " 291
- 42) - " " - " " - " 292
- 43) - " " - " " - " 294
- 44) - " " - "SC" pgs 201-202
- 45) - HUSSERL - "Idées directrices" I trad P. Ricoeur pgs.
132-133
- 46) - M. PONTY - "Ph P" - Avant Propos - pg VI
- 47) - Dizemos "mais rigorosa" porque pretendem ser fiéis
à definição de substância como existência em si e por
si - cf "Etica" de Espinoza.
- 48) - M. PONTY - "Ph P" - pgs 236-37
- 49) - " " - " " - pg 445
- 50) - M. FOUCAULT - "Les mots et les choses" - NRF Gallimard
pg 93
- 51) - M. FOUCAULT - Idem, ibidem pg 62
- 52) - " " - Idem, ibidem pg 63
- 53) - DESCARTES - "Règles pour la direction..." Vrin Règle
III - pg 13
- 54) - M. FOUCAULT - obra cit pg 70
- 55) - " " - " " " 73

- 56) - M. PONTY - "Sur la phénom. du langage" in Eloge pg 84
57) - " " - "Ph P" - pg 206
58) - " " - " " - " 207
59) - " " - " " - " 207
60) - " " - "Ph Lang" in Eloge pg 93
61) - " " - "Ph P" - pg 209
62) - " " - " " - " 212
63) - " " - "Ph Lang" - in Eloge pg 95
64) - " " - " " - " " " 97
65) - M " - " " - " " " 98
66) - " " - " " - " " " 100
67) - " " - "Las voces" - pg 66
68) - " " - "Ph P" - pg 427
69) - " " - "Ph P" - " 428
70) - " " - "Le Philosophe et son ombre" - in Eloge pg
257
71) - M. PONTY - Idem, ibidem - pg 260
72) - HUSSERL - "Ideen II" pg 181 cit por MP in "Le Philoso-
phe et son Ombre" - pg 261
73) - M. PONTY - "Le Philosophe et son Ombre" in Eloge pg
263
74) - A expressão "monstro incomparável" pertence a Malraux
(Le Musée Imaginaire). A expressão "monstro hegelia-
no" é de M.P. ("Le langage indirecte et les voix du
silence")
75) - M. PONTY - "Las voces" - pg 93
76) - " " - " " - " 100
77) - " " - " " - " 102
78) - " " - "V.I." - pg 52
79) - DESCARTES - "Discours" - Vria - pgs 90-91
80) - M. PONTY - "V.I." - pgs 53-54
81) - " " - " " - pg 54
82) - " " - " " - " 55
83) - " " - " " - " 55

- 84) - MERLEAU-PONTY - "V.I." - pg 56
- 85) - " " - "Ph P" - Avant Propos - IX
- 86) - " " - " " - " " - XI
- 87) - " " - "V.I." - pg 59
- 88) - " " - " " - " 61
- 89) - " " - " " - " 64
- 90) - " " - " " - " 67
- 91) - " " - " " - " 68
- 92) - " " - " " - " 69
- 93) - É a interpretação que MP dá às Ideen II
- 94) - MERLEAU-PONTY - "V.I." - pg 74
- 95) - " " "PhP" Avant Pr - pg V
- 96) - " " "Ph P" - pg 467

NOTAS PARA CAP. I I

- 1) - LOUIS ALTHUSSER - "Lire le capital" - pg 32 - O sentido dado pelo autor à afirmativa feita é totalmente diferente daquele que demos aqui.
- 2) - N. HARTMANN - "La nuova ontologia" - Ed. Sudamericana - trad. 1948 Emilio Estiu
- 3) - Esta idéia foi-nos sugerida pela leitura de "Uma barata é uma barata é uma barata" in "A Sereia e o desconfiado" de Roberto Schwarz - Ed. Civilização Brasileira 1965

NOTAS PARA II - 1 -

- 1) - L. WITTGENSTEIN - "Tractatus logicus - philosophicus" Introdução de B. Russell pg 8
Kegan, Paul and Co - 1922
- 2) - Idem - ibidem - 1-1 pg 31
- 3) - " " - 1-2 " 31

- 4) - L. WITTGENSTEIN - "Tractatus logicus - philosophicus"
Introdução de B. Russell 4.2211 pg 89
Regan, Paul and Co - 1922
- 5) - Idem - ibidem - 2.01 pg 31
- 6) - " " - 2.011 pg 31
- 7) - " " - 4.21 pg 89
- 8) - " " - 4.22 pg 89
- 9) - Obs. pelo prof. Raggio - curso cit.
- 10) - L. WITTGENSTEIN - obra cit 2.022 e 2.023 pg 35
- 11) - " " - " " 2.0233 pg 35
- 12) - " " - " " 204 e 2061 pg 37
- 13) - " " - " " 2.1 pg 37
- 14) - " " - " " 2.12 pg 37
- 15) - " " - " " 2.14 pg 39
- 16) - " " - " " 2.16 e 2.17 pg 41
- 17) - " " - " " 4.121 pg 79
- 18) - " " - " " 4.1212 pg 79
- 19) - " " - " " 5.6 pg 149
- 20) - " " - " " 5.61 pg 149
- 21) - " " - " " 5.61 pg 151
- 22) - " " - " " 5.62
- 23) - " " - "Philosophical Investigations" - Ed.
Basil Blackwell - Oxford 1953 pg 1
- 24) - Idem - ibidem pg 45
- 25) - " " " 454
- 26) - L. WITTGENSTEIN - "Tractatus" - 5.631 a 5.6331 pg 151
- 27) - " " - "Le cahier bleu" 105 - cit. por Gé-
rard Lebrun "Valéry, quand les mots lui manquent" -
conferência.
- 28) - G. LÉBRUN - conf. cit.
- 29) - " " " "
- 30) - Referência de G. Lebrun à obra de Valéry "Léonard"on-
de o artista italiano encarna a figura daquêle que e-
ccita bravamente o solipsismo.
- 31) - L. ALTHUSSER - obra cit.

- 32) - M. FORTY - "Las voces"
- 33) - " " - "Phénoménologie du langage" - in Eloges pg 93
- 34) - " " - " " " " " " " " pg 96
- 35) - HUSSERL - "Idées I" - obra cit
- 36) - M. FORTY - "Phénoménologie du langage" - in Eloges pg 92
- 37) - L. WITTGENSTEIN - "PHILOS. INVESTIG" - obra cit
- 38) - M. FORTY - "Las voces" - obra cit
- 39) - " " - "L'oeil" - pg 199
- 40) - " " - " " - pg 200
- 41) - " " - " " - pg 196
- 42) - " " - " " - pg 196
- 43) - " " - " " - pg 196
- 44) - " " - " " - pg 197
- 45) - " " - " " - pg 200
- 46) - " " - " " - pg 201
- 47) - " " - " " - pg 201
- 48) - " " - " " - pg 202
- 49) - " " - " " - pg 202
- 50) - " " - "V.I.†" - pg 322
- 51) - " " - " " - pg 322-23
- 52) - " " - "Le philosophe et son ombre" - in Eloges pg 262
- 53) - Idem - ibidem - pg 268

NOTAS PARA II - 2

- 1) - SA RTRE - "L'Être et le néant" - pg 365 nrf - Gallimard
- 2) - SARTRE - Idem, ibidem pg 365
- 3) - Idem, ibidem - pg 366
- 4) - " " - pg 366
- 5) - SARTRE - "Situations I" - pg 32 - nrf-Gallimard
- 6) - Idem - ibidem - pg 31

- 8) - SARTRE - L'Être et le néant - obra cit pg 371
- 9) - " - " " " " " - " " pg 372
- 10) - Cf. nossa introdução - pg
- 11) - SARTRE - "L'Être...." obra cit pg 372
- 12) - " " " " " " pg 372
- 13) - " " " " " " pg 427
- 14) - " " " " " " pg 391
- 15) - " " " " " " pg 391
- 16) - " " " " " " pg 391
- 17) - Citaremos "Questão de Método" e não o estudo aprofundado do problema publicado em "Temps Modernes" - Mai 1966 - Juin 1966 - "La conscience de classe chez Flaubert"
- 18) - SARTRE - "Questão de Método" - Difel - pg 115
- 19) - " - " " " " - " - pg 119
- 20) - " - " " " " - " - pg 121
- 21) - " - " " " " - " - pg 122
- 22) - M. PONTY - "Ph.P" - pg 496
- 23) - " " - " " - pg 497
- 24) - " " - " " - pg 498
- 25) - SARTRE - "L'Être et le néant" pg 120
- 26) - " - " " " " " pg 268
- 27) - A. WAELHENS - Prefácio a "Structure du Comportement" pg 4
- 28) - Idem - ibidem pg 8
- 29) - M. PONTY - "V.I." - pg 78
- 30) - " " - " " - pg 80
- 31) - " " - " " - pg 81
- 32) - " " - " " - pg 82
- 33) - " " - " " - pg 83
- 34) - " " - " " - pg 84
- 35) - " " - " " - pg 85
- 36) - " " - " " - pg 86

- 37) - M. PONTY - "V.I." - pg 89
- 38) - " " - " " - pg 92
- 39) - " " - " " - pg 94
- 40) - " " - " " - pg 95
- 41) - " " - " " - pg 96
- 42) - " " - " " - pg 96
- 43) - PARMENIDES - in J. Burnet "L'aurore de la philosophie grecque" - Payot - pg 200 - frag 4,5 - R.P. 114
- 44) - M. PONTY - "V.I." - pg 98
- 45) - " " - " " - pg 97
- 46) - " " - " " - pg 99
- 47) - " " - " " - pg 100
- 48) - ZENRO DE ELÉIA - in J. Burnet - "Laurora de la philosophie grecque" - pg 101 frag 2 - R P 132
- 49) - M. PONTY - "V.I." - pg 104
- 50) - " " - " " - pg 102
- 51) - C. LÉVI-STRAUSS - "El pensamiento salvaje" - Brevia - rios - pg 359-360
- 52) - Idem - ibidem pg 361
- 53) - ROUSSEAU cit pot Lévi-Strauss obra cit pg 357
- 54) - C. LÉVI-STRAUSS - "El pensamiento..." obra cit pg 373
- 55) - " " " " " " " " pg 373
- 56) - M. PONTY - "V.I." - pg 105
- 57) - " " - " " - pg 106
- 58) - " " - " " - pg 110
- 59) - " " - " " - pg 114
- 60) - " " - " " - pg 117

NOTAS PARA II - 3

- 1) - M. PONTY - "Partout et nulle part" - in Eloge pg 231
- 2) - KANT - "Crítica de la Ra zon Pura" - obra cit pg 182
- 3) - M. PONTY - "Ph.P" - pg 466
- 4) - Idem, ibidem - pg 466

- 5) - HERACLITO - in J. Burnet - "L'aurore..." obra cit pg 152 frag. 41.42 - RP 33 - D 12
- 6) - PLATON - "Sofista" 243b
- 7) - HERACLITO - in J. Burnet - obra cit pg 155 frag 81 - RP 33 - D 12
- 8) - M. PONTY - "Ph. P" - pgs 470-471
- 9) - " " - " " - pg 471
- 10) - HEIDEGGER - "L'Être et le temps" - pg 422
- 11) - M. PONTY - "Ph.P" - pg 472
- 12) - " " - "Ph.P" - pg 474
- 13) - HEIDEGGER - "L'Être et le temps - pgs 328-329
- 14) - M. PONTY - "Ph.P" pg 474
- 15) - KANT - "C.R. Fura" - obra cit - pg 185
- 16) - BERGSON - "La pensée et le mouvant" - Introduction lège partie - Ed. Albert Skira
- 17) - Idem - ibidem pgs 16-17
- 18) - Idem, ibidem pg 19
- 19) - M. PONTY - "Ph.P" pg 475
- 20) - M. PONTY - " " pg 476
- 21) - " " - " " pg 480
- 22) - HEIDEGGER - "L'Être et le temps" pg 350
- 23) - Idem, ibidem pg 373
- 24) - M. PONTY - "Ph.P" - pg 484
- 25) - Idem, ibidem pg 485
- 26) - HEIDEGGER - "Kant et le problème de la méta physique" obra cit pgs 130-181
- 27) - M. PONTY - "Ph.P" pg 487
- 28) - " " - " " pg 489
- 29) - JEAN BEAUFRET - "Heidegger et le problème de la Vérité" in Fontaine 1947
- 30) - M. PONTY - "Eloge de la Philosophie" - in Eloge pg 23
- 31) - " " - "Ph.P" - Avant Propos pg XIII
- 32) - " " - "V.I." pg 261
- 33) - " " - "L'oeil" pg 222

- 34) - M. PONTY - "L'oeil" pg 223
- 35) - Idem, ibidem pg 224
- 36) - M. PONTY - "Ph.P" pg 467
- 37) - " " - "V.I." pg 303
- 38) - " " - "Le philosophe et son ombre" in Eloge pgs 257-258
- 39) - M. PONTY - "Ph.P" pg 467
- 40) - " " - " " pg 467

NOTAS PARA O CAP. III

- 1) - M. PONTY - "Le philosophe et son ombre"-in Eloge pg 253

NOTAS PARA III - 1

- 1) - A. DE WAELHENS - "De la phénoménologie à l'existentialisme" in "Le choix, le monde et l'existence" Cahiers du Collège Philosophique.
- 2) - MERLEAU-PONTY - "Ph.P" - Avant Propos
- 3) - HEIDEGGER - "Der Satz vom Grund" - cit por M.Ponty in "Eloge" pg 243
- 4) - MERLEAU-PONTY - "Le philosophe et son ombre" in Eloge
- 5) - HUSSERL - "Logique formelle et transcendentale" - §92 F.V.F.
- 6) - F. RICOEUR - "Introduction" a "Idées directrices pour une phénoménologie" - obra cit pg XV
- 7) - E. HUSSERL - "Idées..." obra cit pg 96
- 8) - " " - " " " pg 96
- 9) - " " - " " " pgs 97-98
- 10) - " " - " " " pg 103
- 11) - " " - " " " pg 108
- 12) - " " - " " " pg 155
- 13) - " " - " " " pg 156
- 14) - " " - " " " pg 157
- 15) - " " - " " " pg 160

- 16) - E. HUSSERL - "Idées..." obra cit pg 161
- 17) - " " - " " " " pg 167
- 18) - P. RICOEUR - nota à pg 164 de "Idées..." obra cit.
- 19) - P. RICOEUR - Introduction às "Idées..." pg XVIII
- 20) - Idem - ibidem pg XIX
- 21) - " " pg XXI
- 22) - " " pg XXIV
- 23) - " " pg XXIV
- 24) - M. PONTY - "Th.P" - Avant Propos pg VIII
- 25) - " " - "F.H" - pg 33
- 26) - Idem ibidem pgs 33-34
- 27) - " " pg 41
- 29) - Cit. por P. Ricoeur - Introduction às "Idées..." obra cit pg XXVII
- 30) - M. PONTY - "Ph.P" - Avant Propos pg IX
- 31) - Idem ibidem - Avant Propos pg IX
- 32) - M. PONTY - "F.H" - pg 66
- 33) - Idem ibidem pg 66
- 34) - SARTRE - "Imaginação" - Difel - pg 107
- 35) - SARTRE - "Imaginação" - obra cit pg 109
- 36) - M. PONTY - "F.H."
- 37) - Idem ibidem pg 69
- 38) - M. PONTY - "Ph.P" - Avant Propos pg I
- 39) - " " - "F.H." - pg 82
- 40) - Idem ibidem pg 82
- 41) - Idem ibidem pg 84
- 42) - A expressão é exatamente de Althusser ("Lire le Capital" - Tomo I) - o autor fala numa lecture symptomatologique
- 43) - M. PONTY - "V.I." pg 145
- 44) - Idem ibidem pg 145
- 45) - Idem ibidem pg 147
- 46) - " " pg 148

- 47) - M. PONTY - "V.I." pg 148
- 48) - " " - " " pg 149
- 49) - " " - " " pg 151
- 50) - KANT - "Critica de la Razon Pura" obra cit pg 71 to -
mo II
- 51) - M. PONTY - "V.I." pg 153
- 52) - Idem ibidem pg 153
- 53) - Idem ibidem pg 155
- 54) - M. PONTY - "Le philosophe et son ombre" in Eloge pg
252
- 55) - Idem ibidem pg 257
- 56) - Idem ibidem pg 268
- 57) - " " pg 270
- 58) - " " pg 275
- 59) - " " pg 284
- 60) - " " pg 285

NOTAS PARA III - 2

- 1) - H. BERGSON - "L'intuition philosophique" in La pensée
et le mouvant" - obra cit. pg 117
- 2) - Idem ibidem pg 118
- 3) - MERLEAU-PONTY - "S.C." pg 241
- 4) - " " - "Signes" - Preface pg 21
- 5) - " " - "V.I." - pg 267
- 6) - " " - " " - pg 254
- 7) - Capitulo "Le sentir" - pgs 249 e seguintes
- 8) - M. PONTY - "Ph.P" - cap. "Le sentir" pg 270
- 9) - JEAN BEAUPRETT - "Heidegger et le problème de la vé-
rité" - artigo cit.
- 10) - ALPHONSE DE WAELHENS - "Pour une philosophie de l'Am-
biguité" - obra cit.
- 11) - M. PONTY - "V.I." - pg 235
- 12) - Idem ibidem pg 271

- 13) - HEGEL - "Phénoménologie de l'esprit" trad. J. Hyppolite - I - pg 91
- 14) - M. PONTY - "V.I." - pg 271
- 15) - " " - " " - pg 272
- 16) - " " - "PhP" - pg 459
- 17) - " " - " " - pg 461
- 18) - " " - " " - pg 462
- 19) - " " - " " - pg 463
- 20) - " " - "V.I." - pg 224
- 21) - Idem ibidem pg 225
- 22) - " " - pg 272

- 23) - Henri Bergson - "La pensée et le mouvant" obra cit., pg 105.

NOTAS PARA III - 3

- 1) - Michel Foucault - "Les mots et les choses" - obra cit. pg 340 - "Enfin, l'origine de la connaissance était cherchée du côté de cette suite pure de représentations, - suite si parfaite et si linéaire que la seconde avait remplacé la première sans qu'en y prend conscience..."
- 2) - HAILBERGER - "Le principe de raison" - HAF Gallimard
- 3) - Idem ibidem pg 43
- 4) - " " - pg 212
- 5) - " " - pg 44
- 6) - " " - pg 195
- 7) - " " - pg 220
- 8) - " " - pg 250
- 9) - " " - pg 251
- 10) - " " - pg 251
- 11) - " " - pg 253
- 12) - " " - pg 269

- 13) - cf. M. FOUCAULT - obra cit. pg 341 - "L'homme s'est constitué au début du XIX siècle en corrélation avec toutes ces choses enveloppées sur elles mêmes et indiquant, à travers leur étallement mais par leurs lois propres, l'identité inaccessible de leur origine."
- 14) - Idem ibidem pg 341
- 15) - " " pg 342
- 16) - " " pg 342
- 16b)- ESPINOSA - "Court Traité" obra cit. pg 120
- 17) - MERLEAU-PONTY - "Éloge de la philosophie" in Eloges pg53
- 18) - Idem ibidem pg 57
- 19) - M. FOUCAULT - obra cit. pg 345
- 20) - a expressão é de J. Beaufréte - "Heidegger et le problème de la vérité" - artigo cit.
- 21) - HEIDEGGER - "Lettre sur l'humanisme" in Fontaine pg 32
- 22) - " - "Le principe de raison" obra cit. pg 125
- 23) - MERLEAU-PONTY - "Autour du Marxisme" in ENS pg 218-219
- 24) - HEIDEGGER - "Sendas Perdidas" - obra cit. pg 40
- 24b)- Idem ibidem pg 41
- 25) - cf. Introdução
- 26) - VICTOR GOLDSCHMIDT - "Subjectivité et Transcendance" curso cit.
- 27) - PLATÃO - "Górgias" pg 496 e 497
- 28) - HEGEL - "Logique" - II - §. 61
- 28b)- ESPINOSA - "Court Traité" - obra cit. pg 83-84
- 29) - HEIDEGGER - "Introdução à Metafísica" - obra cit. pg164
- 30) - Idem ibidem pg 166-167
- 31) - SARTRE - "Merleau-Ponty vivant" - in Temps Modernes revista cit.
- 32) - HERÁCLITO - in J. Burnet "L'aurore..." obra cit. - frg 27 D 16 - frg 45 D 51 - pgs 151-152
- 33) - GÉRAUD LEBRUN - curso cit.

- 34) - HERACLITO - in J. Burnet "L'aurora..." obra cit. pg 1
frg 30 D 30
- 35) - MERLEAU-PONTY - "VI" pg 121
- 36) - Idem ibidem pg 124
- 37) - " " pg 125
- 38) - " " pg 130
- 39) - " " pg 140
- 40) - " " pg 158
- 41) - " " pg 165
- 42) - " " pg 172
- 43) - " " pg 175
- 44) - " " pg 176
- 45) - " " pg 179
- 46) - " " pg 181
- 47) - " " pg 182
- 48) - " " pg 184
- 49) - G. LEFORT - "L'Étre brut et l'é. part souv. ge" - la foue
hommes - revista cit.
- 50) - MERLEAU-PONTY - "L'oeil" pg 217
- 51) - Idem ibidem pg 218
- 52) - MERLEAU-PONTY - "V.I." pg 186
- 53) - Idem ibidem pg 187
- 54) - " " pg 187
- 55) - " " pg 189
- 56) - " " pg 190
- 57) - H. BERGSON - "La pensée et le mouvant" - obra cit. pg 11
- 58) - MERLEAU-PONTY - "V.I." pg 166
- 59) - Poi essa maneira de considerar o linguagem que critica-
mos em Granger - of. Cap. I-2§3
- 60) - MERLEAU-PONTY - "V.I." pg 160

- 61) - Idem ibidem pg 163
- 62) - BRIDEGGER - "Lettre sur l'humanisme" art. cit. pg 37
- 63) - Idem ibidem pg 39
- 64) - " " pg 40
- 65) - BAILLEAU-PONRY - "V.I." pg 282-283
- 66) - C. LEPOER - "L'idée d'être brut..." obra cit. pg 266
- 67) - Idem ibidem pg 272
- 68) - L. ALTHUSSER - "Lire le Capital" - obra cit.
- 69) - Idem ibidem pg 44
- 70) - " " pg 45
- 71) - " " pg 50
- 72) - BAILLEAU-PONRY - "V.I." pg 191
- 73) - Idem ibidem pg 191
- 74) - " " pg 192
- 75) - " " pg 195
- 76) - " " pg 198
- 77) - " " pg 200
- 78) - " " pg 204
- 79) - BAILLEAU-PONRY - "Signes" - Préface pg 31
- 80) - BAILLEAU-PONRY - Éloge pg 73