



discursos

Revista do
Departamento de
Filosofia da USP

e-ISSN 2318-8863

51 (1)

JUNHO 2021

Universidade de São Paulo | USP

Reitor Prof. Dr. Vahan Agopyan
Vice-Reitor Prof. Dr. Antonio Carlos Hernandes

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas | FFLCH

Diretor Prof. Dr. Paulo Martins
Vice-Diretora Prof.^a Dr.^a Ana Paula Torres Megiani

Departamento de Filosofia | DF

Chefe Prof. Dr. Oliver Tolle
Vice-Chefe Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa

DISCURSO

Revista do
Departamento de
Filosofia da USP

e-ISSN 2318-8863

51 (1)

JUNHO 2021

 fflch FACULDADE DE FILOSOFIA,
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA



discurso

Revista do Departamento de Filosofia da USP – Vol. 51 – nº 1 – junho de 2021

194 p.

ISSN 0103-328X | e-ISSN 2318-8863

Publicação semestral

Conselho editorial

Carlos Alberto Ribeiro de Moura (USP)	Michel Paty (Universidade de Paris VII)
Danilo Marcondes (PUC – RJ)	Milton Meira do Nascimento (USP)
Francis Wolff (ENS – Paris)	Newton Carneiro Affonso da Costa (USP)
Franklin de Mattos (USP)	Oswaldo Chateaubriand (UFRJ)
Guido de Almeida (UFRJ)	Otília Beatriz Fiori Arantes (USP)
José Arthur Giannotti (Cebrap/USP)	Paulo Eduardo Arantes (USP)
Márcio Suzuki (USP)	Raul Landim Filho (UFRJ)
Marcos Müller (Unicamp)	Rubens Rodrigues Torres Filho (USP)
Maria Lúcia Cacciola (USP)	Ruy Fausto (Universidade de Paris VIII/USP)
Maria Sílvia de Carvalho (USP/ Unicamp)	Scarlett Marton (USP)
Marilena de Souza Chaui (USP)	Victor Knoll (USP)

Editor responsável Pedro Paulo Pimenta (USP)

Editor executivo Pedro Fernandes Galé

Editoria de resenhas Pedro Fernandes Galé e Pedro Paulo Pimenta (USP)

Editor do dossiê Alex de Campos Moura

Bibliotecária assessora Adriana Ferrari

Secretaria executiva Marie Marcia Pedroso (USP)
Susan Thiery Satake (USP)

Revisão Dario Galvão (USP/Universidade de Paris 1)
Lara Pimentel Figueira Anastácio (USP)

Assistência editorial e Projeto gráfico Juliano Bonamigo Ferreira de Souza (UCLouvain/FNRS)
Ciro Lourenço (USP/Universidade de Paris 1)

Endereço para correspondência Departamento de Filosofia – FFLCH – USP
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315
CEP 05508 900
Cidade Universitária
São Paulo | SP | BRASIL
Endereço eletrônico: <http://filosofia.fflch.usp.br/publicacoes/discurso>
E-mail: revistadiscurso@usp.br



Licença: Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilha Igual 4.0

Licence: Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0

Sumário

Artigos

Merleau-Ponty, <i>une phénoménologie au champagne</i>	5
<i>José Arthur Gianotti</i>	
O nascimento do conceito husserliano de fenômeno	17
<i>Carlos Alberto Ribeiro de Moura</i>	
Sobre Merleau-Ponty, Husserl, Wittgenstein: fenomenologia e dogmatismo	31
<i>Luiz Henrique Lopes dos Santos</i>	
Merleau-Ponty, Lefort e a Modernidade como problema filosófico	41
<i>Bernard Flynn</i>	
Merleau-Ponty, de “A guerra aconteceu” à “Nota sobre Maquiavel”	59
<i>Marilena Chaui</i>	
Claude Lefort e a herança merleau-pontiana	71
<i>Silvana de Souza Ramos</i>	
A política à luz da história em Merleau-Ponty: os primeiros passos	83
<i>Luiz Damon Moutinho</i>	
Estrutura e ontologia no <i>Prefácio da Fenomenologia da Percepção</i>	95
<i>Alex de Campos Moura</i>	
Fazer ver e fazer falar: notas sobre o estilo filosófico de Merleau-Ponty	115
<i>Leandro Neves Cardim</i>	
Cinema Transcendental	133
<i>Alexandre de Oliveira Torres Carrasco</i>	
“A lógica confusa de um sistema de expressão”: literatura e filosofia como dispositivos de visão segundo Merleau-Ponty	155
<i>Mauro Carbone</i>	
As vicissitudes das ciências humanas, de Merleau-Ponty a Foucault	167
<i>Salma Tannus Muchail</i>	
<i>In Memoriam</i> Roberto Machado (1942-2021) e Paulo Mendes da Rocha (1928-2021)	174
Discurso em resenha	182

Artigos

Merleau-Ponty, *une phénoménologie au champagne*

José Arthur Giannotti

Universidade de São Paulo – USP/Cebrap

RESUMO

Neste texto, retraço o percurso do pensamento de Merleau-Ponty, sobretudo aquele organizado em torno da questão da linguagem, a fim de acompanhar a presença de opções teóricas que desembocam na impossibilidade de sua fenomenologia deparar-se efetivamente com o problema da crise da razão que, a meu ver se delinea com Heidegger e Wittgenstein e atravessa o século.

PALAVRAS-CHAVE

Fenomenologia; Linguagem; Merleau-Ponty.

ABSTRACT

In this text, I seek to follow the path of Merleau-Ponty's thought, especially that one organized around the concept of language, accompanying the presence of theoretical options that lead to the impossibility of his phenomenology to effectively face the problem of the crisis of reason which, in my view, is outlined with Heidegger and Wittgenstein and spans the century.

KEY WORDS

Phenomenology; Language; Merleau-Ponty.

*Para Mariê,
elo dourado de nosso Departamento*

Quando cheguei à França em 1956, a fenomenologia estava na moda. A ela já tinha sido iniciada por Granger e contra ela fora precavido por Cruz Costa, que, a despeito de suas restrições, me dera sua tradução das *Investigações lógicas*, de Husserl. Não deixava de brincar, às vezes me chamando de Husserl da Aclimação, referência ao bairro onde eu morava. Foi pela lógica que mergulhei nesses mares, de sorte que a proposta da *epoché* permitindo uma análise do *cogito* puro, travada pela polaridade noético-noemática como fundamento absoluto do conhecimento, estava no centro de minhas atenções, nutridas ainda pelo excelente curso que assisti, no ano seguinte, na Escola Normal da rua d'Ulm sobre a "sexta investigação" de Husserl ministrado por Jules Vuillemin, que logo se tornou o amigo de sempre.

No entanto, os ares parisienses estavam perfumados pelas brisas de Sartre e Merleau-Ponty. Eram tão conhecidos por todo mundo que, quando Cruz Costa me acompanhou ao Rio para pedir a bolsa da CAPES que ajudaria a financiar minha viagem – era assim que se fazia nessa época – o grande educador Anísio Teixeira, ao nos receber, considerou que seria muito importante que eu estudasse com a nova revelação: "Merly-Ponteau". Graças a Claude Lefort, amigo comum, fui levado a assistir a seus cursos no Colégio de França. Depois da aula nos encontrávamos na casa de Lefort para um aperitivo e longas conversas. A Guerra da Argélia estava no auge, o que nos levava a discutir política com frequência. Obviamente, eu quase sempre estava do lado de Lefort, mais radical do que o jovem mestre. Um homem-elefante e bem trajado, exibindo uma cabeleira de maestro de orquestra. Última lembrança: Lefort, ainda lecionando por aqui, tentara trazer Merleau-Ponty como professor visitante. Este recusou, desculpando-se por sua falta de tempo, pois trabalhava num texto de grandes pretensões, justamente aquele que a morte repentina impediu o término.

Meu interesse pela lógica – talvez compensação por minha dislexia – não dava muita bola para a fenomenologia francesa que me parecia – e ainda me parece – resvalar para lindas descrições da vida cotidiana. Não duvido que a dupla Sartre e Merleau-Ponty pensou o seu tempo, explicitou e denunciou os meandros da guerra fria, mas ficou à margem da crise da razão que, a meu ver se delineia com Heidegger e Wittgenstein e atravessa o século. Gostaria de mencionar aqui alguns pontos que bloquearam a fenomenologia francesa, impedindo-a de tocar nesses limites.

Merleau-Ponty e Jean-Paul Sartre prestam tributo a Husserl e a Heidegger, mas cada um a seu modo. Sartre logo parte para a denúncia, pois a fenomenologia, "ao

transformar o *noema* num irreal, correlativo à *noese*, e cujo *ser* é um *percipi*, é totalmente infiel a seu princípio” (Sartre, 1943, p. 28). Se “a consciência é de algo, isto significa que a transcendência é estrutura constitutiva da consciência: isto é, a consciência nasce sendo *levada sobre* um ser que não é ela. É o que chamamos de *prova ontológica*”. E, logo em seguida, conclui que “Husserl desconhece inteiramente o que chama de intencionalidade” (*Ibid.*). Uma rápida leitura dos primeiros textos de Husserl destrói essa interpretação apressada que vê a intencionalidade como movimento da consciência para um ser; cabe, portanto, deixá-la de lado. A leitura que Sartre propõe de Heidegger é ainda mais esdrúxula. É o que se percebe na sua catastrófica interpretação do *Dasein*, esse *ente* que cuida de seu *ser* e assim se projeta no mundo. Vejamos: “a consciência é um ser para o qual seu ser põe a questão de seu ser, na medida em que esse ser implica um ser outro que não ele” (*Ibid.*, p. 29). Não existe aí distinção entre ser e ente; além do mais, a relação existencial do ente humano, não da consciência, com seu ser, não se resolve num questionamento teórico ou prático a respeito de um outro que si mesmo; exerce-se como cuidado (*Sorge*) que tem como horizonte o ser que ele já é. Mas, no meio dessa algaravia, encontramos um ponto que nos interessa: esse outro ser é *percebido*, o que nos indica a importância de uma fenomenologia da percepção para esse tipo de análise.

Merleau-Ponty é mais cuidadoso:

A transcendência de Husserl não é aquela de Kant, e Husserl censura a filosofia kantiana de ser uma filosofia “mundana” porque ultima nosso relacionamento com o mundo, que é o motor da dedução transcendental e faz do mundo imanente ao sujeito, em vez de se espantar e conceber o sujeito como transcendência para o mundo. Todo o mal-entendido de Husserl com seus intérpretes, com seus “dissidentes” existenciais e finalmente com ele mesmo nasce porque, justamente para ver o mundo e o apreender como paradoxo, é preciso romper com a familiaridade que dele temos. E que essa ruptura nada pode nos ensinar a não ser o brotar imotivado do mundo. O maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa (Merleau-Ponty, 1945, p. viii).

Incompletude que obriga a filosofia, agora existencial, a recomeçar continuamente e nos leva a repensar nosso “estar no mundo”. Obviamente a incompletude da *epochê* depende de sua interpretação e os melhores intérpretes de Heidegger não chegam à mesma conclusão a esse respeito. Importa para nós que, para Merleau-Ponty, a necessidade de pensar esse estar no mundo nos obriga a retomar questões da percepção. Não há dúvida de que as estruturas do pensamento deverão ser exa-

minadas sem que se questionem as demarcações da lógica formal. Mas, na linguagem importa, sobretudo, dissolver a unidade presente do significado. Desde os gregos sabemos que o pensar e o falar são de algo. Mas esse algo, como fica explícito nos textos de *Signes*, é tomado como ponto de referência como se fosse alvo de uma ideia kantiana, polo de certos atos de expressão convergentes que animam o discurso sem ser dado propriamente por si mesmo. Merleau-Ponty recorre a Saussure; este nos ensina que, embora sentimos que nossa língua se exprime por si mesma, a unidade provém do sentimento não do que é dito:

Dizemos que toda a expressão é imperfeita porque ela subentende, dizemos que toda expressão é perfeita na medida em que é compreendida sem equívoco e admitimos como fato fundamental de expressão um ultrapassamento do significante pelo significado, isto é o próprio significante que torna possível (Merleau-Ponty, 1960, p. 112).

Em vez de se relacionar com algo como seu substrato, o significante assume essa função objetivante, pois desde logo abraça o mundo. Como explicar esse *abraço*?

Já no início da *Fenomenologia da Percepção* Merleau-Ponty descreve o método fenomenológico, o projeto de chegar às coisas mesmas, como o estudo das essências tais como são diretamente vividas, a tensão dos atos de consciência entre *noesis* e *noema* desaguando num mundo da vida, na medida em que a suspensão dos juízos, a *epochê*, só poderia ser radical se cortasse suas amarras com suas raízes movediças em formação. Já na primeira página desse livro afirma que *Ser e Tempo*, cujo nascimento se deveria a uma indicação de Husserl, se resume numa explicitação do “*natürlichen Weltbegriff*” ou do “*Lebenswelt*” último tema do inventor da nova fenomenologia. A linguagem assenta no mundo da vida, que primeiramente se dá mediante a percepção. Mais tarde, Merleau-Ponty anotarà:

O mundo perceptivo “amorfo” de que falava a propósito da pintura ..., que não contém nenhum modo de expressão, mas que os chama, exige todos eles e ressuscita (*re-suscite*), como cada pintor, um novo esforço de expressão, esse mundo perceptivo é no fundo o Ser no sentido de Heidegger, que é mais do que qualquer pintura, do que qualquer palavra, do que qualquer “atitude”, e que, apreendido pela filosofia na sua universalidade, aparece como contendo tudo o que jamais será dito, levando-nos a cria-lo (Proust), isto é, o *logos endiathetos* chama o *logos prophorikos* (Merleau-Ponty, 1964, p. 223-224).

Deixemos Heidegger de lado. A linguagem sendo sempre expressiva se mostra nascente na pintura, onde modos de expressão são inventados e explorados a partir da experiência do mundo perceptivo, que no fundo se mostra como o Ser, fonte de todas

as palavras. Como me ensinou Marco Zingano, *logos endiathetos* indica, no vocabulário helenista, a concepção pensada, o discurso interno, ao passo que o *logos prophorikos* indica a expressão proferida, o discurso enunciado. Esse *logos endiathetos* é considerado anterior à lógica e às suas estruturações formais. A função da fenomenologia seria precisamente revelar “a camada pré-teórica onde as duas idealizações [materialismo e filosofia do espírito] encontram seu direito relativo e são ultrapassadas” (*Ibid.*, p. 208). O projeto de retornar às coisas mesmas desvela esse mundo antes do conhecimento diante do qual toda determinação científica é abstrata, assinalante e dependente. A geografia, por exemplo, tem por trás de si a paisagem onde primeiramente aprendemos o que é uma floresta, um prado ou um rio (*Id.*, 1945, p.iii). A redução fenomenológica se resolve, pois, na suspensão de tudo o que o conhecimento *fala*, mas não suspende a fala dessa suspensão, a saber, a linguagem comum que continua a ser empregada. Voltar às coisas mesmas é voltar a esse mundo antes do conhecimento, voltar do conceito “árvore” à árvore vivida na paisagem, que vem a ser porque se mostra ao meu e ao teu pensamento, ligados a uma linguagem tácita. Ao colocar entre parênteses todo conhecimento, Merleau-Ponty preserva a fala cotidiana para que ela possa apresentar o mundo nos interstícios de sua prosa. A linguagem é originariamente expressiva, como ainda o é em *Ser e tempo*, mas sua análise continua a ser tomada no plano husserliano sem retomar a crítica à lógica formal elaborada pelo próprio Husserl. Para o jovem Merleau-Ponty, a linguagem exprime pensamentos articulados por uma lógica formal, embora invisivelmente mostre a prosa do mundo. Se nela é possível recortar essências é porque estas repousam na vida antepredicativa da consciência (*Ibid.*, p. x), num mundo fundante do Ser e do logos (*Ibid.*, p. xv).

Demoramo-nos nesses primeiros passos da filosofia de Merleau-Ponty porque, embora sejam depois modificados, marcam todo o seu percurso. Para termos uma visão correta desse mundo antepredicativo vale a pena examiná-lo no seu início, na relação entre atenção e juízo tal como desenvolvida no cap. 3 da *Phénoménologie de la perception*. Contra o empirismo e o intelectualismo, Merleau-Ponty sustenta a tese de que a atenção cria um campo mundano, perceptivo ou mental, onde o pensamento deixa suas marcas distintivas. No caso das cores, antes da tabela de suas denominações, é a atenção que salienta a diferença entre cores “quentes” e “frias”, do colorido e não colorido e assim por diante. Desse modo,

prestar atenção não consiste somente em esclarecer ainda mais os dados pré-existentes, é nelas realizar uma nova articulação tomando-as como *figuras*. Elas são performadas tão só como *horizontes*, constituem verdadeiramente novas regiões no

mundo total. É porque precisamente trazem a estrutura original que fazem aparecer a identidade do objeto antes e depois da atenção (Merleau-Ponty, 1945, p. 38).

Neste texto juvenil, a atenção rompe o paralelismo noético-nomemático para que a linguagem possa ter papel afigurante. A figuração, contudo, nasce nos *horizontes* de cada presença colorida, mediante suas diferenças para que o todo tenha papel fundante. Esse ponto será reelaborado mais tarde, quando o pensamento, ou melhor, o invisível, se mostra nos jogos visíveis do corpo. Nesse ponto, Merleau-Ponty recolhe à sua maneira toda a travação corporal que medeia a intersubjetividade, tal como Husserl desenvolve principalmente nas *Ideias II*. Mas a noção de diferença sempre é entendida diacriticamente num nível perceptivo. Sob esse ponto de vista, as diferentes gramáticas das cores, cuja diversidade nos espanta, teria sempre suas regras dissolvida nas maneiras de estar no mundo. Vejamos um exemplo escolhido por nós: entre os Hanunoo, um povo das Filipinas, as cores básicas, preto, branco, vermelho, verde se combinam com sensações não propriamente coloridas como aquelas da secura e do frescor, como um bambu recém cortado ou há tempo, assim como a maneira como o colorido se combina com o obscuro do luminoso das pedras. As cores não são puramente cores como no nosso sistema, mas se ligam a objetividades exemplares. O que Merleau-Ponty entende por tais objetividades pré-lógicas estando no mundo da vida?

A interpretação desse “estar no mundo” pressupõe um mundo configurando-se no horizonte, cuja intersubjetividade depende de uma intersubjetividade movediça corporal/mental anterior aos limites do pensar. Essa interpretação ultrapassa de longe seu ponto de partida, a saber, as teses de “Experiência e juízo”, um dos últimos textos de Husserl, cuja redação final é de Ludwig Landgrebe. Mantendo o pressuposto de que a proposição apofântica haveria de servir de paradigma e norte para as investigações sobre as proposições formais, Husserl examina aquelas experiências despertadas pelas proposições apofânticas mais simples, a fim de detectar seus últimos substratos. Desses, a lógica formal nada pode dizer além de que são completamente informes da perspectiva categorial, servindo de ponto de apoio para os juízos mais simples (Husserl, 1939, p. 20). Em vista dessa simplicidade os objetos visados só podem ser individuais. Toda generalidade e pluralidade, mesmo a mais primitiva, remete, pois, a outros participantes ativos do sujeito. Todas as considerações dirigidas a objetos desse tipo, em consequência de sua primariedade, estão desenhando cada objeto se apresentando a uma consciência passiva, rodeada de sua própria passividade. Por sua vez, tais juízos se cruzando mostram se apoiando numa experiência

de *mundo*, base universal de crença passiva no ser, pressuposto por toda operação singular do conhecimento (*Ibid.*, p. 22-23). Husserl esclarece logo em seguida que esse momento é visto inicialmente como ente, que logo pode converter-se num não-ente. Segue-se a conclusão geral: “O mundo como mundo vem a ser uma pré-doação passiva universal anterior a qualquer atividade de julgamento” (*Ibid.*, p. 26). No entanto, se para Husserl o mundo é pressuposto passivo dos juízos apofânticos, para Merleau-Ponty a linguagem tácita funciona como caldeirão onde o pensamento flutua. Está para o *eu penso* como o movimento para a percepção: movimento carnal exprimindo determinações carregadas de existência, embora antepredicativas. Não nos cabe examinar aqui essa relação entre o visível e o invisível, tema do livro inacabado do autor. Devemos lembrar, contudo, que foge da relação *noesis/noema* e de qualquer travacão entre forma e matéria, pois se dá num cruzamento, num chiasma por onde transparece o ser e o nada pela teia de suas diferenças diacríticas. Isto porque meu corpo está no visível, ele se vê e abraça o mundo mediante minha carne (Merleau-Ponty, 1964, p. 324). Dessa relação corpo-mundo nascem a imagem especular, a memória, a semelhança: estruturas fundamentais.

Merleau-Ponty encontra uma *prosa do mundo*, uma linguagem tácita sem estar demarcada por *juízos* ou *critérios*, levando ao extremo a concepção saussuriana da linguagem. Já estamos cansados de saber que, segundo Saussure, um traço só se constitui em sinal mediante suas diferenças estruturais. Em português “e” e “i” são fonemas diferentes na medida em que ajudam a distinguir os sentidos de palavras, como “dedo” e “Dido”, “teto” e “Tito” e assim por diante; diferença, contudo, que não vale no final das palavras, como nos mostram “cidade” e “cidi””. Ora, essas diferenças estão pressupondo que os agentes saibam o significado de cada uma dessas palavras, mas Merleau-Ponty dissolve, no plano da linguagem tácita, os limites e o peso do sentido no significante: “É porque o conjunto do signo é diacrítico, é porque ele se compõe e se organiza consigo mesmo, que ele tem um interior e termina por reclamar um sentido” (*Id.*, 1960, p. 51). Para explicitar essa tese de que o sentido nasce na borda dos signos, o que empresta uma prioridade do todo sobre as partes, Merleau-Ponty evoca o modo de construção da cúpula da catedral de Florença que, para compensar seu grande diâmetro sem colunas centrais de apoio, é formada por duas paredes curvando-se para o centro, a exterior de ferro, protetora, e a interna composta de tijolos hexagonais apoiando-se *pelos bordas*. Mais tarde essa tese se torna mais explícita:

No entanto, é o mundo do silêncio, o mundo percebido, que, pelo menos, há uma ordem onde há significações que escapam da linguagem (*non langagières*), embora não sejam *positivas*. Não há, por exemplo, fluxo absoluto de *Erlebnisse*

singulares; há campos e campo sobre campos, com um estilo e uma *típica* – Descrever os existenciais que fazem a armadura do campo transcendental – E que são sempre uma relação do agente (eu posso) e do campo sensorial ou ideal. Agente sensorial = o corpo – O agente ideal = a palavra – Tudo isso pertence à ordem do “transcendental” do *Lebenswelt*, isto é, transcendências carregando “seus” objetos (Merleau-Ponty, 1964, p. 225).

Essa nota de trabalho, escrita em janeiro de 1959, facilita o caminho de nossa crítica.

Lembremos, antes de tudo, que o estruturalismo diacrítico logo encontrou seus limites: embora tenha se mostrado frutífero para a fonologia, nunca logrou criar uma semântica equivalente. A diacronia evoca significados, contudo estes não se apresentam diacronicamente, mas como algo funcionando como ponto de apoio em si mesmo. A distinção feita por Frege entre sentido (*Sinn*) e significado (*Bedeutung*) – por exemplo, o sentido da palavra “couve-flor” é de uma couve florida, mas seu significado indica uma espécie de vegetal comestível – não é rígida, mas serve aqui para nos lembrar que certas palavras se reportam a entes, os quais, por estarem ligados a um Ser, só podem ser dados diacriticamente se o próprio Ser for selvagem. A despeito da vagueza da diferença entre Ser e ente, é notável que Merleau-Ponty nunca a explore. Diferença básica para o fenomenólogo Heidegger e que pode ser associada à diferença entre regra e caso amplamente utilizada pelo lógico Wittgenstein.

Merleau-Ponty, ainda na linhagem de Husserl, continua considerando a linguagem originariamente como processo de expressão, estruturando-se, por conseguinte, a partir de elementos, campos que mostram o que é. Mesmo nessa tradição, seu ponto de vista diacrítico *à outrance* faz com que atribua à linguagem uma objetividade onde as diferenças entre os falantes, exprimindo sentido, só podem aparecer nas vozes do silêncio que demarcam a prosa do mundo na medida em que entre o eu e outro medeiam ambiguidades do corpo e do existir – tema que continua reflexões desenhadas nas *Ideias II*. No entanto, a própria linguagem falada já não se move desenhando linhas de interiorização e exteriorização que fogem dessa prisão diacrítica? Num belo artigo, Benveniste (1966, cap. 20) nota que os pronomes não formam uma classe unívoca, uma espécie de conjunto onde estivessem dispostos no mesmo plano “eu”, “tu”, “ele”, com seus respectivos plurais, mas aglutinam-se em níveis diferentes segundo o modo da linguagem de que são os signos. Uns pertencem à sintaxe da língua, outros são característicos do que ele chama de “instâncias do discurso”, atos discretos e únicos a cada vez, mediante os quais a língua se atualiza no vocábulo dito por um locutor. “Eu” e “tu” se situam neste plano, enquanto “ele” se liga diretamente à gramática. Essas instâncias do discurso não são pedaços de uma

linguagem objetivada visível sustentada pela invisibilidade de expressões *in fieri*, mas incorporam uma diferença de posição dos falantes ainda que meramente expressivos. Pode essa diferença ser pensada tão só diacriticamente? Não criam diferentes vistas, perspectivas de mundo que cruzam o jogo intercorporal da intersubjetividade, misturando na própria linguagem *o que* e *como* ela significa? Não há essa diferença entre mundo o mundo privado como se fossem dois mundos, mas existe mundo sem ser perspectivado, ou pelo menos lançando-se em “direções” diferentes.

Desde, porém, que se perca o preconceito de que a linguagem seja originariamente expressiva, outras funções se tornam determinantes. Para o último Heidegger, cujos textos Merleau-Ponty não poderia conhecer, a palavra, como pastor do ser, desempenha a função de guardá-lo no cruzamento, na quaternidade, que articula a “dinâmica” do mundo: terra-céu, mortais-imortais Para indicar apenas a direção do inquirido, lembremos que Heidegger, ao examinar o poema de Stefan Georg “A palavra”, publicado em 1919, dá ênfase em particular ao último verso: “Nenhuma coisa que seja onde a palavra falta” (*Kein ding sein wo das wort gebricht*). (Heidegger, 2003, p. 124). O poema termina lembrando que nessa “dinâmica” do mundo uma coisa não chega a ser se lhe falta a base da palavra. É a palavra que configura o espaço do silêncio anterior a ela.

Em vez de pastorear o ser, para Merleau-Ponty a linguagem é pastor de si mesma: “Se o signo tão só quer dizer qualquer coisa enquanto se perfila em vista de outros signos, todo seu sentido se engaja na linguagem, a palavra sempre se desdobra sobre um fundo de palavras, ela nada mais é do que uma dobra no imenso tecido do falar”. (Merleau-Ponty, 1960, p. 54). E o texto continua insistindo que não é por isso que ela vem a ser transparente: basta tomar uma palavra no dicionário para que se verifique que sem gestos situados ela se congela. No entanto, essa opacidade é que permite que exprima um pensamento já con-figurado de antemão. Um exemplo é elucidativo. Uma câmara registra movimentos de Matisse desenhando como se o traçado resultasse de sua vontade reguladora. O filme em câmara lenta mostra, contudo, que o gesto regular do pintor hesita e escolhe: é verdade que a mão de Matisse hesita; houve uma escolha e o traço escolhido é de maneira a observar vinte condições esparsas sobre o quadro não formuladas, mas não sendo possível serem formuladas por alguém que não fosse Matisse, “pois somente estavam definidas e impostas pela intenção de fazer *este quadro que não existia*” (*Ibid.*, p. 58). O próprio Matisse, entretanto, se enganaria se a hesitação implicasse uma escolha entre traços possíveis e tivesse resolvido, como o Deus de Leibniz, um imenso problema de máximo e mínimo. Não sendo Deus, Matisse instala um tempo e uma visão humana que

“tendo olhado o conjunto da tela por sua tela começada conduziu o pincel para o traçado que o chamava, para que o quadro fosse enfim o que era em vias de vir a ser”. E logo em seguida: “Tudo se passa no mundo humano da percepção e do gesto, e se a câmara nos dá do acontecimento uma versão fascinante, é porque nos leva a acreditar que a mão do pintor operasse num mundo físico onde uma infinidade de opções fosse possível”. E o texto continua afirmando que se houve escolha esta está subordinada à intenção de fazer “este quadro que ainda não existia” (*Ibid.*, p. 57-58). Ora qual o sentido desse inexistente, desse invisível que cruza o mundo humano da percepção e do gesto?

Estaria essa escolha necessariamente encaçada entre o platonismo, onde as determinações já estão demarcadas, e uma fenomenologia do ato que traz para o mundo uma intenção pessoal? Tomemos outro exemplo; o modo de trabalhar de Picasso, filmado por Clouzot. Numa tela transparente o cineasta registra figuras em transformação, que podem apresentar, suponhamos, um pássaro que vira uma planta, que vira um prato e assim por diante. Todas as figuras desde logo se mostram picassianas: são mais do que imagens diacrônicas, pois revelam um *modo de fazer*, um estilo e um tempo. O que mais me intriga, entretanto, é que, depois de tentar várias transformações, Picasso troca de tela, como se essa tivesse esgotado suas possibilidades de figuração. O pintor, tendo que começar tudo de novo diante de um obstáculo irremovível, encontra um ponto cego que impede que a visibilidade se resolva num furor diacrítico.

Ao abandonar a pergunta pelo “*an sit*”, “se é”, substituindo-a pelo “*quid sit*”, “que é”, Merleau-Ponty dissolve a polaridade entre a essência pensante e fato individualizado. Esta polaridade pode ter sentido numa ciência, se por essência se entende uma forma de essencializar-se do pensar demarcado pela lógica formal. Mas, no filosofar, ela é dissolvida numa diferenciação da diferença, que toma cada um de nós no seu conviver corporal e mundano com os outros. Merleau-Ponty lembra que o próprio Husserl nunca chegou a uma *Wesenschau* sem que a retomasse e a retrabalhasse, “não para desmentir-la, mas para fazer com que dissesse o que antes não tivesse inteiramente dito, de sorte que seria ingênuo procurar solidez num céu de ideias ou num *fundo* do sentido: ela não é nem acima nem abaixo das aparências, mas na sua juntura, ela é o elo (*attache*) que religa secretamente uma experiência às suas variantes. (Merleau-Ponty, 1964, p. 155). Qualquer núcleo duro logo se desfaz quando a mesma tela é retomada. Não se insinua aqui uma dissolução do próprio processo de uso?

Voltemos à questão das cores. No último capítulo escrito de *Le visible et l'invisible*, “L’entretacs – le chiasme”, onde, como o próprio nome indica, as diferenças se cruzam

apontando para o Ser, encontramos uma passagem que explicita ainda mais sua posição sobre as cores:

A cor varia, aliás, noutra dimensão de variação, aquela das relações com o entorno: este vermelho só é se estiver se ligando, de seu lugar a outros vermelhos em torno dele, com os quais forma uma constelação, ou a outras cores que domina ou que o dominam, que o atraem ou o atraem, que o recusam ou o recusam. (*Ibid.*, p. 174)

No fundo, afirma logo em seguida, essa trama do simultâneo e o sucessivo, não conforma um átomo, mas a “concretude da visibilidade” (*Ibid.*). Logo da página seguinte mais um passo é dado: “percebe-se que uma cor, e, em geral, um visível, não é um pedaço de ser absolutamente duro, inseparável, oferecendo-se nu a uma percepção que só poderia ser total ou nula, mas uma espécie de estreito (*detroit*) entre horizontes interiores e sempre escancarados ... menos uma cor ou qualquer coisa, do que diferença entre as coisas e cores, cristalização momentânea do ser colorido ou da visibilidade” (*Ibid.*, p. 175).

Aqui está meu principal ponto de discordância: o uso de uma coisa qualquer logo estabelece uma bipolaridade do bom e do mau uso, o que implica a distinção entre caso e regra, por conseguinte, a incorporação de uma negatividade peculiar a cada situação. Em contrapartida, para Merleau-Ponty, não há uma distinção precisa entre o pensar e o falar, assim como entre o ver e visto. Não é assim que a cor, essa virtude singular do visível tanto é o correlato de minha visão como determinante de mim mesmo com vidente particular? A cor varia com seu entorno. Imagine-se um matiz do vermelho instalado numa coisa:

ele é uma espécie de estreito entre horizontes exteriores e interiores sempre escancarados, algo que venha tocar docemente e faça ressoar à distância diversas regiões do mundo colorido ou visível, certa diferenciação, uma efêmera modulação desse mundo, menos cor ou coisa do que diferença entre coisas e cores, cristalização momentânea do ser colorido ou da visibilidade. Entre as cores e os pretendidos visíveis, encontraremos o tecido que os dobra, os sustenta, os alimenta e que não é uma coisa, mas possibilidade, latência e *carne* das coisas. (*Ibid.*)

Tão somente *carne*? Toda carne tem nervos e fibras, suas moléculas se sustentam, não por diferenças, mas por exercerem funções diferentes. Toda linguagem tem sua gramática, sem regras os casos não podem ser ditos. Só podemos percorrer a linguagem tácita se passamos a agir como no escuro mais completo: o que palpamos permite os próximos movimentos.

Para fins de contraste, lembremos uma tese de Wittgenstein, onde a identificação de cada cor diz respeito a uma regra e seus casos, isto é, a uma gramática que orienta

o acordo, a harmonia entre pensamento e realidade. Esta se faz, contudo, das formas mais variadas, conforme a movimentação dos lances dos jogos e próprio contexto. Desde logo, porém, cabe notar que esse acordo não se resume ao preenchimento de uma intenção, mas implica o aprendizado de uma técnica coletiva de distinguir e ajustar. Consideremos um exemplo ligado à gramática das cores: esse acordo pode repou-sar no fato de que, quando digo falsamente que algo é vermelho, este algo ainda assim não é vermelho. E, quando quero explicar a alguém a palavra “vermelho” na frase “isto não é vermelho”, aponto, com esse fim, para algo vermelho (Husserl, 1999, p. 429). No reconhecimento das cores algo efetivo se torna critério, essência conforme a fala tradicional. Será possível simplesmente jogar com as diferenças para que o Ser apareça como o sol entre nuvens carregadas? Os franceses da metade do século passado acreditaram nessa ilusão, embriagaram-se com um *champagne* de fino sabor, mas se esqueceram do alimento sólido que permaneceu no prato.

Referências bibliográficas

- Benveniste, E. (1966). *Problèmes de linguistique générale*, vol. I. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- _____. (1960). *Signes*. Paris: Gallimard.
- _____. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (2003). *Unterwegs zu Sprache; A caminho da linguagem*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Vozes.
- Husserl, E. (1939). *Erfahrung und Urteil*. Prag: Academia Verlagsbuchhandlung.
- Sartre, J-P. (1943). *L'Être et le néant*. Paris: Gallimard.
- Wittgenstein, L. (1999). *Investigações Filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Editora Nova Cultural.

O nascimento do conceito husserliano de fenômeno¹

Carlos Alberto Ribeiro de Moura

Universidade de São Paulo – USP

RESUMO

Husserl situa “por volta de 1898” a introdução da noção de ‘fenômeno’ em sua filosofia. Se uma das tarefas da história da filosofia é circunscrever os problemas que deram origem à criação de um novo conceito em alguma doutrina, o objetivo deste artigo é investigar quais dificuldades suscitaram a invenção da ideia de ‘fenômeno’ na filosofia husserliana.

PALAVRAS-CHAVE

Fenômeno; Intuição; Conceito; Linguagem.

ABSTRACT

Husserl places “around 1898” the introduction of the notion of ‘phenomenon’ in his philosophy. If one of the tasks of the history of philosophy is to circumscribe the problems which originated the creation of a new concept in some doctrine, the purpose of this paper is to investigate what difficulties had roused the invention of the idea of ‘phenomenon’ in the husserlian philosophy.

KEY WORDS

Phaenomenon; Intuition; Concept; Language.

¹ Aula ministrada como “prova oral pública de erudição” em concurso de titularidade no Departamento de Filosofia da USP, em 2010. Uma primeira versão foi publicada na Revista *Phainomenon* 18/19, Lisboa, 2011.

I.

Comentando a história e a pré-história da fenomenologia em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, Husserl assegura que nunca, antes de suas *Investigações lógicas*, a correlação entre o mundo, por um lado, e seus “modos subjetivos de doação” ou “fenômenos”, por outro, tinha suscitado o “espanto” filosófico, com a conhecida e lamentável exceção da sofística, que lançara mão dessa correlação, mas apenas como “motivo de uma argumentação cética” (Husserl, 1962, p. 168). E ali a tarefa da filosofia será apresentada por Husserl como sendo aquela de explorar, antes de tudo, aquilo que “está na cara” de qualquer um, a saber, “evidência ingênua” segundo a qual cada um vê as coisas tais como estas lhes *parecem*, mostrando então como esta “ingenuidade” recobria um domínio de “verdades surpreendentes”, que jamais entraram no “campo de visão” da filosofia. E Husserl datará “por volta de 1898”, quando trabalhava em suas *Investigações lógicas*, a primeira “abertura” a este *a priori* da correlação entre “objeto de experiência” e seus “modos de doação”, algo que o teria afetado tão profundamente, confessa, que desde então o trabalho de sua vida teria sido o de explorar esta correlação (*Ibid.*, p. 169).

Ora, se é óbvio que a noção de “fenômeno” não é congênita à ideia de “intencionalidade”, já presente na obra de Husserl desde a *Filosofia da aritmética*, de 1890, mas se entrelaçou a ela apenas *post festum*, uma das tarefas da história da filosofia é circunscrever quais foram os problemas que motivaram a criação de um novo conceito numa doutrina. Assim sendo, que dificuldades suscitaram a introdução da ideia de “fenômeno” na filosofia de Husserl? Este nascimento do conceito husserliano de “fenômeno” é algo que diz respeito tanto aos atos intuitivos da consciência quanto à sua linguagem, já que, como Husserl sublinhará, o “fenômeno subjetivo” ou “noema” não é senão “a generalização da ideia de significação para o domínio completo dos atos” (Husserl, 1971, p. 89). Mas, então, qual teria sido o caminho que levou da “evidência ingênua”, segundo a qual vemos as coisas tais como estas nos *parecem*, às assim chamadas “verdades surpreendentes” da fenomenologia?

II.

Nas *Investigações lógicas*, Husserl já estabelecia uma equivalência entre o “fenômeno subjetivo”, em sua primeira versão, ainda exclusivamente noética, e as “significações” da linguagem. Se nossas intenções se diferenciam em perceptivas, imaginativas ou significativas, isso se dá graças aos componentes “não essenciais” dos atos, aqueles que podem exceder o visar meramente vazio e conferir “plenitude” a certos atos. Mas todos os atos têm em comum os seus componentes “essenciais”, sem os quais nem haveria intencionalidade, a saber, a matéria e a qualidade. Se a “qualidade”

aponta para o caráter posicional do ato, a matéria é o “conteúdo” do ato, o que atesta a diferença entre “sentido” e “objeto”. Por isso mesmo, ainda seria muito vago e abstrato afirmar que a matéria dá ao ato a sua direção a um determinado objeto. O mais importante é que a matéria dá ao ato uma referência ao objeto “com uma determinação tão perfeita” – assegura Husserl – “que fica determinado não apenas o objeto em geral, que o ato visa, mas também o *modo como* ele o visa” (*Ibid.*, p. 429). Assim, as representações “triângulo equilátero” e “triângulo equiângulo” se dirigem ao mesmo objeto, mas cada uma delas tem um “conteúdo” ou “matéria” distinta. A matéria determina como o ato apreende o objeto, com quais marcas distintas, relações e formas categoriais. Por isso, ela será caracterizada como o “sentido” da apreensão objetiva. Como o “conteúdo” pode permanecer o mesmo em atos de “qualidades” distintas, a matéria é o essencial do fenômeno. O “fenômeno” aponta para uma espécie de intenção significativa, acrescida do momento da intuitividade, o que o transforma em “sentido impletivo”. Se no plano da linguagem a significação é a “espécie” ou essência da matéria do ato significativo, seu equivalente no domínio intuitivo será concebido em estrito paralelismo com o domínio da linguagem. No “conhecimento”, tal como Husserl o decifra, são as matérias dos atos significativos e intuitivos que chegam à “coincidência”, se nos dois lados o objeto é visado ou dado no mesmo “como” (*Id.*, 1984a, p. 625).

Esta equivalência entre o “fenômeno” nos atos intuitivos e a “significação” nas expressões linguísticas será reafirmada quando Husserl introduzir os conceitos “ônticos” de significação e de fenômeno. Doravante, se no plano das expressões linguísticas a significação é o correlato do ato de significar, e não apenas a essência deste ato, como nas *Investigações lógicas*, Husserl assegura que se deve reconhecer a existência de um “análogo” da “significação ôntica” na esfera da percepção e da simples intuição (Husserl, 1987, p. 188). Assim, se os termos “significar” e “significação” se referem originalmente à esfera da expressão linguística, Husserl reclamará a necessidade de se ampliar o campo de aplicação dessas palavras, para que elas recubram todos os atos, independentemente de seu entrelaçamento a atos expressivos, no seu sentido estrito. E reservará a palavra “significação” para o domínio da expressão linguística, deixando a palavra “sentido” para os demais atos da consciência (*Id.*, 1950, p. 304). Doravante, a diferença entre “conteúdo” e “objeto” vale não apenas para os vividos, mas também para o noema tomado em si mesmo. Todo noema tem seu “sentido”, e se refere, por meio dele, ao “seu” objeto (*Ibid.*, p. 316). Esse sentido é o objeto no *como* de suas determinabilidades. Mas, se todo ato “objetivante” tem como correlato uma significação, resta que nem todo ato traz consigo um fenômeno (*Erscheinung*). Além do sentido, o fenômeno envolve ainda o momento da intuitividade. Por isso, Husserl dirá que o “núcleo pleno” do noema é o “sentido” no

modo de sua “plenitude”. Estes “núcleos plenos” designam os “modos de aparição subjetivos” do objeto (*subjektiven Erscheinungsweisen*) (*Ibid.*, p. 329-30).

Esta distinção necessária entre “conteúdo” e “objeto” será contemporânea de uma indissociabilidade entre ambos, seja no plano da linguagem, seja no dos atos intuitivos da consciência. Assim, na esfera da expressão linguística, nós sempre devemos diferenciar o “objeto” de suas “significações”, distinguindo cuidadosamente entre o objeto “puro e simples”, o objeto *que é* significado (Napoleão) e os *modos como ele é* significado (o vencedor de Iena, o vencido de Waterloo) (*Id.*, 1987, p. 28). Quando me refiro ao vencedor de Iena ou ao vencido de Waterloo, o meu “tema” é, a cada vez, distinto. Mas esse tema não é o objeto “puro e simples”, que nunca está, “ele mesmo”, diante dos olhos de ninguém. Só podemos nos dirigir ao objeto nomeado através de alguma significação. A pessoa que é representada como “o vencedor de Iena” ou como “o vencido de Waterloo”, ou através de inúmeras outras representações, não pode ser apreendida sem algum modo determinado de significação (*Ibid.*, p. 41). Por isso, não temos *duas* coisas diante de nós, o objeto e a significação. O objeto está *no* significar, ele não é nada *ao lado* das significações. Ele é apenas o “idêntico” significado sempre em um *modo* determinado (*Ibid.*, p. 48). E, se o domínio da expressão linguística reenvia à esfera dos atos intuitivos, nestes a mesma estrutura se repete. Se dizemos que as intuições colocam o objeto diante de nosso olhar, resta que as intuições não são os objetos intuídos, mas “representações” desses objetos, e na esfera intuitiva só encontramos “representações”. Em nossa vida perceptiva, se o “objeto” tem que ser necessariamente diferenciado de seus predicados noemáticos, ele não pode ser colocado “ao lado ou separado” desses predicados. Ele será o X idêntico e *vazio* de seus múltiplos predicados (*Id.*, 1950, p. 320-21). Por isso, nas suas *Lições sobre coisa e espaço*, de 1907, Husserl sublinha que, se é certo que sempre devemos distinguir o “fenômeno” (*Erscheinung*) daquilo que, através dele, se “fenomenaliza”, resta que o fenômeno não se separa da coisa como algo de “segundo”, que estaria simplesmente *ao seu lado*. Ao contrário, o fenômeno entra em cena como “assunto” da própria coisa, como algo que lhe *pertence*, visto que a coisa só está aí nele e com ele (Husserl, 1973, p. 145). Se o *Abschattung* do lado visto do objeto é algo de “subjetivo”, se ele é “meu” fenômeno perceptivo, se ele me *pertence*, enquanto ocupo tal ou tal lugar em relação à coisa, ele também é algo de “objetivo”, *pertence* à coisa que nele se fenomenaliza e vem à *doação* (*Ibid.*, p. 148).

III.

Esta indissociabilidade entre o “subjetivo” e o “objetivo” era recusada expressamente por Husserl, em textos de 1893 e 1894. Nesses anos, Husserl opunha, peremptoriamente, as “circunstâncias subjetivas do ver” à “unidade objetiva da coisa”. Quando passeava o olhar sobre seu tinteiro, fixando ora um de seus lados, ora outro, Husserl observava que à variação dos “pontos de vista subjetivos” correspondia uma variação dos “conteúdos” observados. Mas essa variação ainda não dizia respeito à “perspectiva”, apenas à “nitidez” (*deutlichkeit*) com que se apreende o objeto, pois para cada parte e cada marca distintiva da coisa há sempre um “ponto de vista” em que podemos apreendê-la “melhor” (*Id.*, 1979, p. 274). Se cada apreensão parcial capta a coisa de um “ponto de vista” particular, todavia, é algo de “mesmo” que é dado a cada etapa, não subjetivamente, mas objetivamente. E, se as “circunstâncias subjetivas do ver” não se fundem com os conteúdos parciais, a cada vez dados, mas aparecem antes como o “simples subjetivo” por oposição ao “objetivo”, isso acontece por duas razões complementares. Em primeiro lugar, do ponto de vista da “psicologia descritiva”, que é aquele do Husserl de então, se as “circunstâncias subjetivas” são certamente fenômenos de consciência, resta que elas não são o “objeto” do observar primário, dirigido ao tinteiro. As “circunstâncias”, enquanto momentos que não atraem a “atenção”, não passam de *fringes*, no sentido de William James. Em segundo lugar, essas *fringes* só se destacam, na análise psicológica, como um “acompanhante não-real” (*unreal*). Assim, para o Husserl de então, se é certo que as *fringes* contribuem para a formação da “consciência de identidade”, é certo *também* que elas “não pertencem ao ‘conteúdo’, elas não pertencem à ‘coisa’, à qual só pertence o observado primário e o intencionado” (*Ibid.*, p. 283). O Husserl desses anos namorava o “objetivismo”, para flertarmos com o vocabulário da *Krisis*: o “subjetivo-relativo” era, para ele, algo a ser sempre “ultrapassado”.

Neste momento, Husserl já trabalhava com as noções de “intenção” e de “intuição”, e também com o entrelaçamento entre ambas, no “preenchimento”. Mas ele ainda não conhecia o “fenômeno”, sua filosofia não era uma “fenomenologia”. A “intuição”, no seu “sentido originário” era então apresentada como sendo o fato de “ver” um objeto. Ou antes, como o fato de ver um dos “lados” do objeto. E este lado seria apresentado pela intuição numa espécie de presença bruta, sem a mediação daquilo que, posteriormente, será a “perspectiva”. A intuição era descrita, então, como uma “representação própria”, que efetivamente apresenta seu objeto diante de nós, de tal maneira que é o objeto “ele mesmo” o substrato da atividade psíquica (Husserl, 1979, p. 103). Esse objeto nunca é apresentado em um “como” determinado e variável. O imediatamente dado é apenas o “lado” do objeto, enquanto o verdadeiro “fenômeno estético” não será o “lado”, mas o lado no modo *como* ele aparece (*Id.*, 2004, p. 209).

E esta intuição, no seu sentido “estrito” ou “originário”, não tinha para o Husserl de então nada de “intencional”, muito pelo contrário. Se, nesses anos, “simplesmente intencional” significava “tender, por meio de não importa quais conteúdos dados à consciência, para outros conteúdos não dados, visá-los, reenviar a eles de maneira compreensiva” (*Id.*, 1979, p. 107), então “intuir” era o oposto mesmo de “intencional”. Se na “percepção momentânea” a intuição me apresenta, nua e cruamente, um “lado” do objeto, a intencionalidade entrará em cena apenas para dar conta do reenvio do lado dado do objeto aos seus lados não dados. A percepção momentânea é um misto de intuição e intenção, mas estas são formas de “representação” absolutamente distintas entre si: elas se distanciam como a representação “própria” da “imprópria”, a representação “imediata” da “mediata” (*Ibid.*, p. 103).

Nesses anos juvenis, Husserl considerava plenamente aceitável a ideia de uma doação “completa” ou “adequada” da coisa percebida. Se, numa “percepção momentânea”, existe sempre a cisão entre intuição e intenção, entre a doação plena de um lado do objeto e o reenvio intencional do lado dado aos lados não dados, tudo será diferente numa “percepção contínua”, que é, aliás, a forma “usual” de nossa vida perceptiva. Se a coisa “ela mesma” é aquela considerada de “todos os lados”, então teremos a “intuição” de um objeto espacial quando intuirmos tudo o que dele se tem para intuir, quando o considerarmos de “todos os lados” (*Ibid.*, p. 273). E, se não há ato “momentâneo” que apreenda as diversas partes do objeto como efetivamente “presentes”, resta que em uma “percepção contínua”, cujo percurso é então compreendido por Husserl como sendo por princípio finito, essa apreensão completa do objeto é sempre possível. Ao considerar uma coisa em seus diferentes lados, intuo todas as suas partes e todos os seus momentos. Tenho a cada passo apreensões novas, mas elas formam uma unidade interna, uma consciência contínua: assim, dirá Husserl, no desenvolver do conteúdo todas as intenções de coisa que tendem para ela “encontram seu preenchimento *último*, e não resta mais nada a intencional” (*Ibid.*, p. 111).

IV.

Qual o regime husserliano do signo linguístico, nos textos que vão dos anos 1890 a 1894? Nas suas *Lições sobre a doutrina da significação*, são de 1908, Husserl irá censurar a “lógica antiga”, que segundo ele só conhecia “nomes”, por identificar as significações da linguagem aos objetos significados, ignorando a diferença entre objeto e significação, fazendo *tabula rasa* da distância evidente entre a objetividade *que* é significada e o *modo como* ela é significada (Husserl, 1987, p. 26). Mas esta mesma reprimenda é trivialmente válida também para a primeira doutrina husserliana do signo linguístico. Nessa doutrina, Husserl compreende o signo como um conceito de relação, isto é, o signo é um “conteúdo” que dirige nosso representar a algo de

outro, e este “algo de outro” é sempre o “designado” (*Id.*, 1979, p. 284). Esta relação entre o representante e o representado era então descrita por Husserl como sendo “clara”, a saber, na passagem de um termo ao outro existe apenas uma associação habitual. Se um “signo exterior” é aquele que não tem nada a ver com o conceito particular do designado, para o qual ele apenas aponta sem, contudo, caracterizar, o signo no “sentido estrito” é sempre um signo conceitual. Nesse caso, temos uma “marca distintiva” (*Merkmal*) do objeto que serve de signo desse objeto e o caracteriza (*Id.*, 1970, p. 341). Uma marca distintiva é sempre um conteúdo parcial do objeto que, por sua relação ao todo, serve para determinar esse objeto. Logo, é no mesmo sentido que um conceito é signo de seu objeto e que a torre Eiffel “simboliza” Paris (*Id.*, 1979, p. 98). Assim, a significação de um “nome próprio”, que é “signo direto” de seu objeto, consiste em que ele nomeia um objeto determinado. Mas os “nomes gerais” são signos “indiretos” de seus objetos, visto que os designam pela “mediação” de marcas distintivas conceituais. E, se nesse caso é preciso separar o que o signo “significa” e o que ele “designa”, é apenas porque o nome geral refere-se a uma pluralidade de objetos. Nessa “mediação”, todo nome geral é signo de cada um dos objetos que ele envolve, em virtude de sua “co-designação” (*Id.*, 1970, p. 340). E, como nos signos conceituais as marcas distintivas, que constituem o seu “conteúdo”, também estão inscritas nos objetos designados, aqui é o “semelhante” que serve para a re-presentação (*Repräsentation*) do “semelhante” (*Id.*, 1979, p. 290). O conceito é, portanto, uma espécie de “imagem” de seus objetos.

Formulando a questão no léxico da primeira *Investigação lógica*, o Husserl dos anos 1890 a 1894 não conhecia “signos expressivos”, mas apenas “signos indicativos”, que “designam”, mas não “significam” (*Ibid.*, 1984, p. 30). É nesse domínio do signo indicativo, ou do mero reenvio associativo de algo presente a algo ausente, que as *Investigações lógicas* alojarão, explicitamente, as “marcas distintivas”, que formavam, para o jovem Husserl, o “conteúdo” do signo no seu sentido “estrito” (*Ibid.*, p. 31). Como o Husserl deste primeiríssimo período opunha, absolutamente, o domínio da “intuição” à esfera da “re-presentação”, esses dois âmbitos incomunicáveis de nossa *Vorstellung* eram vistos como interiormente homogêneos. Assim, é no mesmo sentido que, no plano da linguagem, o signo linguístico *reenvia* ao objeto designado, ou, no domínio de nossa vida perceptiva, o lado intuído do objeto *reenvia* aos lados não dados ou simplesmente visados, sem que haja qualquer conhecimento “conceitual” dessa relação (Husserl, 1979, p. 107). O lado “dado” do objeto é “signo indicativo” dos seus lados “não dados”. Se Husserl considerava, neste momento, “extremamente notável” que possamos ter consciência, “de alguma maneira”, daquilo de que não se tem consciência, “de nenhuma maneira” (*Ibid.*, p. 120), a “intencionalidade”, nome próprio deste mistério, era, na verdade, apenas um apelido a mais para o império absoluto e, até então, incontestado, dos “signos indicativos”.

Considerando os textos até hoje publicados, é em suas lições de lógica, de 1896, que Husserl reconhecerá, pela primeira vez, a necessidade imperiosa de se distinguir entre, por um lado, o “conteúdo de significação” de um conceito e, por outro, o seu “objeto” (*Id.*, 2001, p. 54). Se, à “primeira vista”, a significação da expressão “o mais sábio dos atenienses” parece ser “Sócrates”, esta interpretação da vida dos signos é agora apresentada por Husserl como trivialmente “incorreta”. O algo de “objetivo” que é exprimido na expressão e que permanece “idêntico”, não é o objeto real Sócrates, mas sua mera “representação em sentido objetivo”, quer dizer, sua “significação”. As representações não se diferenciam segundo seus objetos, e basta considerar a expressão “o mestre de Platão” para reconhecer a diferença entre significação e objeto, bem como a existência de uma pluralidade de significações referidas a um mesmo objeto. Husserl chamará esta significação de *Materie* do conceito – o mesmo nome que, nas *Investigações lógicas*, ele reservará ao núcleo dos atos intencionais.

O que motivou esta transição, aparentemente abrupta, dos “signos indicativos” aos “signos expressivos”? E de onde brotou a “evidência” que levará Husserl a formular a tese segundo a qual, no plano da linguagem, se um objeto *deve* ser significado, então ele *precisa* ser significado em algum *modo* determinado? (*Id.*, 1987, p. 35). A descoberta da noção de significação, no plano de nossa linguagem, será inevitavelmente generalizada para o domínio dos atos intuitivos, que não colocam um problema distinto daquele da expressão linguística, e onde as intenções “vazias” da linguagem devem encontrar seu preenchimento, como sempre por “coincidência”. Este movimento marca a data de nascimento do conceito husserliano de “fenômeno”.

V.

A primeira doutrina husserliana da “intuição” e da “re-presentação” trazia consigo uma dificuldade patente, relativa tanto à nossa experiência concreta quanto à sua expressão em uma linguagem. No plano da experiência, seja na “percepção momentânea”, em que o lado dado do objeto reenvia associativamente aos lados não dados, seja na “percepção contínua”, em que se obteria a doação integral do objeto, este jogo rudimentar de uma intuição exclusivamente “sensível”, dirigida invariavelmente a objetos individuais, isolados entre si e nunca inseridos em um mundo de objetos, não tinha meios para dar conta do que há de “categorial” em nossa experiência efetiva. Este componente categorial, por sua vez, não podia ser expresso em uma linguagem, dado o que Husserl entendia então por “signo”. Não existe “gramática” no domínio dos “signos indicativos”, que só comportam “nomes” ou signos “categoremáticos”, e estes não podem exprimir relações, nada de categorial (Husserl, 2005, p. 53). Mas, já em 1894, ano da publicação de seus *Estudos psicológicos*, redigidos no ano anterior, Husserl começa a se perguntar se é certo mesmo que a

diferentes partes de uma significação corresponde um objeto diferente, reconhecendo então que “nem sempre” partes de uma significação correspondem ao todo de um objeto, ou mesmo a uma de suas partes (Schuhmann, 1977, p. 42). A doutrina da “figuração” (*Abbildung*) do objeto por seu conceito, consagrada no período de 1890 a 1893, começava a entrar em eclipse.

Husserl leu *Sobre o conteúdo e objeto das representações*, de Twardowski no ano de publicação da obra, em 1894 (*Ibid.*). Apesar das várias restrições a este ensaio, condensadas na resenha que publica em 1896, os textos mostram claramente que Husserl herdou dali algumas ideias nucleares, na verdade já rascunhadas por Bolzano. No fundo, foi Twardowski quem acordou Husserl de seu “sono dogmático”, o mito de que teríamos acesso à “coisa mesma”. O que estava no centro do trabalho de Twardowski era precisamente o que existe de “categorial” em nossa experiência, bem como as consequências disso para a sua expressão no plano da “representação”. Twardowski observava que nenhum objeto se reduz às suas “partes materiais”, mas inclui ainda “partes formais”. Essas partes formais apontam para “relações”, e estas são tanto as relações de cada parte singular do objeto ao objeto como um todo, quanto as relações dessas partes entre si (Twardowski, 1977, p. 50). Ora, se os objetos envolvem partes formais, pensar que o trajeto que vai do “conteúdo” representante ao “objeto” representado seria de “semelhança fotográfica”, é coisa que, segundo Twardowski, só pode ser atribuída a uma “psicologia primitiva” (*Ibid.*, p. 64). Mais ainda, é inevitável que exista uma pluralidade de “representações” para cada objeto. Pois, como nenhum objeto é simples no “sentido estrito” da palavra, visto que todo objeto entra em relações com outros objetos, relações que são constituintes autênticos de cada objeto, e como essas relações são em número ilimitado, segue-se que nenhuma representação expõe todos os constituintes de seus objetos, todas elas estão condenadas à parcialidade, à “inadequação” e à convivência inevitável com inúmeras outras representações do mesmo objeto (*Ibid.*, p. 70). Sendo assim, é por princípio que cada objeto é sempre representável por múltiplos “conteúdos”, que Twardowski já identificava a “significações”.

Nas lições de lógica de 1896 já era esta “evidência”, apontada por Twardowski, que levava Husserl a considerar Sócrates do ponto de vista “categorial”, segundo suas diferentes “relações”, ora como o “mais sábio dos atenienses”, ora como “o mestre de Platão”, distinguindo, então, a “significação” do “objeto”, e reconhecendo a existência de uma pluralidade de significações referidas a um mesmo objeto. Em 1898, a mesma “evidência” será explicitamente estendida para o domínio das “representações intuitivas”. Representações intuitivas de “conteúdo” diferente, reconhece Husserl, podem visar o mesmo objeto (Husserl, 1979, p. 426). A noção de fenômeno recebia, com isso, sua certidão de nascimento. Estava trilhado o caminho

que levaria à tese, enunciada nas *Investigações lógicas*, de que também no plano dos atos intuitivos a referência objetiva só é *a priori* possível em um *modo* determinado (*Id.*, 1984, p. 430). Este “conteúdo” da representação intuitiva será identificado ao que seria a “significação” *no* fenômeno.

Um trabalho que Husserl publica nos *Brentano Studien*, em 1900, ecoa Twardowski de maneira ainda mais ruidosa. Um objeto “simples”, garante Husserl ali, “tem ele também relações infinitamente numerosas, portanto propriedades (externas) infinitamente numerosas, em que se fundam representações compostas infinitamente numerosas do mesmo objeto” (*Id.*, 1993, p. 347). Mas, se é assim, a ideia de “ponto de vista” terá de mudar, ela não dirá mais respeito à “nitidez” com que se apreende um objeto. Dora-vante, será preciso reconhecer que, se existem múltiplos “pontos de vista” para se apreender um mesmo objeto, é porque

existem numerosas espécies de significações diferentes relativamente à mesma objetividade, ... que não exprimem nenhuma riqueza interna em momentos propriamente objetivos, mas apenas a riqueza em formas de relação, em pontos de vista e em orientações do conhecimento (*Ibid.*, p. 342).

Agora, o conceito não pode mais ser visto como uma “imagem” que copia seus objetos, pois não existe imagem do “categorial”. Por isso, se significações diferentes podem representar o mesmo objeto, elas “absolutamente não o refletem” (*Ibid.*, p. 344). Se, antes, o lado dado do objeto sinalizava, indicativamente, os lados não dados, agora, ao contrário, o “fenômeno significa” seu objeto (*Id.*, 1973, p. 107). Com isso, a exposição (*Darstellung*) do objeto em uma significação ou fenômeno não terá mais nada a ver com qualquer efigie sensível. Daí a glosa e a semi-homenagem que, no primeiro livro de *Ideias*, Husserl fará ao que ele chama de “belo tratado de Twardowski”: “Todo noema tem um ‘conteúdo’, isto é, seu ‘sentido’, e se refere, por meio dele, a ‘seu’ objeto” (*Id.*, 1950, p. 316).

Em 1898, o reconhecimento deste sistema relacional graças ao qual cada objeto singular se insere no interior de um *mundo* de objetos, levara Husserl a enunciar uma tese, formulada então com inconfundível sotaque leibniziano, que já trazia em germe algo que, muitos anos depois, ele desenvolveria como a doutrina da intencionalidade de horizonte: “O conhecimento absolutamente completo de não importa qual coisa”, assegura Husserl, “inclui o conhecimento do mundo inteiro”; e, respectivamente, “toda coisa reflete, de seu ponto de vista, o mundo inteiro” (*Id.*, 1979, p. 339). Um prenúncio evidente da tese segundo a qual nossa consciência de cada objeto singular pressupõe, arqueologicamente, a consciência de um “mundo” de objetos, e de que esse mundo se expõe, de alguma maneira, em cada um de seus “fragmentos” (Husserl, 1962, p. 165). Mas, se é assim, a ideia de um preenchimento “último” ou definitivo precisa ser descartada, e a doação “adequada” da coisa só poderá mesmo se tornar uma

“ideia situada no infinito”. Desde 1898, ano da descoberta do fenômeno, Husserl reconhece que a “doação completa” de uma coisa, antes ingenuamente apresentada como possível, na verdade não passa de um “ideal” irrealizável (*Id.*, 2004, p. 203). Portanto, na *Krisis* Husserl não errara a data: tinha sido mesmo “por volta de 1898” que a noção de “fenômeno” estreara na cena de sua filosofia. Mas, o caminho percorrido foi, efetivamente, o inverso do ali sugerido: as “verdades surpreendentes” da fenomenologia é que depois suscitaram a apologia da “evidência ingênua”, segundo a qual vemos as coisas tais como elas nos *parecem*.

Neste nosso mundo, que sempre apreendemos categorialmente, *toda* consciência tem, por isso mesmo, um “conteúdo de significação” (*Bedeutungsgehalt*), seja na linguagem, seja na intuição (*Ibid.*, p. 269). Das significações *na* linguagem às significações *nos* fenômenos intuitivos, a distância é do vazio ao pleno, do menos determinado ao mais determinado. Em todo caso, a significação se reporta ao que há de categorial na experiência. Em diferentes significações ou em diferentes fenômenos, o objeto se expõe de um modo categorialmente distinto (*Id.*, 1987, p. 45). Não reconhecera Husserl, *nas Investigações lógicas*, a existência de uma intuição simples e exclusivamente sensível, situada aquém do categorial? Mas, essa distinção meramente analítica entre intuição sensível e intuição categorial não pode mascarar o fato de que nossa experiência *efetiva* é sempre, ao mesmo tempo, sensível e categorial. Por isso, as *Investigações lógicas* reconheciam explicitamente que toda intuição sensível tem já o caráter de um ato categorial (*Id.*, 1984a, p. 709). Aliás, se o tempo é a forma essencial dos objetos individuais, todo ser temporal envolve uma síntese e é, por isso mesmo, de “natureza categorial” (*Id.*, 1984b, p. 273). Neste domínio dos seres temporais, ter uma intuição singular não significa, de forma alguma, apreender um objeto como dado, visto que a relação ao objeto só existe se a intuição singular conduzir a uma “conexão categorial” de intuições (*Id.*, 1987, p. 190). Por isso mesmo, em cada uma de suas fases temporais o objeto “sensível” já se oferece segundo um “fenômeno” distinto nos diferentes modos de sua “significação” (*Id.*, 2004, p. 239-299).

Husserl tampouco deixa de sublinhar que todo e qualquer “significar” é uma apreensão “conceitual” de seu objeto (*Id.*, 2005, p. 292). Nesta apreensão, se ela for conceitual, existe sempre uma “generalidade”. Mas a generalidade da significação *no* fenômeno não se confunde nem com a generalidade do conceito linguístico, nem com aquela da “essência”. O conceito verbal é menos determinado que a significação *no* fenômeno, e a generalidade da essência dissolve o “ponto de vista” que é constitutivo da significação. A generalidade da significação *no* fenômeno deve preservar a diferença de “modos de doação”, que justamente a define. Portanto, se, com a doutrina do “preenchimento” intuitivo das significações *da* linguagem, Husserl ecoava a primeira parte do lema kantiano, conceitos sem intuição são vazios, com a doutrina da significação *nos* fenômenos ele respondia à segunda parte do lema, intuições

sem conceito são cegas — e isso, antes mesmo que o elemento conceitual da linguagem obtivesse qualquer papel nesta trama. Sendo assim, “por volta de 1898”, quando nasce a noção de “fenômeno”, o “intuicionista” Husserl acabara de inventar, na verdade, uma radical filosofia do conceito. Antes da linguagem expressa, nossas “intuições” já soletram as “significações” ou “conceitos” de seus objetos. E essas significações só podem ser infinitas, visto que não existe *quididade* em que elas se limitem, neste universo democraticamente relacional no qual vivemos. Dado o estrito paralelismo entre as significações *na* linguagem e *nos* fenômenos, Heidegger tinha alguma razão, em seu comentário das *Investigações lógicas*: nós não falamos o que vemos, nós vemos o que falamos (Heidegger, 1979, p. 75). Se é assim, aquele período “por volta de 1898”, quando considerado na perspectiva da história da fenomenologia, tinha sido, de fato, bastante pródigo.

Referências bibliográficas

- Heidegger, M. (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe, Vol. 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie*. Erstes Buch. Husserliana, III. Haag: M. Nijhoff.
- _____. (1962). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana, VI. Haag: M. Nijhoff.
- _____. (1970). *Philosophie der Arithmetik*. Husserliana, XII. Haag: M. Nijhoff.
- _____. (1971). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie*. Drittes Buch, Husserliana, V. Haag: M. Nijhoff.
- _____. (1973). *Ding und Raum – Vorlesungen 1907*. Husserliana, XVI. Haag: M. Nijhoff.
- _____. (1979). *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*. Husserliana, XXII. Haag: M. Nijhoff.
- _____. (1984). *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, Erster Teil. Husserliana, XIX/1. Haag: M. Nijhoff.
- _____. (1984a). *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, Zweiter Teil. Husserliana, XIX/2. Haag: M. Nijhoff.
- _____. (1984b). *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie – Vorlesungen 1906-1907*. Husserliana, XXIV. Haag: M. Nijhoff.
- _____. (1987). *Vorlesungen über Bedeutungslehre – Sommersemester 1908*. Husserliana, XXVI. Haag: M. Nijhoff.
- _____. (1993). *Sur les objets intentionnels 1893-1901*. Paris: Vrin.

- _____. (2001). *Logik – Vorlesungen 1896*: Husserliana, Materialien, I. Dordrecht: Kluwer.
- _____. (2004). *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*. Husserliana, XXXVIII. Dordrecht: Springer.
- _____. (2005). *Logische Untersuchungen – Ergänzungsband Zweiter Teil*. Husserliana, XX/2. Dordrecht: Springer.
- Schuhmann, K. (1977). *Husserl-Chronik*. Husserliana - Documente, Vol. I. Haag: M. Nijhoff.
- Twardowski, K. (1977). *On the Content and Object of Presentations*. Haag: M. Nijhoff.

Sobre Merleau-Ponty, Husserl, Wittgenstein: fenomenologia e dogmatismo¹

Luiz Henrique Lopes dos Santos

Universidade de São Paulo – USP/CNPq

RESUMO

Husserl e o jovem Wittgenstein ofereceram respostas análogas à questão crítica da harmonia entre pensamento, linguagem e realidade. Ambos recorreram ao postulado de um sujeito transcendental não mundano, a que a totalidade do mundo estaria essencialmente correlacionada. Merleau-Ponty e o segundo Wittgenstein criticaram esse postulado e propuseram respostas alternativas àquela questão em bases análogas. Ambos denunciaram seus pressupostos essencialistas e ambos invocaram noções de operações transcendentais mundanas e práticas. No entanto, a resposta fenomenológica de Merleau-Ponty ainda não é completamente isenta de vestígios dogmáticos.

PALAVRAS-CHAVE

Merleau-Ponty; Husserl; Wittgenstein; Fenomenologia; Dogmatismo.

ABSTRACT

Husserl and the young Wittgenstein proposed analogous answers to the critical question concerning the harmony between thought, language and reality. Both answers draw upon the assumption of a non-worldly transcendental subject to which the whole world would be essentially correlated. Merleau-Ponty and the later Wittgenstein criticized this assumption and proposed alternative answers to that question on analogous basis. Both denounced its essentialist presuppositions and both called for notions of worldly and practical transcendental operations. Merleau-Ponty's phenomenological answer, however, is still not completely free from dogmatic remains.

KEY WORDS

Merleau-Ponty; Husserl; Wittgenstein; Phenomenology; Dogmatism.

¹ A versão seminal deste artigo foi apresentada em colóquio sobre Merleau-Ponty organizado na Universidade Federal de São Carlos, nos idos dos anos 1990, por Bento Prado Júnior. As repercussões das observações críticas feitas por Bento durante a discussão que se seguiu à apresentação estão ubiquamente presentes nesta versão final, bastante modificada.

No ensaio *Le Philosophe et son Ombre*, Merleau-Ponty distinguiu, a propósito da relação que pretendia estabelecer com a filosofia de Husserl, três atitudes possíveis diante do pensamento de outro filósofo.

Entre uma história da filosofia ‘objetiva’, que mutilaria o que os grandes filósofos deram o que pensar aos outros, e uma meditação disfarçada de diálogo, em que formularíamos as perguntas e as respostas, deve haver um meio termo, em que o filósofo de que se fala e aquele que fala estão presentes juntos, ainda que seja, mesmo de direito, impossível separar, em cada momento, o que pertence a cada um. (Merleau-Ponty, 1960, p. 201-202)

Gostaria de assumir, diante de Husserl e Merleau-Ponty, a terceira dessas atitudes, embora já me confesse de antemão conformado com o fato de que muitos identificarão no que vou dizer – e provavelmente com razão – a segunda delas, de intervenção deformadora e abusiva.

Pretendo tratar de uma questão filosófica milenar e, a seu respeito, interrogar Husserl e Merleau-Ponty. Essa questão, de que há anos venho tratando um tanto obsessivamente, é a da harmonia entre linguagem, pensamento e realidade. É uma questão crucial no contexto da polêmica, também milenar, que as chamadas filosofias críticas vêm travando com os sistemas de pensamento que elas costumam qualificar, de modo abertamente depreciativo, como dogmáticos.

A formulação crítica da questão da harmonia entre linguagem, pensamento e realidade leva ao limite uma questão com que se deparam, em seu cotidiano, todos que se propõem a conhecer, na acepção cotidiana da palavra, o que existe ou acontece no mundo a seu redor. Ela impõe-se por força de uma constatação que muitos considerariam como pouco mais do que um truísmo: o conhecimento do mundo é fruto da elaboração subjetiva, sensível e conceitual, de um conjunto de dados que, por meio de nossos órgãos dos sentidos, o mundo nos provê.

Sendo assim, em cada situação particular de conhecimento, cumpre indagar se os produtos imediatos desse trabalho de elaboração não foram contaminados – e, portanto, sua objetividade não foi comprometida – pelos fatores subjetivos nele envolvidos. Desde sempre, varas inteiriças imersas na água estão aí para nos lembrar de que a objetividade de nosso conhecimento do mundo resulta também de uma atividade *crítica* de depuração dos dados sensíveis, atividade crítica ancorada na armação conceitual de que nos valem para articular, em uma rede de representações coerente e estável, a diversidade do fluxo desse material bruto.

Agora, passando ao limite: o que garante que, em *qualquer* situação de conhecimento, a objetividade dos produtos do trabalho de elaboração subjetiva dos dados sensíveis *possa* não ser comprometida pelos fatores subjetivos nele envolvidos? E mais ainda: essa própria atividade crítica, que nosso pensamento desejoso acrítico supõe

que seja capaz de assegurar a correção dos desvios subjetivos de nosso contato sensível com o mundo, o que garante que ela realmente o assegure? Afinal, trata-se de uma atividade também subjetiva, ancorada em um quadro conceitual cuja adequação à estrutura categorial do mundo apenas uma extrema ingenuidade epistemológica nos faria imaginar que não precisasse ser criticamente escrutinada. E o que garantiria a objetividade desse escrutínio? E assim *ad infinitum*.

Em suma, o que garante que nossas representações razoavelmente bem organizadas e articuladas do mundo façam justiça ao modo como esse mundo *realmente* é organizado e articulado em si mesmo e por si mesmo? E o que garante que a armação conceitual que estrutura essas representações faça justiça à armação categorial que estrutura a articulação interna do mundo, tal como ele é em si e por si mesmo? Em termos fenomenológicos, um pouco mais pedantes: o que nos autoriza a derivar, da forma de nossas representações do mundo, os princípios de uma *ontologia formal*? Essa é a *questão crítica* por excelência.

A ela, Protágoras ofereceu uma resposta tão concisa quanto perturbadora: nada nos autoriza a isso. O homem é a medida de todas as coisas, do ser daquelas que são e do não ser daquelas que não são, de modo que nada pode legitimar que se atribua, a nossas percepções, lembranças e juízos, o caráter de representações de uma realidade supostamente independente, em sua existência e organização interna, de toda medida humana.

Outra resposta possível é a cartesiana, que consiste em recorrer a um avalista externo aos termos da relação a ser avaliada – o sujeito cognoscente e a realidade a ser conhecida. No caso, o avalista seria Deus. A perfeição divina nos impediria de supor até mesmo a possibilidade de que Deus nos tivesse fraudulentamente inculcado a faculdade de conceber como verdades evidentes, de maneira absolutamente clara e distinta, o que de fato nada mais seria que fantasmas de nossa imaginação.

Outro caminho na direção de uma resposta não-nihilista à questão crítica é derivá-la de uma investigação do primeiro termo da relação a ser assegurada, ou seja, estabelecer as condições de possibilidade do conhecimento objetivo do mundo na base da investigação da natureza das faculdades do conhecimento humano. Esse caminho define, em grandes linhas, a estratégia das modernas filosofias críticas. Uma de suas variantes paradigmáticas é a que chamamos de transcendental, inaugurada por Kant.

Em uma versão selvagemmente concisa, a resposta kantiana à questão crítica seria a seguinte. Tudo o que podemos conhecer deve ser congruente com as formas de nossa faculdade de receber sensivelmente o que nos é dado como objeto de conhecimento e com a armação categorial característica de nosso entendimento, armação esta que não nos pode ser dada pela experiência, único meio através do qual poderíamos receber o que quer que seja exterior a nossas faculdades de conhecimento.

Portanto, o que as coisas são em si mesmas, no sentido absoluto da expressão, isto é, independentemente das formas das afecções e operações por meio das quais entramos em contato cognitivo com elas, isso é algo que não podemos conhecer.

No entanto, o que essas coisas são *enquanto dadas para nós e pensadas por nós*, isso é algo de que podemos ter um conhecimento objetivo, precisamente porque essas coisas, *enquanto tais*, são *constituídas* no interior da relação que mantêm com nossas faculdades cognitivas, sensíveis e intelectuais. Assim, não é de estranhar que a esfera das coisas tomadas como fenômenos, a realidade empírica, esteja necessariamente submetida às formas de nossa sensibilidade e às categorias de nosso entendimento, sem por isso deixar de se constituir como o polo objetivo do exercício subjetivo dessas faculdades.

Na qualidade de filosofia crítica, uma filosofia transcendental tem como alvo privilegiado o *dogmatismo*, entendido genericamente como a posição segundo a qual as coisas podem ser conhecidas tal como são em si e por si mesmas, independentemente da perspectiva cognitiva a partir da qual elas se instituem como objetos de conhecimento. Ora, os filósofos chamados neokantianos encontram na filosofia kantiana um resquício dogmático, o postulado das coisas em si, inacessíveis decerto, segundo Kant, ao conhecimento teórico, mas admitidas por ele como objetos possíveis de pensamento e, principalmente, invocadas como pressupostos da ação moral e fundamentos do conhecimento racional prático. A preservação desse resquício dogmático configura o kantismo como uma espécie moderada de relativismo, que se exprime em sua auto-caracterização como realismo empírico e idealismo transcendental.

Mas, seria possível conformar uma filosofia transcendental que evitasse a ingenuidade dogmática, levasse a sério a questão crítica e, ao mesmo tempo, se mantivesse imune a toda espécie de relativismo, a toda espécie de idealismo (ou seja, à tese de que a realidade é, em sua forma e seu conteúdo, inteiramente produzida pelo pensamento), e a toda espécie de ceticismo (ou seja, à desesperança em responder à questão crítica)? Creio que a ideia de uma filosofia transcendental dessa espécie norteia uma estratégia de solução da questão crítica que, formulada em um nível adequado de abstração e generalidade, pode ser encontrada em ação tanto na fenomenologia de Husserl como no pensamento do primeiro Wittgenstein.

Essa estratégia consiste, em primeiro lugar, em definir o mundo como o correlato essencial de uma atividade em algum sentido subjetiva de apreensão ou representação e definir essa atividade como o correlato essencial do mundo. Em seguida, consiste em mostrar que essa atividade de apreensão ou representação do mundo não está ela própria no mundo, nem é uma atividade de uma coisa mundana entre outras, mas se realiza em uma dimensão à parte, a dimensão transcendental. Por meio da distinção entre os planos mundano e transcendental, o mundo se faz correlato essencial não de um sujeito natural, empírico, mas de um sujeito transcendental, desprovido de realidade mundana

e concebido, na expressão de Wittgenstein, como “um ponto sem extensão”, nada mais que um ponto de fuga de linhas de perspectiva apreensiva ou representativa.

Assim, se o eu enquanto correlato essencial do mundo não é reificado, se ele é posto fora do mundo, afasta-se a sombra do relativismo e do idealismo, pois nada impede agora de dizer que o mundo é o que ele é em si e por si mesmo, já que no mundo não há coisa alguma em relação à qual ele seja o que realmente é. É o que se lê no *Tractatus*:

O sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo. (5.632)

Onde *no* mundo se há de notar um sujeito metafísico?

Você diz que tudo se passa aqui como no caso do olho e do campo visual. Mas o olho você realmente *não vê*.

E nada *no campo visual* permite concluir que é visto a partir de um olho. (5.633)

Aqui se vê que o solipsismo, levado às últimas consequências, coincide com o puro realismo. O eu do solipsismo reduz-se a um ponto sem extensão e resta a realidade coordenada a ele. (5.64)

Assim, há realmente um sentido em que se pode, em filosofia, falar não psicologicamente do eu.

O eu entra na filosofia pela via de que ‘o mundo é meu mundo’.

O eu filosófico não é o homem, não é o corpo humano, ou a alma humana, de que trata a psicologia, mas o sujeito metafísico, o limite – não uma parte – do mundo. (5.641) (*Op. Cit.*, p. 229-231)

Em Husserl, a estratégia é posta em prática por meio da redução fenomenológica do mundo como um todo, operada pela passagem da atitude natural à atitude fenomenológica. Essa passagem consiste em pôr entre parênteses a realidade transcendente dos objetos da consciência e tomá-los como polos temáticos de uma intencionalidade que constitui seu sentido de objetos para uma consciência. Ora, na medida em que os próprios atos intencionais dos sujeitos mundanos, espacial e temporalmente localizados, compõem a região subjetiva do mundo, eles não podem passar incólumes pela redução fenomenológica. Objetos de apercepção psicológica pelos sujeitos em atitude natural, esses atos, quando sua realidade mundana é neutralizada pela redução fenomenológica, tornam-se polos objetivos de uma apercepção transcendental, apercepção não mais de um sujeito mundano, mas de um eu transcendental.

Identificada a totalidade das coisas mundanas, inclusive as subjetivas, ao polo noemático da relação de intencionalidade com o eu transcendental, este polo passa a ser um espaço total e único, sem exterior, de modo que o polo subjetivo da relação, o eu transcendental, se reduz, como no *Tractatus*, ao ponto de fuga de linhas de perspectiva intencional. É o que se lê no § 41 das *Meditações Cartesianas*:

Todo sentido concebível, todo ser concebível, seja chamado de imanente ou transcendente, cai no domínio da subjetividade transcendental, enquanto constitutiva do sentido e do ser. Pretender conceber o universo do verdadeiro ser como algo

exterior à consciência possível, ao conhecimento possível, à evidência possível, estando vinculados um ao outro por uma lei rígida de maneira meramente exterior, é um contrassenso. Ambos pertencem essencialmente um ao outro, e o que pertence essencialmente um ao outro também é concretamente um, um na concreção única e absoluta da subjetividade transcendental. (Husserl, 1973, p. 117)

Uma vez que a totalidade do mundo seja feita o polo de uma correlação essencial com o pensamento e a linguagem, no caso do primeiro Wittgenstein, ou com a consciência, no caso de Husserl, a questão da harmonia formal entre a atividade cognitiva e a realidade não mais se coloca. Isso porque pensamento e realidade, no caso do primeiro Wittgenstein, consciência e realidade, no caso de Husserl, mantêm entre si não uma relação externa, contingente, mas uma relação interna, essencial.

É real, por sua essência, o que se pode pensar, o que se pode pensar é, por sua essência, o que pode ser, ser é essencialmente ser para o pensamento, pensar é essencialmente pensar o ser, dirá o primeiro Wittgenstein. Ser é essencialmente ser para uma consciência e a consciência é essencialmente consciência do ser, dirá Husserl. Em *Ideias* 1, § 55 (Husserl, 1976), defendendo-se da possível objeção de que sua concepção do mundo como o polo de uma relação essencial com a consciência nada mais seria que um idealismo subjetivo, *à la Berkeley*, Husserl contra-ataca: apresenta essa objeção como um contrassenso, segundo ele inevitável quando o filósofo não se dá conta de que todo o ser do mundo nada mais é que um certo sentido para uma consciência absoluta, enquanto campo de doação de sentido.

Todavia, tanto o segundo Wittgenstein como Merleau-Ponty perceberam claramente algo que Husserl apenas vislumbrou em seus últimos escritos. Ambos se deram conta de que essa modalidade de resposta à questão crítica envolve recurso a dois postulados que não resistem a uma reflexão crítica radical. Trata-se de dois postulados essencialistas. O primeiro é a ideia de que a atividade cognitiva e o mundo têm uma essência, que delimita um espaço total, sem exterior, em que se situa tudo o que pode ser e tudo o que pode ser pensado. O segundo, evidentemente presente na reflexão de Husserl, mas também presente, de maneira mais dissimulada, no *Tractatus* de Wittgenstein, é a ideia de que o conhecimento do mundo está alicerçado sobre uma atividade que é uma visada de um *eidós*, de uma essência, uma visada concebida segundo o paradigma da *visão* – no caso, visão por um olho desmaterializado, sublime, pressuposto necessário de toda realidade possível.

Ora, Merleau-Ponty propõe-se a abrir mão desses postulados por meio de uma manobra que, formulada em um nível adequado de abstração e generalidade, é análoga à que conduz Wittgenstein do *Tractatus* às *Investigações Filosóficas*. Já sugerida nos últimos escritos de Husserl, ela consiste na inserção das operações transcendentais no mundo, no nosso mundo natural, onde elas se realizariam e onde também encontrariam os pressupostos de sua realização.

O contato com o mundo passa a ser pensado por Merleau-Ponty, do início ao fim, como um contato intencional natural, cujo modo originário é o entrecruzamento da percepção e do gesto. Esse contato primordial define o domínio da experiência originária do mundo, domínio habitado por sentidos mudos, que constituem o solo da intencionalidade discursiva. O ponto de vista transcendental não é mais pensado como um dos polos de uma relação por meio da qual o outro polo, a totalidade do mundo, se reveste da forma da realidade objetiva. Portanto, não é mais pensado como uma perspectiva que confronta e limita a totalidade sem exterior do que pode ser real, sendo ela própria absolutamente independente da realidade de tudo que possa ser real.

O ponto de vista transcendental, a partir do qual se constitui o sentido da objetividade do mundo, deixa de ser um pressuposto absoluto e passa a ser o resultado da convergência e do entrecruzamento, neste nosso mundo natural, das experiências e comportamentos intencionais de todos os tipos, meus e dos outros, ou seja, o resultado da convergência das percepções, minhas e dos outros, dos gestos, meus e dos outros, e dos discursos, meus e dos outros. Esse processo, que Merleau-Ponty, no último capítulo de *O Visível e o Invisível*, chama de *quiasma*, é um processo de dessubjetivação, no qual minha intencionalidade presente se mede por minhas percepções e comportamentos intencionais passados e esperados, tão fora de meu controle presente quanto as percepções e comportamentos das outras pessoas – que, por sua vez, se articulam com minhas percepções e comportamentos segundo uma regularidade que identifico no modo como articulo as minhas às deles.

Essa manobra é o primeiro passo no sentido da dissolução crítica da ilusão dogmática, a ilusão de que a inteligibilidade do mundo pressupõe que ele possua uma estrutura essencial, independente de toda existência real e de toda contingência fatural, porque anterior de direito a toda existência real e a toda contingência fatural. E, mediante a introdução de comportamentos na esfera da constituição dos conceitos e significações discursivas, essa manobra resulta na ruptura com o paradigma visual, paradigma que encontra na base de todo conhecimento puras visões de essências – por exemplo, as intuições eidéticas de Husserl e o mostrar-se da forma lógica do mundo, no *Tractatus*. Como o segundo Wittgenstein, Merleau-Ponty aprofunda a crítica ao dogmatismo mediante o reconhecimento de que o transcendental é fatural e possui uma dimensão prática.

Essa manobra inicial delinea para Merleau-Ponty o conceito da tarefa da parte da filosofia que, para ele, deve fazer as vezes do que os dogmáticos chamam de filosofia primeira, a descrição da suposta estrutura essencial do mundo e do pensamento do mundo. Passa a ser tarefa da filosofia a descrição fenomenológica do que aparece na experiência originária e antepredicativa do mundo, descrição que se faz ponto de

partida da descrição da gênese dos sentidos lógico-discursivos a partir de suas origens, os sentidos mudos da percepção, dos gestos e, de modo geral, dos comportamentos não discursivos. Assim, cabe à filosofia retrair a constituição do mundo desde suas origens no Logos da experiência antepredicativa até sua consagração como objetividade logicamente (isto é, discursivamente) significada.

É importante notar que Merleau-Ponty faz mais que apresentar, como tarefa da filosofia, a descrição da engrenagem entre o discurso sobre o mundo e as modalidades antepredicativas de intencionalidade. Sua caracterização do modo como essa descrição deve ser conduzida envolve um postulado filosoficamente carregado: o postulado de que as contribuições dos diversos níveis de intencionalidade para a constituição da objetividade lógica dos sentidos discursivos podem ser decantadas e de que a relação entre o nível antepredicativo e o nível lógico-discursivo é, embora Merleau-Ponty hesite em assumi-lo explicitamente, uma relação de fundamentação.

Um exemplo da operação desse postulado é a análise que Merleau-Ponty faz da gênese da consciência da objetividade da natureza no capítulo 4 de *A Estrutura do Comportamento* (Merleau-Ponty, 1967, p. 200-202). Ali, uma descrição pura (isto é, ainda não interpretada conforme as categorias lógico-discursivas) do modo de existência do que aparece na percepção vivida revelaria uma dialética não problemática da aparência e do que aparece, dialética que estaria na base da consciência originária da realidade, que a tese da objetividade da natureza não faria mais que consagrar no registro da intencionalidade lógico-discursiva.

É certo que Merleau-Ponty cuida de evitar uma concepção simplista do vínculo que ataria o nível predicativo ao antepredicativo, o nível objetivo ao pré-objetivo. Por exemplo, em *Le Philosophe et son Ombre*:

A ordem do pré-objetivo não é primeira, já que ela não se fixa e, a bem dizer, não começa efetivamente a existir senão realizando-se na instauração da objetividade lógica; esta, contudo, não se basta, ela se limita a consagrar o trabalho da camada pré-objetiva, existe apenas como a culminância do 'Logos do mundo estético' e nada vale senão sob seu controle. (Merleau-Ponty, 1960, p. 218)

No entanto, o abandono *literal* do fundacionismo mediante a referência a relações de dependência de mão dupla entre as ordens do pré-objetivo e do objetivo não basta para afastar a suspeita de que, em última análise, não se trata de relações realmente simétricas, mas se trata de fazer do Logos estético e prático o terreno em que se nutre o Logos discursivo. Afinal, é porque a objetividade lógica se limita a consagrar o trabalho, este sim originário, que se realiza na camada pré-objetiva que Merleau-Ponty é obrigado a admitir que essa objetividade lógica está submetida ao controle desse trabalho originário.

Mas e daí? Daí que a concepção da relação entre níveis de intencionalidade como uma relação assimétrica de fundamentação faz reaparecer a questão da harmonia entre pensamento e realidade, agora sob uma nova roupagem: agora como a questão da harmonia entre a intencionalidade estética e prática originária e a intencionalidade lógico-discursiva secundária. Se Merleau-Ponty quer evitar o pressuposto intelectualista de que a forma lógica do conhecimento objetivo é, por princípio, a forma do objeto desse conhecimento, tomado em si e por si mesmo, e também o pressuposto empirista de que o discurso é um mero registro abreviado, mediado por certas construções imaginárias, do que se dá em pessoa na experiência sensível, ele não pode caracterizar impunemente a consagração discursiva dos sentidos mudos da experiência originária como um processo de reapresentação desses sentidos sob novas roupagens, o que faria a verdade do discurso consistir na adequação das significações loquazes às significações mudas.

Na medida em que a verdade dos discursos deve consistir, para Merleau-Ponty, na convergência de modos distintos e separáveis de intencionalidade, separáveis ao menos em pensamento, parece inevitável que um fantasma venha a rondar seu projeto filosófico: o fantasma da cisão bergsoniana entre a intuição e a inteligência, que obrigaria imediatamente a que se levantasse a questão de saber o que garantiria, de direito, a permeabilidade dos sentidos mudos originários à sua consagração discursiva. E, mais ainda, não se poderia deixar de levantar a questão incômoda de saber que estatuto poderia reclamar para si um discurso pretensamente encarregado da descrição pura dos sentidos mudos, ou seja, encarregado de trazer à expressão predicativa os sentidos mudos enquanto mudos, tal como eles nos são dados antes de toda expressão predicativa.

O que causa no mínimo um desconforto no projeto filosófico de Merleau-Ponty é o fato de que esse projeto parece implicar a tese de que algo possa ser revelado por meio de um discurso tal como é independentemente de toda perspectiva discursiva que defina as condições de sentido de tudo o que pudesse ser dito por meio desse discurso. Admitir essa tese seria contrapor-se àquela ideia que é, para Wittgenstein (o primeiro e o segundo), a definição mesma de uma filosofia não dogmática: a ideia de que tudo o que se pode pensar e dizer, pode-se pensar e dizer de uma perspectiva determinada, como a realização de uma possibilidade situada em um espaço de possibilidades que mantém com essa perspectiva uma relação interna, por ser um espaço que define essa perspectiva e é por ela definido. À luz dessa ideia, a referência discursiva a objetos, a um mundo, à realidade, por exemplo, só é possível por meio do uso significativo das palavras “objeto”, “mundo” e “realidade”, de modo que não se pode falar de objetos, de mundo, de realidade, senão da perspectiva definida pelas condições de sentido de uma linguagem onde esses termos apareçam.

Ora, essa ideia não condenaria inapelavelmente ao fracasso, por vício de circularidade, todo esforço de esclarecimento dos pressupostos antepredicativos da linguagem? Sim, condenaria, desde que se identifique pressuposto e fundamento. Mas o que seria não tomar pressupostos como fundamentos? Seria não apenas dizer o que Merleau-Ponty diz em *Le Philosophe et son Ombre*, ou seja, que os elementos predicativos e antepredicativos envolvidos na atividade discursiva apenas se instituem como significativos quando efetivamente engrenados nessa atividade discursiva. Seria dizer mais do que isso, seria dizer aquilo que subjaz à ruptura do segundo Wittgenstein com a atitude ainda fundacionista do primeiro Wittgenstein. Seria dizer que, se a atividade discursiva comporta decerto uma dimensão antepredicativa e uma dimensão predicativa, nos produtos dessa atividade, contudo, simplesmente não se pode decantar a contribuição do que ocorre em cada uma dessas duas dimensões. Dizê-lo, porém, implica desembaraçar-se do postulado da hierarquia das camadas de sentido e, principalmente, da imagem do antepredicativo como protolinguagem originária. Implica, portanto, ir além da fenomenologia.

Referências bibliográficas

- Husserl, E. (1973). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. In: *Husserliana – Edmund Husserl, Gesammelte Werke*, Band I. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- _____. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In: *Husserliana – Edmund Husserl, Gesammelte Werke*, Band III/1. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Merleau-Ponty, M. (1960). “*Le philosophe et son ombre*”. In: Merleau-Ponty, M., *Signes*. Paris: Les Éditions Gallimard, p. 201-228.
- _____. (1967). *La Structure du comportement*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. (2020). *O Visível e o Invisível*. 4. ed. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva.
- Wittgenstein, L. (2017). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos, 3ª edição. São Paulo: EDUSP.

Merleau-Ponty, Lefort e a Modernidade como problema filosófico¹

Bernard Flynn

The New School for Social Research

Tradução:

Silvana de Souza Ramos e Lucas Carpinelli

RESUMO

Na primeira parte deste artigo, apresentarei, de forma breve, a concepção de Modernidade de Robert Pippin e por que ele a considera um problema filosófico. Mostrarei como determinados filósofos – Kant, em especial – a conceituaram e então voltar-me-ei a Hegel, cuja posição, em versão radicalmente deflacionária, o próprio Pippin sustenta. Na segunda parte, abordarei aspectos da filosofia de Merleau-Ponty que contestam a espontaneidade da consciência, noção central para o hegelianismo de Pippin. Na terceira parte, concluirei com uma discussão da obra de Lefort, sua prática de hiper-reflexão e sua própria teorização da Democracia e do Totalitarismo. Sustento que, comparativamente, a ontologia de Merleau-Ponty e a filosofia política de Lefort apresentam maior capacidade de produzir reflexões sobre a Modernidade sem apelo a qualquer tipo de estrutura teleológica ou teológica.

PALAVRAS-CHAVE

Modernidade; Pippin; Lefort; Merleau-Ponty; Democracia.

ABSTRACT

In the first part of this paper, I will briefly present what Robert Pippin conceives Modernity to be, and why he thinks it is a philosophical problem. I will show how a number of philosophers have conceptualized it, most notably Kant and then I will turn to Hegel, whose position, in a radically deflationary version, Pippin himself supports. In the second part, I will turn to aspects of Merleau-Ponty's philosophy that contest the spontaneity of consciousness, which is central to Pippin's Hegelianism. In the third part, I will conclude by turning to the work of Lefort, his practice of hyper-reflection, and his own theory of Democracy and Totalitarianism. I contend that the ontology of Merleau-Ponty and the political philosophy of Lefort are more capable of thinking Modernity outside of any teleological or theological framework.

KEY WORDS

Modernity; Pippin; Lefort; Merleau-Ponty; Democracy.

¹ Eu gostaria de agradecer ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo pelo convite para participar do "Congresso Internacional Merleau-Ponty: Crítica e Contemporaneidade". Claude Lefort era meu amigo e falava com frequência e ternura sobre o período que passou na cidade de São Paulo; visitá-la deixou-me muito feliz. Gostaria de agradecer também aos tradutores, por permitirem que eu me enderece a leitores de língua portuguesa

O título deste artigo faz referência óbvia ao devidamente celebrado *Modernism as a Philosophical Problem*, de Robert B. Pippin (1999). O que me proponho a fazer na primeira parte deste artigo é apresentar um breve esboço do argumento de Pippin, sua concepção da Modernidade e por que ele a considera um problema filosófico. Mostrarei como determinados filósofos – Kant, em especial – a conceituaram e então voltar-me-ei a Hegel, cuja posição, em versão radicalmente deflacionária, o próprio Pippin sustenta. Ele tece considerações sobre dois críticos específicos da Modernidade, a bem dizer, Nietzsche e Heidegger. Neste artigo, no entanto, não seguirei esse aspecto de seu trabalho. Na introdução à segunda edição de seu livro ele nos conta (*Ibid.*, p. xi-xii) que a abordagem de Nietzsche e Heidegger presente no texto de 1991 se deveu ao fato de o teatro europeu da Modernidade exibir, à época, um descontentamento muito mais forte com a Modernidade do que o dos Estados Unidos, onde, em termos gerais, permanecíamos alegres modernistas liberais. Esse não é mais o caso. Ideias antimodernas, autoritárias, nativistas e racistas emergiram em todo o mundo e, é claro, estão encarnadas no valentão que atualmente ocupa a Casa Branca dos Estados Unidos, um nacionalista branco. Repensar a Modernidade, portanto, é algo muito necessário e o trabalho de Pippin avança a passos largos nesse sentido.

Na segunda parte deste artigo, abordarei aspectos da filosofia de Merleau-Ponty que contestam a espontaneidade da consciência, noção central para o hegelianismo de Pippin. Há muito a dizer sobre esses aspectos da filosofia de Merleau-Ponty; contudo, a fim de não exceder o espaço de que disponho, irei apenas evocar certas dimensões de seu pensamento, sem dar a elas elaboração extensiva. Na terceira parte, concluirei com uma discussão da obra de Lefort, sua prática de hiper-reflexão e sua própria teorização da democracia e do totalitarismo. Sustento que, comparativamente, a ontologia de Merleau-Ponty e a filosofia política de Lefort apresentam maior capacidade de produzir reflexões sobre a Modernidade sem apelo a qualquer tipo de estrutura teleológica ou teológica.

I.

Como descrever a Modernidade? Para Pippin, na esteira de Kant, o aspecto central da Modernidade é sua reivindicação por autonomia. A Modernidade intenciona sair de sua condição de, nas palavras de Kant, “menoridade autoinfligida”. Como veremos, no entanto, a partir de Hegel não é tão claro que tal menoridade seja de fato autoinfligida. O Esclarecimento é, para Kant, a capacidade de pensar de modo autônomo. É uma forma de vida, uma maneira de ser no mundo.

Em um subcapítulo intitulado “The Kantian Enlightenment” (Pippin, 1999, p. 45-49), Pippin argumenta que a filosofia de Kant é mais consistente do que qualquer outra com o entendimento que a Modernidade tem de si mesma como, em termos

gerais, uma orientação em filosofia, um começo não limitado pela tradição ou pela autoridade religiosa, firmemente livre e independente e, portanto, inteiramente autoconsciente no que toca às suas próprias possibilidades. Kant inaugurou, de modo radical e consistente, a ideia moderna de um novo começo autodeterminado. Tanto no registro da epistemologia quanto no da ética, Kant propõe uma filosofia baseada na autonomia. Não iremos revisitar os já muito conhecidos detalhes da teoria do conhecimento de Kant. Iremos apenas nos ater àqueles aspectos que têm relevância para a construção, por Pippin, de uma “Modernidade kantiana”.

Para Kant, o conhecimento requer tanto a espontaneidade quanto a receptividade. A multiplicidade sensível é recebida sob as formas da sensibilidade, o espaço e o tempo. Ela é espontaneamente organizada pelo entendimento de acordo com as doze categorias derivadas da tábua de juízos possíveis. A atividade sintética do juízo é governada pela unidade transcendental da apercepção. Seguem-se disso duas consequências importantes. Em primeiro lugar, o conhecimento do mundo suprassensível (Deus, por exemplo) é impossível, por não possuímos intuição intelectual. Em segundo lugar, temos conhecimento do mundo apenas na medida em que ele nos é dado através das formas da sensibilidade e organizado pelas categorias do entendimento. Assim, temos conhecimento dos fenômenos, mas não dos númenos, não do X Transcendente, a coisa-em-si. A unidade transcendental da apercepção é a sede da espontaneidade da mente e é o cerne de nossa capacidade de conferir sentido, de produzir significado. O primeiro passo é nos darmos conta de que o que esteve envolvido o tempo todo em nosso pensar, julgar e agir, ou seja, muito da forma que tomam nossa experiência e ação, é algo que “depende de nós”, que não é determinado pelo que encontramos no mundo ou pelas paixões da natureza humana. Nesses termos, a insistência moderna na autonomia pode ser defendida com grande eficácia.

Pippin interpreta a filosofia de Hegel como a radicalização de um aspecto da posição de Kant, a espontaneidade da mente, e como uma crítica de outro, a tábua das categorias. Kant “a um só tempo insistiu no ideal moderno de plena maturidade ou autossuficiência (um autofundar-se da razão) e tentou levá-lo a termo”; com o seu pensamento, “pode-se dizer que as dimensões totais do problema filosófico da modernidade, se ainda carentes de resolução, chegaram à sua expressão completa” (*Ibid.*, p. 59). Pippin perguntará: a partir de Hegel, quão espontânea ela é? “[Embora] Kant possa ter alegado que a razão ‘faz para si, com total espontaneidade, uma ordem segundo ideias’, na teoria de Kant, tomada propriamente, a espontaneidade em questão é muito menos que ‘total’. A espontaneidade do entendimento é restringida pelas formas da intuição humana, a espontaneidade da razão é restringida por uma arquitetura interna preexistente” (*Ibid.*, p. 65). Ele descreve o projeto de Hegel, seu “experimento”, como uma radicalização da tentativa de autofundamentação da filosofia

crítica. Tenta fazer isso, porém, “sem qualquer apelo por garantia a intuições, fatos da razão ou formas lógicas” (*Ibid.*). Isso não significa dizer que Hegel negue a existência do mundo material ou do dado: a distinção entre o que é dado e o que fazemos com isso. Essa distinção é sempre articulada dentro de uma forma de consciência, dentro de uma figura de consciência. A questão é, simplesmente: se a mente organiza espontaneamente nossa experiência, dando-lhe sentido, e se ela não depende de um conjunto pré-existente de categorias, como ela faz isso? Como ela organiza nossa experiência, as regras que governam a formação de nossa estrutura de construção de sentido? Segundo Pippin e Hegel, ela o faz refletindo sobre um resultado sempre já presente de figuras anteriores de consciência.

Para Kant, as categorias são o produto de um sujeito transcendental que pensa sua própria unidade, a unidade da apercepção transcendental. Para Hegel, escreve Pippin, “não existe nada que se assemelhe a ‘um tal sujeito’. Hegel se propõe a pensar a subjetividade humana coletiva e historicamente” (*Ibid.*, p. 66). A estrutura dentro da qual conferimos sentido à nossa experiência não é um conjunto pré-dado de categorias, mas o produto de uma reflexão crítica, uma reflexão sobre estruturas anteriores de produção de sentido. Hegel descreve a autoconsciência emergente da comunidade como algo que critica a estrutura da doação de sentido por meio de um processo de autorreflexão crítica, em que as estruturas anteriores se mostram inadequadas – inadequadas, vale dizer, com base em seus próprios critérios. A imagem do conceito de Modernidade de Pippin pede no mínimo um vislumbre, se superficial e esquemático, de como ele e Terry Pinkard têm, em muitos aspectos, ideias semelhantes no que toca às suas interpretações de Hegel (embora não seja minha intenção sugerir que suas posições sejam idênticas). Há algo na interpretação padrão de Hegel que ambos contestam. Trata-se da ideia de que o Espírito é uma mente cósmica que aliena ou objetiva a si mesma e de que a fenomenologia é o processo pelo qual sua unidade perdida é recuperada, pelo qual ela retorna a si mesma em conhecimento absoluto. Em outras palavras, o Espírito seria uma secularização do conceito cristão de Deus, enquanto seu autodesenvolvimento seria uma secularização da providência cristã. Se isso é Hegel, então, em minha opinião (e, penso eu, na de Pippin), a crítica a Hegel formulada por Karl Löwith em *Meaning in History* é verdadeiramente devastadora e devemos fazer o que muitos filósofos fizeram, isto é, simplesmente “seguir em frente”.

Retornaremos, abaixo, à questão de se Pippin e Pinkard foram bem-sucedidos em exorcizar Deus da filosofia de Hegel. Se o Espírito não é Deus, o que é? Se cada forma da consciência é alcançada por meio de uma reformulação de formas prévias operada pela reflexão de uma comunidade sobre si mesma, e se Hegel rejeita uma tábua a-histórica de categorias, então é necessário que ele argumente em favor de uma concepção da subjetividade humana como radicalmente histórica. “É *nesse*

sentido, um sentido que pressupõe um sujeito coletivo, ou mesmo uma instituição vista como sujeito, que se pode falar de ‘autodeterminação’ ou, ao menos, de ‘não ser determinado por coisa alguma, a não ser’ a tentativa do Espírito de corrigir suas próprias práticas” (Pippin, 1989, p. 153). O espírito não é um ser, não é Deus, mas sim uma comunidade refletindo sobre si mesma. É uma prática. É uma atividade. Agora, para encurtar uma longa e complicada história: o que é a Modernidade, segundo Pippin? Ela é o desfecho desse processo de autorreflexão; é o movimento, para evocar o vocabulário de Cornelius Castoriadis, a partir de uma concepção de nossas estruturas de produção de sentido como imbuídas de autoridade heteronômamente instituída – derivada de Deus, de deuses, da Natureza e assim por diante –, rumo ao reconhecimento de que nossa estrutura de doação de sentido e as instituições fundamentais de nossa sociedade são o produto de nossa própria atividade, de nossa própria autonomia.

O movimento da *Fenomenologia do Espírito* se dá a partir da “consciência”, na qual, alega-se, recebemos da experiência imediata a estrutura última de nosso conhecimento, a certeza sensível. A certeza sensível malogra segundo seus próprios critérios. Aquilo que se queria certo termina por se mostrar infável; é algo de que, devido à “natureza divina” da linguagem, não se pode falar. Não pode, portanto, servir de fundamento para nosso conhecimento, e assim por diante até o conhecimento absoluto, que não é o reconhecimento do Espírito, sua reconciliação consigo mesmo, mas o conhecimento de que não há nada “mais alto” do qual possa advir a autoridade de seus critérios de produção de sentido. Pippin nunca diz isso, propriamente, mas o filósofo hegeliano alemão Gabriel Markus, raciocinando de maneira semelhante, sustenta que o conhecimento absoluto é o ateísmo. Em seu livro *Hegel on Self-Consciousness*, Pippin mostra de maneira muito convincente que o movimento da consciência para a autoconsciência na *Fenomenologia do Espírito* é um movimento que parte de uma concepção cartesiana da consciência enquanto presença imanente a si mesma em direção à consciência como desejo e, em última instância, ao desejo por reconhecimento; movimento, portanto, que vai de uma concepção monológica para uma concepção essencialmente intersubjetiva de consciência. Isso é essencial caso se queira conceber o Espírito como “um sujeito coletivo, ou mesmo uma instituição vista como sujeito”.

A interpretação de Pippin da dialética do senhor e do escravo não a tem como dois indivíduos que confrontam um ao outro, como é o caso na narrativa de Sartre sobre aquele que espia pelo buraco da fechadura e aquele que o flagra (Sartre, 1997, p. 334-38), mas como dois regimes diferentes de produção de sentido em busca de reconhecimento. A Modernidade, como disse Kant, é a saída da condição de tutela. Porém, seria tal tutela de fato autoinfligida e será mesmo que requer nada além de

coragem, de um ousar saber, para que a transcendamos? Para Hegel, não é esse o caso. Deixá-la para trás requer uma longa jornada, “o caminho da dúvida ou, com mais propriedade, caminho de desespero” (Hegel, 2003, § 78, p. 74). Em *Modernism as a Philosophical Problem*, Pippin afirma que a Modernidade, tomada em si, não é uma revolução, nem autóctone, nem absolutamente autossustentada ou autofundante. “[É] a história humana como um todo que deve ser vista como ‘absolutamente’ autossustentada ou autofundante, e a modernidade é apenas o começo da realização final [da] própria autoconsciência, bem como a realização de um *telos* já implícito na origem da experiência ocidental” (Pippin, 1999, p. 70). Em um único parágrafo, Pippin consegue falar da história humana como um todo e de um *telos* implícito na origem da experiência ocidental. Como pode toda a história humana ser entendida com base no *telos* implícito na origem da experiência ocidental? Pippin e Pinkard têm plena ciência desse problema. Na página seguinte, Pippin continua:

Somos uma vez mais levados de volta à questão de se deveríamos considerar quaisquer instituições modernas desse tipo como mais do que inteiramente contingentes, como realmente produtos de alguma espécie de processo histórico, ou mesmo racional, autotransformador e autocorretivo. Esse é obviamente o aspecto mais implausível da alegação de Hegel (*Ibid.*, p. 71).

Em seguida, Pippin considera a possibilidade de que as mudanças na história humana sejam contingentes e, portanto, “não sejam subsumíveis a qualquer narrativa única” (*Ibid.*, p. 72). Ele imediatamente rejeita essa possibilidade, por acarretar um tipo rortiano de relativismo. Na parte três deste artigo, veremos como esse não é necessariamente o caso.

Pippin nos diz que se pode chegar a uma versão mais fraca ou mais forte da teleologia com base nessas reflexões. O próprio Hegel chegou a uma versão muito forte. Pippin, por sua vez, claramente favorece a versão mais fraca, “um tipo de versão ‘historicamente situada’ da racionalidade ou da explanação racional; a produção de sentido, em termos gerais” (*Ibid.*, p. 75). No entanto, a questão que desejo colocar é: à luz do sistema conceitual herdado de Kant e Hegel, estaria a versão mais fraca realmente aberta a Pippin? Afinal, se a força motora da dialética é a espontaneidade da consciência; se, ademais, a espontaneidade da consciência é verdadeiramente uma capacidade trans-histórica da mente humana como tal; e se, finalmente, as instituições ocidentais são o desfecho da dialética, como então podemos evitar uma versão mais forte da teleologia? A situação em que nos encontramos é tal que nos vemos obrigados a perguntar – como fez Terry Pinkard, de modo semelhante, em seu recente livro *Does History Make Sense?* – “teriam os não europeus fracassado em ser europeus ou seriam eles europeus imaturos?”. Ele rejeita essa ideia, é claro, e

prontamente admite serem eurocêntricas ou, pior, racistas as *Lições sobre a filosofia da história*, de Hegel. A questão é: pode-se sair dessa ideia com o aparato conceitual que opera dentro da Modernidade enquanto problema filosófico? Nas palavras de Pippin, o “fracasso original da autoconsciência” é “uma incapacidade original de compreender o caráter autodeterminado da história humana e suas instituições e, portanto, uma incapacidade de justificar reflexivamente tais instituições ou defendê-las de ataques céticos” (*Ibid.*, p. 70).

No entanto, devemos nos perguntar: o que poderia motivar uma consciência caracterizada pela espontaneidade a não reconhecer seus próprios produtos como seus, de fato? Essa noção de espontaneidade, herdada de Kant, será o foco de minha reflexão crítica, a qual valer-se-á de recursos conceituais da ontologia de Merleau-Ponty e da filosofia política de Lefort. Antes de prosseguir, porém, gostaria de me voltar brevemente ao trabalho de um ex-aluno de Lefort e Castoriadis, Marcel Gauchet. Em seu livro *The Disenchantment of the World*, Gauchet afirma que a origem da noção de que nossos sistemas de significado são instituídos a partir de outro lugar, isto é, heteronômamente instituídos, não resulta de um fracasso do entendimento, mas do temor que inspiram as perspectivas de proliferação de significado e de fracasso em se alcançar qualquer tipo de coesão social. “Esse paradoxo fundamental contém a chave de toda a nossa história, pois a essência da religião consiste tanto em alcançar a posse de si por meio do consentimento à despossessão, por meio do abandono do objetivo de dominar a natureza, quanto em legislar por nós em prol de outro objetivo, a bem dizer, o de garantir uma identidade definida e controlada a cada passo” (Gauchet, 1997, p. 3). A religião nos despoja de nossa capacidade de criar significado de modo a garantir que um grupo possa ter uma única estrutura de significado e que tal estrutura seja pensada como instituída desde outro lugar. Ao limitar a produção de significados, um grupo ganha identidade definida. Sirvo-me de Gauchet para mostrar que a origem da heteronomia, de uma teleologia heterônoma, não é um mal-entendido que poderia ser eliminado pelo conhecimento, mas uma “escolha política” que pode ser, não digo eliminada, mas modificada em nossa história política.

II.

Como eu disse, indicarei agora apenas alguns temas da filosofia de Merleau-Ponty que contestam a noção da espontaneidade da consciência, noção essa que, como espero ter demonstrado, é essencial para a concepção hegeliana de Pippin da Modernidade e que, como argumentei, leva-nos em direção a algo que não lhe interessa, isto é, a uma versão mais forte da teleologia. Permitam-me começar com a alegação de que nem Merleau-Ponty nem Lefort aceitariam uma concepção da Modernidade como autofundação. No posfácio de *O visível e o invisível*, Lefort capta bem o

espírito básico da filosofia de Merleau-Ponty em uma citação de Kafka, que dizia que as coisas se apresentavam a ele “não pelas raízes, mas por um ponto qualquer situado no meio” (Lefort, 1971, p. 261). Seria possível ver a totalidade da obra de Merleau-Ponty como uma crítica prolongada da noção de consciência como pura espontaneidade. Em *A estrutura do comportamento*, ele pergunta, retoricamente: seria a resposta simplesmente um retorno ao pensamento crítico? Não é o caso, como o evidencia o título do último capítulo dessa obra, “Não há uma verdade do naturalismo?”. Para ele, tampouco se trata de um simples retorno ao naturalismo, mas sim de uma reformulação da “verdade do naturalismo”.

Parece-me que a *Fenomenologia da percepção* envolve uma tensão entre, por um lado, sua apropriação de categorias fundamentais da filosofia de Husserl, que Merleau-Ponty e eu consideramos idealista, ainda que se trate, como ele afirma em “O Filósofo e sua Sombra”, de um idealismo perturbado desde dentro; e, por outro lado, sua concepção do significado como corporificado, não apenas no sentido de ter envolvimento do corpo, mas de ser embutido no que ele mais tarde chamaria de “a carne do mundo”. Essa tensão se revela em seu tratamento da redução fenomenológica no “Prefácio”. Ele argumenta que a verdade da redução é que ela não pode ser concluída. Para Husserl, na esteira de Descartes, a redução implica a constituição da transcendência no interior da imanência. Nas palavras de Merleau-Ponty: “Quando Descartes nos diz que a existência das coisas visíveis é duvidosa, mas que nossa visão, considerada como simples pensamento de ver, não o é, essa posição não é sustentável” (Merleau-Ponty, 1999, p. 501). Nós somos demasiadamente do mundo, de seu estofado, para que este se torne simplesmente o objeto intencional de um ato consciente. A percepção não apreende a si mesma em um momento de certeza apodítica, mas “em uma espécie de ambiguidade e de obscuridade, já que ela não se possui e, ao contrário, se dissipa na coisa vista” (*Ibid.*, p. 503). Essa rejeição da ideia da consciência como imanente a si mesma pode ser vista como um ponto concordante entre Hegel, Pippin e Merleau-Ponty em relação ao movimento da consciência para a autoconsciência na *Fenomenologia do Espírito*. Isso, no entanto, os leva a direções diferentes. No caso de Hegel, leva-o à consciência como desejo e, em última instância, a um desejo por reconhecimento; no de Merleau-Ponty, leva-o à nossa inelutável e ambígua inerência às coisas do mundo. Na sequência, apontarei outro aspecto do pensamento de Merleau-Ponty que contesta a espontaneidade da consciência.

Permitam-me citar uma longa passagem da *Fenomenologia da percepção*.

Toda percepção acontece em uma atmosfera de generalidade e se dá a nós como anônima. Não posso dizer que eu vejo o azul do céu no sentido em que digo que compreendo um livro ou, ainda, que decido consagrar minha vida às matemáticas. [...] Toda vez que experimento uma sensação, sinto que ela

diz respeito não ao meu ser próprio, aquele do qual sou responsável e do qual decido, mas a um outro eu que já tomou partido pelo mundo, que já se abriu a alguns de seus aspectos e sincronizou-se a eles. Entre minha sensação e mim há sempre a espessura de um saber originário que impede minha experiência de ser clara para si mesma. (*Ibid.*, p. 290-91).

Na percepção, descubro um sentido que não constituí. Essa alteridade no interior da ipseidade é bem expressa por Rudolf Bernet: “A natureza é algo no coração da existência humana que não *pertence* propriamente ao sujeito humano: um fundamento (*Grund*) de suas capacidades constituintes que é, ao mesmo tempo, não fundamento ou abismo (*Abgrund*)” (Bernet, 1993, p. 57). Esse tema de uma passividade irreduzível reaparecerá ao longo da evolução do pensamento de Merleau-Ponty sobre a linguagem, desde a *Fenomenologia da percepção* até “A linguagem indireta e as vozes do silêncio”. No capítulo sobre a linguagem na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty estabelece distinção entre uma fala falante e uma fala falada. A última é a sedimentação da fala falante. A fala falante é uma linguagem primordial que expressa a essência emocional de nossa experiência do mundo, uma linguagem motivada pela experiência direta. Depois de travar contato com a linguística estrutural de Saussure, ele passaria a rejeitar essa noção. Como escreve em *A Prosa do mundo*: “Todos veneramos secretamente esse ideal de uma linguagem que, em última análise, nos livraria dela mesma ao nos entregar às coisas” (Merleau-Ponty, 2007, p. 30), isto é, o ideal de uma linguagem munida de palavras outrora capazes de plena aderência aos objetos em si. Essa idade de ouro da linguagem é precisamente o que ele propôs, no capítulo sobre a linguagem em a *Fenomenologia da percepção*, com a ideia de fala falante. O encontro com Saussure revela a Merleau-Ponty o caráter errôneo de concepções dessa espécie e tem um efeito de longo alcance sobre seu pensamento, ao introduzir a noção de lateralidade à sua filosofia. O significado não emerge do sujeito, não está na superfície do letreiro da mesma forma como a manteiga está na superfície de uma fatia de pão. O significado emerge do espaçamento entre os signos. Há uma relação lateral entre os signos.

Para Saussure, a relação entre o significante e o significado é arbitrária, no sentido de que não há relação natural ou motivada entre eles. Como a caracteriza o linguista suíço, “na língua há apenas diferenças *sem termos positivos*” (Saussure, 1977, p. 139). Embora seja verdade que a relação entre significante e significado seja arbitrária, não é verdade que o seja a relação dos signos entre si. Esta não é análoga à relação que existe entre uma pessoa e seu número de telefone. Há uma relação interna entre os signos tomada como se ocorresse no interior de um todo articulado, no interior do significado tomado como um campo; assim se dá a introdução da noção de campo, muito importante para a filosofia posterior de Merleau-Ponty. Em *Signos*, Merleau-Ponty diferencia

um *advento* de um *evento*. Um advento estabelece o campo no qual ocorrem os eventos. O advento não é uma essência atemporal, mas não está, em termos estritos, localizado em um ponto particular no espaço e no tempo. Ele preside uma forma de vida; ele fornece uma estrutura para a produção de sentido imbuída de autoridade.

Em seus cursos de 1954 e 1955 no Collège de France, respectivamente intitulados *L'institution* e *La passivité*, encontramos outra dimensão de passividade na própria atividade de conferir significado. Em seu prefácio aos cursos em versão publicada, Lefort argumenta que doamos sentido ao que nos aparece apenas ao respondermos a uma solicitação de fora e que, ao fazê-lo, seguimos uma orientação que nos é imposta por um determinado campo, campo esse que envolve níveis e dimensões, e que abre horizontes... “[a] vida da percepção nos ensina que se atribuímos sentido a tudo o que nos acontece, isso é feito desde o momento de nosso nascimento por meio da experiência de algo irreduzivelmente anterior a uma exterioridade irreduzível, e a uma alteridade que é também ela irreduzível” (Lefort, 2010, p. 9).

Em nome da brevidade, não irei me ocupar, aqui, com o modo como isso se desenrola no desenvolvimento da filosofia política de Merleau-Ponty. No segmento final de *Humanismo e terror*, no entanto, ele chega a uma posição não muito diferente da de Pippin. Rejeitarmos o Marxismo – caracterizado não como uma filosofia da história, mas como *a* filosofia da história – significa necessariamente “enterrarmos a razão na história”? Teríamos nós chegado a um relativismo de estilo rortiano, para o qual a história é tão somente uma maldita coisa após a outra? A resposta de Pippin, como vimos, é tentar reter uma “versão fraca” da teleologia. A resposta de Merleau-Ponty é rejeitar a teleologia e buscar domínios limitados de significado, campos de significado, “tufos de significações, arborização de sentidos” (Merleau-Ponty, 2007, p. 127). Muito da filosofia política de Merleau-Ponty, inclusive *As Aventuras da Dialética*, consistirá em contestar a posição de que haveria equivalência entre contingência e irracionalidade. Ele buscará a racionalidade dentro da contingência. Dentro de determinado campo instituído, também ele próprio contingente, existe certa racionalidade.

No curso de 1954 no Collège de France intitulado “Materiais para uma teoria da história”, ele escreveu: “Há [...], em Weber, o esboço de uma fenomenologia das escolhas históricas que descobre os núcleos inteligíveis em torno dos quais se instala o infinito detalhamento dos fatos” (*Id.*, 2000, p. 4). Ele descobriria uma concepção de sentido histórico, na obra de Weber, que não é totalizante e não é o desfecho da história humana como um todo. Como tratada por Max Weber, a ética protestante é uma matriz inteligível. Merleau-Ponty vê Weber como um praticante daquilo a que, em *O visível e o invisível*, ele chama hiper-reflexão, isto é, uma reflexão que é consciente de seu próprio caráter situado e secundário. Uma tal reflexão percebe que não

pode retornar às origens do significado, a uma pura espontaneidade da consciência capaz de transitar entre o constituído e o constituinte de maneira semelhante a como se poderia caminhar tanto na direção que leva a Notre Dame a partir da Place de L'Étoile quanto na direção que leva à Place de L'Étoile a partir de Notre Dame.

III.

Na primeira parte deste texto, apresentei um breve – mas, espero, não impreciso – esboço da concepção de Modernidade de Pippin e de como a radicalização de Kant efetuada por Hegel é a filosofia mais adequada a ela. Em seguida, extraí da filosofia de Merleau-Ponty alguns dos temas que, argumento, contestam a noção de subjetividade como espontaneidade que Pippin retém de Kant: as concepções merleau-pontianas de instituição, hiper-reflexão e assim por diante. Agora, volto-me à filosofia de Lefort a fim de mostrar como sua apropriação dessa dimensão do pensamento de Merleau-Ponty produz uma reflexão filosófica mais capaz de compreender a época moderna, sem qualquer compromisso com teleologia ou teologia – nem mesmo com aquele fantasma da teleologia de Hegel que Pippin deseja manter.

O pensamento de Lefort sobre nossa modernidade política, e sobre a Modernidade em geral, torna inteligíveis tanto sua continuidade quanto sua descontinuidade com o passado. Começemos com um esboço de sua interpretação de Maquiavel. Ele vê o florentino não como alguém que diz algo de novo sobre um tema antigo, mas que reage a um novo fenômeno, a saber, o tornar-se anônimo do poder político. Lefort detecta muita dissimulação na obra de Maquiavel, não apenas como proteção contra a repressão, como defenderia Leo Strauss, mas principalmente de modo a não assustar seus leitores, já que fala de algo que é tão radicalmente novo. Dentro do regime político teológico cristão, o poder do Príncipe é investido em seu corpo através do sacramento da coroação, como figurado notavelmente no filme *Jeanne la pucelle* (1994), de Jacques Rivette. O corpo do Príncipe é duplo, um tema ao qual retornaremos. O Príncipe mantém um relacionamento diferente com Deus, relacionamento esse que é a base de sua legitimidade.

Nem Lefort nem Maquiavel veem a perda de legitimidade divina como manancial de niilismo político, como defenderia Leo Strauss. Como argumenta Lefort, a “crítica da tradição [desenvolvida por Maquiavel] precisa oscilar entre dois polos. Ele dedica seus esforços a simultaneamente desacreditar a concepção clássica e cristã do estado e condenar a política sem princípios dos pseudo-sábios de Florença. Em lugar de um suposto conhecimento de filosofia e religião, ele coloca uma espécie de não-saber, de modo tal que sua análise do poder parece, por um momento, suspensa sobre o vazio” (Lefort, 1972, p. 400). Onde a filosofia clássica encontrou um fundamento para a política – na Natureza ou na Vontade de Deus –, Maquiavel encontra um vazio. A

perda do Direito Divino dá origem à política “propriamente dita”, uma que é baseada no conflito e implica, como diria Hannah Arendt, uma pluralidade irreduzível. Ela não nos leva, no entanto, a uma guerra hobbesiana de cada um contra todos: por meio da imagem do Príncipe, locus do poder, o conflito é institucionalizado. Maquiavel nos conta que em toda institucionalidade política há duas disposições: o desejo de governar e oprimir e o desejo de não ser governado ou oprimido. Maquiavel aconselha o Príncipe a não fazer uma aliança com os grandes, os poderosos, pois eles o veriam como um dos seus, alguém que, como eles, busca o poder. Sua aliança deve ser com o povo. O povo deseja que o Príncipe governe porque seu governo se afasta dos grandes, de sua pretensão de comandar e oprimir. Esse é o caso porque o Príncipe comanda tanto o povo quanto os grandes. O Príncipe ocupa a posição de um Terceiro e, portanto, está acima do conflito entre os poderosos e o povo.

A posição do Terceiro não tem fundamento natural ou teológico. Ela é constituída pela troca simbólica do povo com o Príncipe. Ela está, como diz Lefort, suspensa sobre um vazio. O povo apoia o Príncipe devido a seu desejo de não ser oprimido, mas será oprimido pelo Príncipe, em seu turno. Sua opressão, no entanto, será de natureza diferente da que é exercida pelos grandes, já que neles o povo reconhece seu adversário natural, o Outro que os constitui como objeto imediato de seu desejo. Em Lefort, “natural” denota o que não é politicamente instituído ou institucionalmente mediado. O povo deseja não ser o objeto do poder; embora esse desejo não seja satisfeito, ele obtém a melhor opção possível, dadas as circunstâncias. O poder é mediado e o conflito é institucionalizado. O poder é inserido, mas não no corpo do Príncipe: “[O] príncipe é ele mesmo determinado em relação à posição que ocupa” (*Ibid.*, p. 348). Ele não é o demiurgo da história. Na Modernidade, o poder político se tornou anônimo e encontramos pela primeira vez o tema da desencarnação, cuja importância para a concepção de Modernidade de Lefort é expressiva. A leitura que Lefort empreende de Maquiavel e sua obra, embora ainda marxista, antecipa sua reflexão posterior sobre os fenômenos da democracia moderna e do totalitarismo. Ele não oferece nenhuma grande narrativa, nenhuma estória sobre como finalmente conseguimos reconhecer o que vínhamos fazendo o tempo todo. Como veremos abaixo, seus pensamentos sobre a Modernidade têm por enquadramento um contexto ontológico. No já citado *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Lefort escreve: “As fronteiras da filosofia política não são elas mesmas políticas” (*Ibid.*, p. 344). Ele começa sua reflexão no aqui-e-agora, em sentido amplo, de nossa modernidade política com uma consideração sobre as Revoluções Francesa e Americana. O abandono do *Ancien Régime* é, para Lefort, mais do que uma mudança de governo: trata-se de uma mudança de formas de vida, uma mudança na maneira de se produzir sentido, uma mudança, enfim, em nosso relacionamento com o mundo e com a morte.

Em relação à noção de Modernidade como ruptura com o passado, Lefort está de acordo com o Kant de “Resposta à pergunta: Que é ‘Esclarecimento?’” e, como Hegel, ainda assim defenderá uma continuidade com o passado. Porém, diferentemente do que ocorre em Hegel – mesmo na interpretação de Pippin –, essa continuidade não será enquadrada no que poderia ser lido como uma narrativa teleológica. Para Lefort, a Revolução Francesa é um *advento*, no sentido que Merleau-Ponty conferiu ao termo em *Signos*. Como evidenciam seus primeiros escritos sobre antropologia, Lefort via as sociedades pré-modernas como sociedades cuja estrutura simbólica fora fundada em “um outro lugar”. Os marcadores simbólicos são a estrutura: lei, poder e conhecimento. Eles estão localizados em um outro lugar, são um invisível massivamente afirmado. Essas sociedades pré-modernas não carecem de história, como afirmaram Hegel e Husserl; elas rejeitam positivamente a história, um modo de temporalização que engendra uma narrativa linear. Lefort cita o trabalho de antropólogos para mostrar como essa rejeição da linearidade funciona em sociedades pré-modernas. Entretanto, o teológico-político cristão da Europa não pode simplesmente rejeitar a história; isso contradiria dogmas cristãos como, por exemplo, o nascimento de Cristo, a criação do mundo no tempo e assim por diante. Disso a censura a uma concepção circular do tempo, denunciada por Agostinho como “dança perversa em círculos” (Manuel, 1965, p. 3).

Com base no trabalho de François Guizot, bem como no de Ernest Kantorowicz, em particular *Os dois corpos do rei*, Lefort mostra como, após séculos de conflito entre Igreja e Estado, a monarquia europeia representaria sua legitimidade divina por meio da imagem da duplicação do corpo do Rei, corpo de Natureza e corpo de Graça. A monarquia europeia não é, ainda assim, uma teocracia: o Rei não é divino em seu corpo natural. Porém, através da relação de seu corpo de Graça com Deus, ele encarnará a nação. “Luís, Rei da França, pela vontade de Deus”. O corpo do Rei tem em si uma relação com um outro lugar, uma dimensão de transcendência. A revolução apagará a figura do Rei, seu corpo. Para Lefort, no entanto, ela mantém uma relação com a transcendência, uma dimensão de transcendência, embora se trate de uma transcendência que não pode ser encarnada ou representada. O lugar da transcendência permanece, mas permanece *vazio*. Um regime democrático deriva sua legitimidade do povo; porém, é essencial para Lefort que o povo permaneça indeterminado e indefinido. Essa natureza indefinida do povo remove Lefort de qualquer noção de populismo. Deve-se enfatizar, ademais, que, para Lefort, a transição do *Ancien Régime* para a democracia não é efetuada por meio do conceito de contrato social.

Lefort estabelece distinção entre o Político e a Política. O discurso sobre o Político é centrado na natureza do regime. Aqui, Lefort reencontra a filosofia política clássica, onde a questão é determinar quais são os diferentes tipos de regime e qual

deles é o melhor. A Política, por sua vez, concerne a quem exercerá o poder em nome do povo e a que leis deverão ser aprovadas. Para Lefort, nenhuma sociedade é integral, nenhuma sociedade está em paz consigo mesma. A identidade do corpo político, como a do corpo vivido, é constituída sobre uma lacuna, um *écart*. Sua identidade é frágil. Em sociedades pré-modernas, essa não identidade da sociedade consigo mesma é representada pela relação com um outro mundo, com um outro lugar; na pré-modernidade cristã, pela referência a Deus; na democracia moderna, pela referência a um lugar vazio. Segundo Lefort, cada regime leva a efeito uma maneira própria de produzir sentido, *mise en sense*, e de representar a si mesmo, *mise en scène*. Lefort, diferentemente de Leo Strauss e, até certo ponto, de Hannah Arendt, não concebe a Modernidade em termos de perda. A Modernidade é uma outra maneira de organizarmos nossa não identidade, que é parte da condição de finitude humana. Ele começa seu artigo seminal “Permanência do teológico-político?”, com uma citação da *Enciclopédia* de Hegel: “Pode-se considerar o erro monstruoso do nosso tempo querer considerar esses inseparáveis [a religião e a política] como separáveis entre si, ou mesmo como mutuamente indiferentes” (Lefort, 1991, p. 250). A subscrição de Lefort a essa citação é ambígua. Ele não concorda com Hegel no que toca à relação entre religião e filosofia, a religião como uma representação pictórica do que a filosofia traria ao conceito. Antes, trata-se de serem a filosofia e a religião duas interpretações diferentes e mutuamente exclusivas de uma mesma experiência, a experiência da finitude humana; nossa diferença de nós mesmos; nosso exílio de nós mesmos, uma identidade constituída através da diferença, através de um *écart*. Ele argumenta que o que a filosofia descobre na religião quando permanece fiel à sua inspiração é um modo de prolongar ou dramatizar as relações que os humanos estabelecem com algo que ultrapassa o tempo e o espaço empíricos em cujo interior eles se relacionam uns com os outros. Nesse importante ensaio, ele escreve: “Uma vez que reconheçamos que a humanidade se abre a si mesma ao ser mantida em uma abertura que ela mesma não cria, temos de aceitar que a mudança na religião não dá apenas a ler os signos de uma invenção humana do divino, mas sim a de um deciframento do divino ou, sob a aparência do divino, do excesso do ser sobre o *aparecer*” (*Ibid.*, p. 287).

Na citação acima, o que Lefort tem em mente ao se referir à “mudança na religião” é o advento da Modernidade. Nas sociedades pré-modernas, a humanidade vivenciou sua própria não coincidência consigo mesma, que interpretou como uma relação com um outro mundo, um mundo habitado por Deus, pela Deusa, por deuses e assim por diante. O conteúdo doutrinário da religião é uma dramatização dessa experiência de não coincidência. Desse modo, como no pensamento de Freud e Feuerbach, a representação de Deus ou dos deuses é uma projeção humana. O que

não é explicável como projeção humana, entretanto, é a experiência de sermos entregues a nós mesmos com base em uma alteridade fundamental. Por que falar em alteridade fundamental? Penso se tratar de nossa inserção na Natureza, concebida, a Natureza, como desprovida de finalidade. Creio que Lefort estaria de acordo com Bernard Williams quando este diz que estamos mais perto dos gregos do que nunca, já que, como eles, nós percebemos que o cosmos não foi feito para nós, nem nós para o cosmos, que é a um só tempo fundamento de nossa existência e abismo.

Ao nos descobrirmos seres naturais, percebemo-nos no interior da história – não em sua origem, mas, como diz Kafka, em “um ponto qualquer situado no meio”. A Modernidade, para Lefort, não é nossa chegada, por fim, a nós mesmos, mas apenas mais uma época histórica, tão contingente quanto todas as outras. Como Merleau-Ponty, ele tem uma elevada tolerância à contingência; ele era partidário, afinal, de uma lógica interna à contingência. A instituição política por excelência da Modernidade, a democracia – como seu gêmeo maligno, o totalitarismo –, é contingente. Ela é um teste, uma provação, um batismo de fogo; ou, como diria Hannah Arendt, ela não tem balaústres, carece de fundamento natural ou divino. Esse conceito de democracia está relacionado com sua compreensão, passível de explicação, do totalitarismo como inelutavelmente vinculado à democracia. O impulso totalitário tem por base o frenesi produzido pela percepção de que o lugar vazio não é apenas simbolicamente vazio, mas realmente vazio, e de que o simbólico caiu no Real. Sem uma referência à transcendência, o projeto totalitário é o de preencher o espaço vazio com um líder que encarne o povo. Não aquele povo indefinido do qual a democracia deriva sua legitimidade, mas um povo de contornos definidos: “O povo como Um”: pessoas brancas, estadunidenses “de verdade” e assim por diante. Embora a Modernidade não seja, para Lefort, a portadora do projeto universal, ela também não está fechada em si mesma, restrita a limites determinados. Ela abre um leque de possibilidades. No entanto, não há garantia de que essas possibilidades serão aproveitadas. É mais do que claro que, para alguns, a perda do fundamento natural ou religioso é um preço alto demais a se pagar pela liberdade que torna possível.

Referências bibliográficas

- Bernet, R. (1993). “The Subject in Nature: Reflections on Merleau-Ponty’s *Phenomenology of Perception*”. In: Burke, P.; Van Der Veken, J. (orgs.). *Merleau-Ponty in Contemporary Perspective*. Dordrecht: Springer, p. 53-68.
- Gauchet, M. (1997). *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*. Trad. Oscar Burge. Princeton: Princeton University Press.

- Hegel, G. W. F. (2003) *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses et al. Petrópolis: Vozes.
- Kant, I. (1985). “Resposta à pergunta: Que é ‘Esclarecimento?’” Trad. Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. In: *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, p. 100-117.
- _____. (2019). *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes.
- Kantorowicz, E. H. (1998). *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lefort, C. (1972). *Le travail de l'œuvre Machiavel*. Paris: Gallimard.
- _____. (1991). “Permanência do teológico-político?” In: *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Trad. Eliana M. Souza. São Paulo: Paz e Terra, p. 249-296.
- Löwith, K. (1949). *Meaning in History: the Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Manuel, F. E. (1965). *Shapes of Philosophical History*. Stanford: Stanford University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *Humanismo e terror: ensaio sobre o problema comunista*. Trad. Naume Ladosky. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. (1971). *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (1975). *A estrutura do comportamento*. Trad. José de Anchieta Corrêa. Belo Horizonte: Interlivros.
- _____. (1991). *Signos*. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1999). *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2000). Materiais para uma teoria da história [1954]. Trad. Monclar Valverde. Disponível em: <<https://filosoficabiblioteca.files.wordpress.com/2013/10/merleau-ponty-materiais-para-uma-teoria-da-historia-merleau-ponty.pdf>>. Edição digital. Acessado em 19 de fevereiro de 2020.
- _____. (2006). *As aventuras da dialética*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2007). *A prosa do mundo*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. (2010). *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954–1955)*. Paris: Belin.
- Pinkard, T. (2017). *Does History Make Sense? Hegel on the Historical Shapes of Justice*. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press.

- Pippin, R. B. (1989). *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- _____. (1999). *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture*. Oxford: Blackwell. _____ (2011). *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- Sartre, J.-P. (1997). *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes.
- Saussure, F. de. (1977). *Curso de linguística geral*. Trad. Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix.

Merleau-Ponty, de “A guerra aconteceu” à “Nota sobre Maquiavel”

Marilena Chaui

Universidade de São Paulo – USP/CNPq

RESUMO

Nesta apresentação, pretendo comentar dois ensaios escritos por Merleau-Ponty logo após o término da Segunda Guerra, “A guerra aconteceu” e “Nota sobre Maquiavel”, cujo interesse principal para mim está na insistência sobre a urgência da fundação de uma nova filosofia que pudesse assumir a presença maciça do mundo histórico e político, o peso da relação entre o exterior e o interior e a relação entre necessidade e contingência.

PALAVRAS-CHAVE

Fenomenologia; Merleau-Ponty; História; Política.

ABSTRACT

In this presentation, I intend to comment on two essays written by Merleau-Ponty shortly after the end of World War II, “The war happened” and “Note on Maquiavel”, whose main interest for me is the insistence on the urgency of the foundation of a new philosophy that could assume the massive presence of the historical and political world, the weight of the relationship between the outside and the inside and the relationship between necessity and contingency.

KEY WORDS

Phenomenology; Merleau-Ponty; History; Politics.

Os dois ensaios que pretendo comentar foram escritos logo após o término da Segunda Guerra: “A guerra aconteceu” é de 1945 (ano também da apresentação da *Fenomenologia da percepção*), publicado em *Sens et Non-Sens* e a “Nota sobre Maquiavel”, de 1949. Esses dois ensaios me interessam não só porque para bom entendedor meia palavra basta, mas também porque neles Merleau-Ponty insiste sobre a urgência da fundação de uma nova filosofia que pudesse assumir a presença maciça do mundo histórico e político, o peso da relação entre o exterior e o interior e a relação entre necessidade e contingência.

“A Guerra aconteceu” tem como ponto de partida uma análise da intelectualidade francesa perante a política e a história, ou melhor, sua incapacidade para a política e para compreender a história. Merleau-Ponty começa referindo-se à surpresa dos intelectuais franceses com a explosão da guerra: surpresa, escreve ele, porque nenhum intelectual raciocinava sobre os fatos (“desconfiar dos fatos havia até mesmo se tornado um dever para nós”), e sim sobre ideias e, sobretudo, porque nenhum deles admitia que a violência é uma componente da história, acreditando, por exemplo, que a Guerra de Tróia ainda poderia não acontecer, que os dados ainda não haviam sido lançados, que a história ainda não estava escrita e que a liberdade, em sua interioridade pura, poderia, num único gesto, estilhaçar as fatalidades exteriores. Desde 1930, os fatos estavam diante de todos: professores e estudantes alemães em Paris não apenas aderiam à propaganda nazista, mas se tornavam seus portadores; sabia-se da propagação do anti-semitismo e da perseguição aos judeus; Munique acontecera e, finalmente, a invasão de Praga. Como entender que todos esses fatos fossem negligenciados pela intelligentsia francesa?

Haviam nos ensinado que as guerras nascem de mal-entendidos que podem ser dissipados e de acasos que podem ser conjurados graças à paciência e à coragem. [...]. Essa filosofia otimista, que reduzia a sociedade humana a uma soma de consciências sempre prontas para a paz e para a felicidade, era, de fato, a filosofia de uma nação dificilmente vitoriosa, uma compensação no imaginário para as derrotas de 1914. Sabíamos que existiam campos de concentração, que milhares de judeus eram perseguidos, mas essas certezas pertenciam ao universo do pensamento [...]. Tínhamos aquele jardim que nos esperava para as férias de 1939, a França das viagens a pé e dos albergues de juventude, e que eram óbvios como a própria Terra [...]. Éramos puras consciências perante do mundo. Como poderíamos saber que esse individualismo e esse universalismo tinham um lugar determinado no mapa do mundo? (Merleau-Ponty, 1965, p. 246-247)

Num misto de intelectualismo, individualismo e universalismo abstratos, os intelectuais franceses eram incapazes de perceber que esses traços eram particulares, historicamente determinados, características de um Estado particular e não do mundo – havia um individualismo cosmopolita que era, na verdade, completo provincianismo assentado nas filosofias da consciência desencarnada.

Tudo, porém, mudou com a ocupação nazista. Esta lhes ensinou que todos são ou culpados ou cúmplices. O colaborador ou o traidor não diferiam muito dos funcionários que aceitaram as regras das operações burocráticas do Estado, nem dos jornalistas e artistas que aceitaram a censura, nem da massa que permaneceu estupefata e inerte diante da deportação dos judeus, pois, se até 1940, o antissemitismo aparecia como um mistério, mescla de paixão enlouquecida e mistificação, com a ocupação “já não podíamos acreditar nisso ao ver os ônibus cheios de crianças na *Place de la Contrescarpe*”. A ocupação ensinou que o antissemitismo não é uma máquina de guerra concebida por alguns chefes e sim algo encravado no oco da história, onde se constitui a psicologia das massas numa sociedade esgarçada e na qual a revolução era um possível a ser extirpado.

A experiência da ocupação ensinou aos intelectuais que era preciso fundar uma nova filosofia capaz de “conhecer entre cada consciência e todas as outras esse meio geral no qual elas se comunicam e que não possuía nome em sua filosofia de outrora”. Uma filosofia nova porque capaz de reconhecer a presença maciça do mundo, rompendo com a fantasia de que “a cada momento cada um de nós podia escolher com uma liberdade inteiramente nova para ser e fazer o que quisesse” sem se dar conta de que, na coexistência, cada um de nós se apresenta aos outros com um fundo de historicidade que não escolheu, comporta-se diante deles na qualidade de “ariano”, judeu, francês, alemão e que as consciências “estão ameaçadas pelo exterior e tentadas pelo interior por ódios absurdos e inconcebíveis aos olhos do indivíduo”. Uma filosofia nova capaz de compreender que

se um dia os homens devem ser homens uns para os outros [...], se a universalidade deve realizar-se, há de ser numa sociedade na qual os traumatismos do passado serão liquidados e onde, primeiro, as condições de uma liberdade efetiva terão sido realizadas. Até lá, a vida social permanecerá esse diálogo e essa batalha de fantasmas onde se vê, subitamente, correrem lágrimas verdadeiras e sangue verdadeiro. (*Ibid.*, p. 254)

Antes da guerra, a política era algo impensável, pois acreditava-se que ela se reduzia ao tratamento técnico-estatístico de homens substituíveis como objetos e tratados por regulamentos gerais, o que era inaceitável para a consciência pura. Ora, com a guerra, descobriu-se que todos esses atos praticados por alguns indivíduos tinham conseqüências que atingiam cada uma das consciências – em suma, *a guerra tornou possível compreender que a política é uma prática de poder*. Mas, justamente porque essa descoberta ainda não havia sido feita, em 1944, um manifesto pedia aos professores que apoiassem Pétain para terminar a guerra e muitos assinaram porque para eles não havia diferença entre nazismo e democracia, já que em qualquer regime político uma consciência pode ser livre, e porque, em nome da civilização, a paz,

venha de onde vier, é melhor do que a guerra. Mantendo-se na divisão abstrata entre o interior e o exterior, acreditavam na idéia do escravo livre em pensamento apesar dos grilhões. Ninguém se dava conta de que o que acontece só pode acontecer com nosso consentimento, pois “não há liberdade sem alguma potência; a liberdade não está aquém do mundo, mas no contato com ele”. Em suma, diz Merleau-Ponty, “reencontrávamos, assim, uma verdade marxista”.

No entanto, o contraponto à filosofia da bela alma e das mãos limpas pode ser um marxismo que não esclarece coisa alguma, aquele marxismo que considera os conflitos ideológicos como acontecimentos de superestrutura. A prova disso foi que os intelectuais marxistas, no início da guerra, se recusaram a refletir sobre ela, pois a julgaram uma querela em família entre as potências capitalistas e que não lhes dizia respeito. A guerra era uma aparência e a única verdade sob ela era a solidariedade mundial dos proletários e a luta de classes. Para eles, o nazismo era apenas uma fachada do capitalismo e perdoavam, soberanamente, os proletários alemães que haviam lutado contra ele sem lutar contra a burguesia de seu próprio país. Ora, não era preciso que abandonassem o marxismo para compreender o nazismo; pelo contrário, teria bastado que não tomassem os conflitos ideológicos como uma aparência ilusória da luta de classes. Teria bastado que se lembrassem de que

Marx ensina que as ideologias, uma vez constituídas, adquirem peso próprio, arrastam a história como o volante arrasta o motor. Portanto, uma análise marxista do hitlerismo não pode classificá-lo sumariamente como um “episódio do capitalismo”. Sem dúvida, ele põe a nu a conjuntura econômica sem qual ele não poderia ter existido, mas essa conjuntura é singular e para defini-la inteiramente é preciso alcançar a história efetiva, estabelecer as particularidades e não somente a função econômica do nazismo, mas também sua significação humana. O marxismo não aplica mecanicamente e em toda parte o esquema capital-trabalho, mas, em cada acontecimento presente, busca determinar por onde passa o futuro proletário. Não é obrigado a considerar a opressão num país ocupado como um fenômeno de superfície sob o qual a história verdadeira deveria ser procurada. Não há uma história empírica e uma história verdadeira, não há duas histórias. Há uma só e tudo quanto acontece nela tem sentido desde que se saiba decifrá-lo [...]. O marxismo não suprime os fatores subjetivos da história em proveito dos fatores objetivos, mas os enlaça uns aos outros. (*Ibid.*, p. 263)

O marxismo oficial do comunismo francês foi incapaz dessa compreensão, de compreender a impossibilidade de distinguir entre uma história empírica ou de superfície e uma história real, oculta, pois essa compreensão significaria que o marxismo busca o universal (o proletariado) sem sacrificar o particular (*este* proletariado determinado). O proletariado mundial, escreve Merleau-Ponty, não existe e só se constituirá pelo encontro dos proletariados particulares, que não podem, portanto, ser negligenciados.

A crítica de Merleau-Ponty ao individualismo abstrato dos intelectuais e ao universalismo abstrato dos comunistas sustenta sua análise da Resistência. Esta, diz ele, foi, no meio da dor, da luta e do sacrifício, uma experiência de felicidade porque sua característica principal era a de estabelecer uma relação direta e imediata homem a homem. Ora, essa experiência criou naqueles que dela participaram a idéia de que a política é uma relação desse tipo, homem a homem, consciência a consciência, transparente. No entanto, passada a guerra, retornou-se ao mundo social como conjunto de instituições, cada uma delas com seu peso próprio e nas quais alguns legislam para X e por X. Em outras palavras, ressurgiu a opacidade das relações sociais e das práticas políticas e os que fizeram a Resistência passaram a considerar a política um inferno, abandonando a descoberta fundamental trazida pela guerra, isto é, a descoberta da história, do peso das instituições, da opacidade da conjuntura, da base econômica e política dos valores, a descoberta de que a cultura, a literatura, a filosofia, as artes e a moral estão enraizadas na história e só podem ser realizadas nesse enraizamento e não contra ele.

Se isto poderia dar nascimento a um conhecimento da história, entretanto este não ocorreu como, simultaneamente, não ocorreu um novo conhecimento da política. A busca desse duplo conhecimento se encontra no texto de 1949, “Nota sobre Maquiavel”, apresentada no Congresso *Umanesimo e scienza politica*, ocorrido em Roma e Florença. Dado o tema do congresso, a conferência de Merleau-Ponty é uma resposta à questão: Maquiavel é um humanista?

O ensaio se abre apresentando Maquiavel como um autor de difícil compreensão porque não há como localizá-lo nos referenciais claros e distintos com que se imagina poder qualificar um pensador político e por isso aparece como paradoxal: “Escreve contra os bons sentimentos em política, mas também contra a violência. Desconcerta tanto os crentes do Direito quanto os da Razão de Estado, pois tem a audácia de falar de virtude no momento em que fere duramente a moral ordinária”. (*Id.*, 1960, p. 267)

Sabemos que essa atitude de Maquiavel lhe valeu o epíteto de “maquiavélico”. No entanto, prossegue Merleau-Ponty, essa alcunha decorre do fato de não se perceber que Maquiavel descreve “o nó da vida coletiva, no qual a moral pura pode ser cruel e a política pura exige algo como uma moral”. Maquiavel é um pensador difícil porque não cede a duas atitudes com as quais nos acomodamos facilmente: a do cínico, que nega os valores, e a do ingênuo, que sacrifica a ação.

Merleau-Ponty começa concedendo que Maquiavel poderia ser considerado cínico, uma vez que não recusa a opinião dos que dizem que o mundo “é governado pelo acaso” e, portanto, se nem a Razão, nem Deus, nem a Natureza introduzem alguma necessidade na vida social, então, somente a pura coação do poder político

seria capaz de sustentar a vida coletiva, de maneira que a arte de governar é uma arte da guerra e entre o poder e os súditos não há um espaço onde cessaria a rivalidade.

Ora, a originalidade de Maquiavel está em que, depois de colocar a luta como princípio e nunca esquecê-la, encontra na própria luta algo mais do que o mero antagonismo. De fato, afirma que, enquanto temem, os homens se põem a fazer medo ao outro, como se sempre fosse preciso ofender ou ser ofendido. No momento mesmo em que tenho medo é que dou medo, no momento mesmo em que sou ofendida é que ofendo, a mesma agressão que afasto de mim envio ao outro, o mesmo terror que me ameaça eu espalho à minha volta, “vivo meu medo naquele que inspiro”.

No entanto, é preciso ter em conta que Maquiavel está tratando da relação entre seres humanos, portanto, entre seres que se exprimem seja por gestos seja por palavras e fazem aparecer no exterior um sentido vindo do interior com o qual instituem entre si uma comunicação. Se é verdade que “vivo meu medo no medo que inspiro”, não é menos verdade que

por um choque, em retorno, a dor de que sou causa me dilacera ao mesmo tempo que à minha vítima, e, portanto, a crueldade não é uma solução, ela não cessa de recomeçar. Há um circuito do eu e do outro, uma sombria Comunhão dos Santos na qual o mal que faço, eu me faço, é contra mim que luto ao lutar contra o outro. [...] quando a vítima se confessa vencida, o homem cruel sente bater através dessas palavras uma outra vida, encontra-se diante de um outro ele mesmo. Estamos longe das relações de pura força que existem entre objetos. Para empregar as palavras de Maquiavel, passamos das “bestas” ao “homem”. (Merleau-Ponty, 1960, p. 268)

Podemos dizer, de maneira mais exata, que essa passagem é a de um tipo de combate a outro: passa-se do combate com a força à *lógica do poder*.

É fundamental manter a dimensão de luta ou combate, pois o poder, embora não seja a força nua, também não é uma delegação voluntária feita por vontades individuais, dispostas a anular suas diferenças – ou seja, o poder não nasce de um contrato social ou de um pacto social. Eis porque, seja hereditário ou por conquista, o poder é sempre contestável e está sempre ameaçado. Não há poder absolutamente fundado, mas apenas uma cristalização da opinião, que tolera o poder. É esse acordo tácito que é preciso conservar, pois a opinião se desfaz rapidamente e nenhuma coação pode mantê-la passado um certo limiar de crise. Os homens toleram o Estado e a Lei enquanto a injustiça não os fizer perceber que ambos são injustificáveis. Por isso, o poder chamado legítimo é simplesmente aquele que consegue evitar dois riscos maiores: o desprezo e o ódio; e o Príncipe deve fazer-se temer, mas de tal modo que, se não for amado, pelo menos não seja odiado. A contestação é possível em casos particulares, mas nunca pode estender-se além dessa particularidade, pois tal extensão leva ao descrédito, este ao desprezo e este, à contestação radical.

Ora, o que concluir das afirmações de Maquiavel? Que o poder não é um fato bruto – pura força ou coação, violência nua – e tampouco é um direito absoluto – efeito de uma vontade superior (Deus, Natureza, Razão, Pacto). *O poder é uma circunscrição*. E será tanto mais eficaz quanto menos aterrorizar e mais apelar para a liberdade. Ele é uma alternância entre tensão e calma, repressão e legalidade. Não pode haver pura coação: o despotismo traz desprezo; a opressão traz revolta. Mas também não pode haver uma liberdade que conduza à licenciosidade e à imagem do poder como desprezível, pois o desprezo incita à sedição. Como age o poder? O poder pratica a sedução para manter a confiança e a lealdade. Maquiavel afirma que o príncipe deve ser ‘grande simulador e dissimulador’, mas não pode ser mistificador.

Maquiavel nos introduz ao meio próprio da política e nos permite medir a tarefa se quisermos colocar aí alguma verdade. [...] O pessimismo de Maquiavel não é fechado. Ele até mesmo indicou as condições de uma política que não seja injusta: aquela que contenta o povo. Não porque o povo saiba tudo, mas porque se há alguém inocente é ele: “pode-se sem injustiça contentar o povo, não os grandes: estes desejam exercer a tirania, aquele somente evitá-la [...]. O povo nada pede senão não ser oprimido”. (*Ibid.*, p. 271)

Maquiavel é um republicano, portanto, nos coloca diante da relação entre o poder e os cidadãos. Merleau-Ponty examina essa relação a partir da idéia maquiaveliana de *virtù*. O príncipe não pode decidir a partir de outrem, pois seria desprezado se o fizesse; mas não pode governar no isolamento, pois este não é autoridade. Entre essas duas dificuldades, situa-se a solução, isto é, a *virtù*, própria daquele que é capaz de ser “paciente ouvinte do verdadeiro” (*paziente auditore del vero*).

A luta originária sempre ameaça reaparecer. É preciso que seja o príncipe quem coloque as questões e não deve conceder a ninguém, sob pena de desprezo, uma autorização permanente para opinar. No entanto, pelo menos nos momentos em que delibera, comunica-se com os outros e estes poderão aliar-se à decisão que ele tomará porque ela é, sob alguns aspectos, decisão deles. A ferocidade das origens é suplantada quando entre um e outros se estabelece o vínculo da sorte em comum. [...] Se Maquiavel foi republicano foi porque havia encontrado um princípio de comunhão. Colocando o conflito e a luta na origem do poder social, não quis dizer que o acordo fosse impossível, mas quis sublinhar a condição de um poder que não seja mistificador e que seja a participação numa situação comum. (*Ibid.*, p. 272).

Chegamos, assim, à questão do “imoralismo” de Maquiavel. É preciso não confundir virtudes morais privadas e a *virtù* política, pois os atos do poder se dão no campo da opinião pública e esta altera o sentido das virtudes privadas. Em suma, Maquiavel é o primeiro pensador a abandonar a figura tradicional do Bom Governo ou do Bom Príncipe, definido por virtudes privadas, para pensar a *virtude do poder*

enquanto ação na esfera pública e, portanto, no campo da opinião pública, isto é, da visibilidade. Em outras palavras, o que significa afirmar a dimensão pública da *virtù*? Compreender que o poder é pura visibilidade, existe somente no seu *aparecer* e nisso reside a verdade da ação histórica.

Isto não significa que seja necessário ou preferível enganar (pois o Príncipe não pode ser mistificador) e sim que, porque somente podem ser vistos e nunca tocados, na distância e no grau de generalidade em que se estabelecem as relações políticas, gestos e palavras podem ser louvados ou detestados cegamente, desde que o Príncipe nunca seja um impostor. Pelo contrário, Maquiavel afirma que um Príncipe deve sempre construir uma reputação de virtudes, mas que para isso, precisa realmente tê-las. Por que? Porque a conservação do poder não depende do uso da força – esta traz desprezo e revolta – e sim da opinião, de maneira que os cidadãos são testemunhas oculares do valor do governante e este só pode receber esse testemunho se efetivamente possuir virtudes políticas.

Se o poder é pura visibilidade, se sua conservação depende da opinião pública, se para manter a opinião favorável é preciso praticar sedução, qual há de ser a virtude do poder? A principal virtude política é aquela que afronta a fortuna, isto é, a contingência e a adversidade, e o Príncipe dotado de *virtù* é exatamente aquele capaz de mudar suas virtudes nas contrárias, conforme as exigências das circunstâncias, uma vez que a *virtù* se refere ao próprio poder e não à moralidade privada do governante. De fato, pretender manter as mesmas virtudes quando as circunstâncias mudam, é fadar-se à perda do poder: a opinião pública logo reconhece e despreza uma bondade que é incapaz de dureza quando esta se faz necessária, uma magnanimidade que é incapaz de crueldade quando esta se faz necessária, uma prudência incapaz de audácia quando esta se faz necessária. Em suma, o olhar do povo julga a virtude do Príncipe segundo sua capacidade de enfrentar a ocasião adversa.

Maquiavel não pede que se governe por vícios, pela mentira, o terror, a astúcia, mas procura definir uma *virtude política* que é, para o Príncipe, falar a espectadores mudos à sua volta e tomados na vertigem da vida com muitos. Verdadeira força de alma, pois trata-se, entre a vontade de agradar e o desafio, entre a bondade auto-complacente e a crueldade, de conceber uma empresa histórica à qual todos possam se unir. Essa virtude não está exposta às reviravoltas que o político moralizante conhece porque ela nos instala de uma só vez na relação com o outro, que o moralista desconhece. É essa *virtù* que Maquiavel toma como signo de valor na política, e não o sucesso, pois dá o exemplo de César Borgia, que não teve sucesso, mas tinha *virtù*, e Francesco Sforza, que teve sucesso, mas por fortuna e não por *virtù*. (*Ibid.*, p. 275)

Regressamos, assim, à questão que abriu o ensaio: por que é tão difícil compreender Maquiavel? Responde agora Merleau-Ponty: por que

ele une o sentimento mais agudo da contingência ou do irracional no mundo com o gosto pela consciência ou pela liberdade no homem. [...] Ele evoca a idéia de um acaso fundamental, de uma adversidade que se esgueira mesmo dos mais inteligentes e de mais fortes. E se ele exorciza esse *malin génie*, não o faz recorrendo a algum princípio transcendente, mas pelo simples recurso aos dados de nossa condição. (*Ibid.*)

É exatamente isso que diferencia Maquiavel dos que defendem a opinião de que o mundo “é governado pelo acaso”. Se, no início do ensaio, Merleau-Ponty havia dito que essa opinião sugeria um certo cinismo em Maquiavel, agora pode distingui-lo dos que professam essa opinião por que os que a defendem concebem a fortuna como uma força metafísica perante a qual os homens só podem ser passivos. Ao contrário, Maquiavel, ao mesmo tempo em que afasta a transcendência da Razão, de Deus e da Natureza como fundamento de um bom poder, também afasta a idéia da Fortuna como força transcendente que governa os homens apesar deles mesmos. Na desordem do mundo, Maquiavel não quer buscar esperança e desespero em algo transcendente, mas trabalha a condição humana. Não há obstáculo ou adversidade para os quais não tenhamos, de alguma maneira, contribuído. O acaso puro só existe quando renunciarmos a compreender as circunstâncias e o nosso querer. A fortuna só é poderosa quando não lhe opomos qualquer barreira. O necessário ou o curso inflexível das coisas está somente no passado e se a fortuna parece ora favorável ora desfavorável é porque o homem ora compreende ora não compreende seu tempo. Quando compreendemos o que, nos possíveis do momento, é humanamente válido, não nos faltam signos e presságios da ação a ser realizada. Maquiavel não ignora os valores, ele os toma vivos e ligados a certas ações históricas voltadas a uma realidade por fazer.

A discussão sobre a relação entre *virtù* e fortuna coloca, portanto, a contingência no primeiro plano. A interpretação de Merleau-Ponty, em última instância, é a afirmação de que a ação livre realizada pela *virtù* sobre a fortuna consiste em tornar necessário o que era contingente, em determinar o que era pura indeterminação. O nome da ação virtuosa é o que Marx denominou *práxis*. Com isso, passamos à história.

O que se reprova nele [Maquiavel] é a idéia de que a história é uma luta e a política, relação com os homens mais do que com princípios. A história, depois de Maquiavel, e ainda mais do que antes dele, não mostrou que os princípios não engajam a nada e são manipuláveis para todos os fins? [...] Os liberais conhecem a arte de reter os princípios sobre a encosta das conseqüências inoportunas. Mais do que isso: aplicados numa situação conveniente, os princípios são instrumentos de opressão [...]. Decididamente, não importa somente saber quais princípios se escolhe, mas também quem, quais forças, que homens os aplicam. Mais ainda: os mesmos princípios podem servir a dois adversários [...]. Maquiavel tinha razão: é preciso ter valores, mas isso não basta e é mesmo perigoso fixar-se aí; enquanto não escolhermos aqueles que tem a missão de portá-los na luta histórica, não fizemos nada. (*Ibid.*, p. 279)

As dificuldades de Maquiavel eram reais e fortes: numa Europa fragmentada, dispersa, em guerra permanente, não era possível ir além do desejo de uma nação italiana segura e estável; não era possível pensar em termos de Europa, nem muito menos, de um povo universal nem de uma humanidade universal. Somente nas condições históricas modernas, Marx pode pensar nessa dupla universalidade. Eis porque “o problema de um humanismo real, posto por Maquiavel, foi retomado por Marx há cem anos”. Para propô-lo e realizá-lo, Marx buscou um outro apoio que não o dos príncipes e dos princípios: buscou-o nos homens mais explorados e mais oprimidos, os mais desprovidos de poder como fundamento de um poder revolucionário que terminasse com a opressão e a exploração.

Eis porque é preciso passar à análise da revolução russa. Tudo, na revolução, indicava o surgimento de uma nova concepção do poder – os soviets –, porém, após a destruição do soviete de Kronstadt, os líderes revolucionários, para ocultar os conflitos, passaram a mentir. Assim como os comandantes de Napoleão afirmavam que a rebelião das tropas significava que haviam se tornado agentes do estrangeiro, assim também os chefes revolucionários russos passaram a atribuir os conflitos à ação do ‘inimigo interno’, no caso, aos Brancos, combatidos pelos Vermelhos. Como se não bastasse, os conflitos que a revolução deveria ter ultrapassado reapareceram em seu interior e, dando razão a Maquiavel e não a Marx, os líderes revolucionários passaram da astúcia à mistificação enquanto a oposição recebia a simpatia dos inimigos da revolução.

Por que dar razão a Maquiavel? Evidentemente não por causa da mentira, da astúcia e da mistificação dos revolucionários russos e sim por que o poder tendeu a se autonomizar, deixando de ser visibilidade, opinião e ação para transformar-se em *regime*¹. Por que falar em autonomização do poder? Por que os chefes revolucionários tomaram o lugar do proletariado como camada dirigente e, com isso, deixaram para nós a questão principal: a autonomização do poder é uma necessidade inelutável ou decorreu das circunstâncias contingentes em que se deu a revolução russa?

É possível perceber a maneira engenhosa com que Merleau-Ponty constrói sua argumentação, deixando-a implícita para o leitor, como se ele próprio pudesse apenas colocar a pergunta, sem poder respondê-la. Ora, vimos que ele enfatizou duas idéias maquiavelianas: a idéia de que tanto a imagem da necessidade como a da fortuna figuram a crença em forças transcendentais aos homens; e a idéia de que a virtude política consiste em enfrentar a fortuna, enfrentar a contingência em lugar de ceder a ela. Portanto, invocar uma “necessidade inelutável” tanto quanto a

¹ Lembremos que a questão nuclear de *As aventuras da dialética* será: quando uma revolução deixa de ser um movimento e se transforma num regime?

potência das “circunstâncias contingentes” da revolução russa, não seria justamente afirmar a ausência da *virtù*?

Retomando a questão do congresso italiano, há que indagar: o paradoxo da revolução russa sugere sob que condições podemos falar de humanismo em Maquiavel?

Se humanismo for uma filosofia do homem interior e para a qual as relações com o outro não são problemáticas, o social não é opaco e a cultura política é substituída pela exortação moral, então não se pode falar em humanismo em Maquiavel. Porém, se por humanismo se entender uma filosofia que enfrenta o problema da relação do homem com o homem e da constituição entre eles de uma situação e uma história comuns, então pode-se dizer que Maquiavel é humanista. Mais do que isto:

Há uma maneira de denegar Maquiavel que é maquiavélica: é a astúcia piedosa daqueles que dirigem seus olhos e os nossos para o céu dos princípios para desviá-los daquilo que fazem. E há uma maneira de louvar Maquiavel que é exatamente o contrário do maquiavelismo, pois honra em sua obra uma contribuição à clareza política. (Merleau-Ponty, 1960, p. 283).

Referências bibliográficas

Merleau-Ponty, M. (1965). “La guerre a eu lieu”. In: *Sens et Non-Sens*. Genebra: Les Editions Nagel.

_____. (1960). “Note sur Machiavel”. In: *Signes*. Paris: Gallimard.

Claude Lefort e a herança merleau-pontiana¹

Silvana de Souza Ramos

Universidade de São Paulo – USP/CNPq

RESUMO

Claude Lefort é sem dúvida um herdeiro da filosofia de Merleau-Ponty. Porém, longe de assumir o primado do corpo para explicar tanto a cidadania quanto a democracia, o filósofo defende a necessária desincorporação do cidadão e da sociedade no contexto desse regime. Trata-se de investigar a mutação simbólica que abriu o horizonte moderno para a experiência democrática de indeterminação, quando o sujeito não consegue encontrar para si uma imagem definitiva, apta a lhe dar um lugar no campo social, e em que a sociedade trabalha constantemente seus conflitos internos, de modo que ela tampouco consegue dar-se a si mesma uma identidade. O objetivo do presente artigo é investigar essa estranha filiação, em que o herdeiro de certo modo desconstrói o espólio, pois, ao contrário de Merleau-Ponty, Lefort parece recusar a pertinência moderna da noção de corpo. Para elucidar essa estranheza, levanto a hipótese de que Lefort privilegia a noção de carne, central na ontologia tardia de Merleau-Ponty, em detrimento das formulações iniciais relativas ao corpo próprio, pois a primeira abre campo à indeterminação enquanto elemento necessário para que a democracia possa vicejar, livre dos entraves pré-modernos ligados à imagem da identidade.

PALAVRAS-CHAVE

Merleau-Ponty; Claude Lefort; corpo próprio; carne; indeterminação; Democracia.

ABSTRACT

There can be no doubt that Claude Lefort is an heir to the philosophy of Merleau-Ponty. Nevertheless, instead of employing the primacy of the body to explain both citizenship and democracy, Lefort defends, for this particular context, a necessary disembodiment of the citizen and of society. His intended purpose is an investigation of the symbolic mutation that opened up the modern horizon to the democratic experience of indeterminacy, an experience in which subjects cannot establish for themselves a definitive image, capable of providing them with a fixed place within the social field, and in which society is ceaselessly and to such a degree engaged with its own internal conflicts, it likewise fails to provide itself with an identity. The aim of the present article is to examine this strange affiliation, where the heir in a certain sense deconstructs his own inheritance; after all, unlike Merleau-Ponty, Lefort appears to deny the pertinence of the modern conception of the body. Towards elucidating said strangeness, I raise the hypothesis that Lefort privileges the notion of flesh central to the ontology of the later Merleau-Ponty, to the detriment of the philosopher's earlier notion of one's own body. This privileging would make room for indeterminacy as a required element for democracy to flourish, unencumbered by pre-modern hindrances connected to the image of identity.

KEY WORDS

Merleau-Ponty; Claude Lefort; one's own body; flesh; indeterminacy; Democracy.

¹ Este trabalho é um desenvolvimento do projeto financiado por Bolsa Universal do CNPq, Processo: 435436/2018-0. Atualmente, sou Bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq – Nível 2.

I.

Claude Lefort faz questão de se apresentar como filósofo político, nunca como sociólogo ou politólogo.² Segundo ele, a democracia não é apenas um conjunto de instituições e procedimentos (partidos, congresso, eleições etc.) que podem ser abordados como objetos de ciência. Ao contrário, a sociedade democrática deve ser compreendida de acordo com sua capacidade de elaborar a questão sobre sua própria origem, e de questionar, por consequência, o lugar ocupado por cada cidadão, e a legitimidade daqueles que aí exercem o poder.³ Sendo assim, o pensamento de Lefort apresenta uma alternativa original para a discussão sobre a democracia, pois não a reduz nem a instituições definidas de antemão, nem ao seu caráter comunicativo, embora esse elemento seja fundamental, nem à sua capacidade de realizar-se a partir de pactos e da produção de consensos, pois estes não fazem desaparecer os conflitos que atravessam o social. A ênfase do autor recai sobre o caráter conflitivo da sociedade democrática, o que a torna avessa à possibilidade de ver-se como um corpo unificado, e sobre o caráter indeterminado do cidadão, pois este, ao contrário do que ocorria na antiga Atenas, não tem gênero, raça ou classe definidos.⁴

Como explicar que tal filosofia, avessa à ideia de corpo, reivindique um laço com a filosofia de Merleau-Ponty, filósofo que dedicou sua vida a estudar os poderes do corpo próprio? Seria possível revisitar a obra de Merleau-Ponty para nela encontrar um caminho de interpretação que explique essa inesperada filiação? Ao abordar as

² Sobre o assunto, cf. Poltier, 1998; Flynn, 2005; Chauí, 2018; Moutinho, 2018.

³ Maquiavel tem um papel fundamental aqui, algo que Merleau-Ponty também compreende ao analisar o funcionamento do poder: “Não há poder absolutamente fundado, há apenas cristalização da opinião geral. [...] Os homens deixam-se viver no horizonte do Estado e da Lei enquanto a injustiça não lhes dá consciência daquilo que têm de injustificável. [...] O que transforma às vezes a doçura em crueldade, a dureza em valor, e abala os preceitos da vida privada, é que os atos do poder intervêm num certo estado da opinião que lhes altera o sentido; despertam um eco por vezes desmedido; abrem ou fecham fissuras secretas no bloco do consentimento geral e iniciam um processo molecular que pode modificar todo o curso das coisas. Ou ainda: como espelhos dispostos em círculo transformam uma pequena chama em fogaréu, os atos do poder, refletidos na constelação das consciências, transfiguram-se, e os reflexos desses reflexos criam uma aparência que é o lugar próprio e, em suma, a verdade da ação histórica” (Merleau-Ponty, 1991, p. 239 e p. 243). Sobre o assunto, remeto o leitor ao artigo publicado anteriormente: Ramos, 2014. Lefort, sensível a essa formulação merleau-pontiana, dedicou sua obra de maior fôlego ao florentino (Lefort, 1972), dando ênfase à ideia de que Maquiavel apresenta traços de modernidade ao compreender a política enquanto aparência ou fenômeno.

⁴ Eis um dos elementos fundamentais que levam Lefort a vislumbrar a desincorporação da cidadania e do corpo político no regime democrático, algo que discutiremos com mais vagar no decorrer desse artigo. Em Atenas, era necessário ser homem, ateniense e livre para ser cidadão. Na Modernidade, ao contrário, o sufrágio universal, enquanto direito, não discrimina de antemão, segundo tais critérios, quem pode e quem não pode exercer a cidadania; o sufrágio universal impede que o cidadão seja definível porque isso excluiria parte da cidade do campo da política e da luta por direitos. Sobre o assunto, ver Ramos, 2016. É importante observar, contudo, que o sufrágio universal não é um direito plenamente realizado desde o surgimento do regime em questão, embora esteja sempre em seu horizonte como algo passível de ser reivindicado. Exemplo disso é o fato de que a plena cidadania (a qual inclui o direito de votar e de ser votada) só foi conquistada recentemente pelas mulheres, depois de um longo processo de luta por direitos deflagrada especialmente pelas sufragistas, figuras emblemáticas da primeira onda do movimento feminista no Ocidente.

transformações operadas na filosofia de Merleau-Ponty – especialmente a passagem do protagonismo da ideia de corpo próprio, presente nas primeiras obras do autor, à ontologia da carne, preponderante em sua ontologia indireta, elaborada em textos tardios – pretendo explicitar a ascendência desta filosofia sobre o pensamento lefortiano. Assim, de acordo com minha proposta de interpretação, é possível trabalhar sob a hipótese de que Lefort, no intuito de compreender a experiência política moderna, privilegia a noção de carne, central na ontologia tardia de Merleau-Ponty, em detrimento das formulações iniciais relativas ao corpo próprio, exatamente porque a primeira lhe fornece o campo de indeterminação necessário para que a democracia moderna possa vicejar, livre de possíveis entraves trazidos pelas demandas pré-modernas por identidade.⁵

II.

Desde suas primeiras obras, há na descrição dos indivíduos feita por Merleau-Ponty a descoberta de diferentes níveis de comportamento. Na *Estrutura do Comportamento*, a psicologia da forma aparece em primeiro plano, uma vez que a percepção dos indivíduos só é possível porque são suas *Gestalten* que se oferecem à consciência. Esse protagonismo da forma, porém, é relativizado pela referência à biologia, a qual permite explicar, por meio da noção de *Aufbau*, isto é, de estrutura, o modo de ser da *Gestalt*. A percepção de uma figura que se destaca de um fundo nos permite distinguir aí comportamentos físicos, vitais ou humanos exatamente porque cada nível de individuação se organiza segundo constantes funcionais estruturadas. O nível físico se organiza segundo leis, o vital, segundo normas, e o humano, segundo valores. O indivíduo, físico, vital ou humano, não é, portanto, uma substância; ele é a forma pela qual essa estruturação – sempre dinâmica e relacional – se apresenta à consciência que o descreve.

Essa estratégia teórica, capaz de fazer interagir *Gestalt* e *Aufbau*, permite a Merleau-Ponty encontrar um ponto de vista crítico em relação à divisão estanque entre o psíquico e o fisiológico, o que enseja descrever, do ponto de vista da consciência, o comportamento dos diferentes indivíduos segundo sua estruturação perceptível. A forma é o que dá sentido a um comportamento de acordo com a estruturação

⁵ Bernard Flynn é sem dúvida o intérprete que mais tem se dedicado ao estudo do sentido da Modernidade na obra de Lefort. Para tanto, o autor investiga o elo do filósofo com a herança merleau-pontiana, algo pouquíssimo estudado entre os intérpretes de Merleau-Ponty (Flynn, 2005). São muitos os momentos em que Lefort se refere ao antigo professor. A presença de Merleau-Ponty em sua vida e obra é atestada pelas colaborações em *Les temps modernes*, pelos escritos compilados em *Sur une colonne absente*, como também por ensaios publicados posteriormente. É importante lembrar que Lefort organizou e fez o prefácio da edição de várias obras de Merleau-Ponty, dos cursos sobre a instituição e a passividade, das notas de trabalho de *Le visible e l'invisible*, e do curso sobre a instituição, compilado em *L'institution la passivité*, por exemplo. Sendo assim, estudar a curiosa assimilação lefortiana do pensamento de Merleau-Ponty é, sem dúvida, uma inegável contribuição à pesquisa desses dois autores. Sobre o assunto, ver Ramos, 2018b.

concreta deste diante da consciência que o percebe; a consciência, por sua vez, é também apreensível pela percepção segundo seu comportamento estruturado, afinal, ela não se encerra na imaterialidade, pois se expressa no mundo pela forma de ser do corpo próprio que lhe dá existência. Sob nenhum ponto de vista o humano remete a uma essência material ou ideal, tampouco seus valores e direitos fundamentais, a exemplo daqueles conquistados no campo da experiência democrática moderna, poderiam pressupor uma natureza responsável por reivindicá-los. Pelo contrário, os diferentes tipos de coexistência atribuídos ao comportamento humano são resultado de invenção histórica, pois são visados e vividos tendo diante de si um horizonte de valores aberto por um movimento de existência bastante peculiar, aquele que Merleau-Ponty denomina de simbólico.

Ora, o resultado das descrições dos diferentes níveis de comportamento permite exatamente explicar por que a natureza ou a normatividade vital é incapaz de dar conta do comportamento humano, especialmente quando este aparece como saudável. Afinal, de acordo com a abordagem merleau-pontiana, é preciso que os indivíduos direcionam seus movimentos para o mundo de maneira desinteressada para que a existência simbólica, característica do humano, se instaure. Isso significa que o comportamento humano se estrutura de tal modo que seu horizonte de ação é desenhado pela perspectiva da liberdade, e não pela simples necessidade de autoconservação, à qual, de certo modo, estão presos os comportamentos animais, assim como os humanos enfermos. É nesse horizonte de liberdade que se pode compreender a vida política pautada pelo exercício da cidadania, especialmente no âmbito da experiência moderna, pois ela exige explicitamente um comportamento capaz de invenção.

Na *Fenomenologia da Percepção*, por sua vez, Merleau-Ponty mostra que a consciência de si é simultânea à consciência do mundo. O ser-no-mundo desenha um projeto ao visar um futuro aberto, repleto de possibilidades de realização. A partir da consciência encarnada, em sua forma estrutural que é o tempo, a história humana se desencadeia. Essa descrição permite ver com uma clareza ainda maior o abismo que separa a vida biológica da vida humana. A primeira não pode ir além de sua própria conservação (*leben*). Para a vida humana (*erleben*), ao contrário, desde que ancorada na consciência encarnada, o mundo não é apenas um horizonte de autopreservação, mas sim de liberdade e de invenção. Neste livro, Merleau-Ponty descreve, em contraposição à experiência sã, a voz e os gestos de um corpo humano doente cuja consciência é, por isso mesmo, fragmentada. Schneider, o doente outrora descrito por Goldstein, está limitado a um relacionamento imediato com o mundo: seus movimentos e atitudes são impulsionados por necessidades rotineiras, o que assinala sua regressão à estrutura vital. Sendo assim, ele não tem acesso à dimensão abstrata da experiência já que sua existência não sustenta nenhuma dúvida ou questão: ele não pode imaginar

o futuro, dançar, contar uma história, improvisar, se apaixonar ou fazer amigos. Sua vida é limitada ao *leben*. Nesse caso, a patologia é um obstáculo à liberdade, pois ela priva o sujeito de se dirigir ao mundo de modo questionador, inventivo e desinteressado. Preso à necessidade, o doente não consegue mais agir segundo valores, aspecto decisivo para que o comportamento simbólico se sustente. Essa perspectiva de diferenciação entre esses níveis de individuação abre, portanto, um horizonte de reflexão sobre o sentido próprio da vida livre, algo que pode ser explorado tanto no âmbito fenomenológico, este em que são descritos os laços originários que ligam a consciência ao mundo e aos outros, quanto no âmbito político, este em que são visadas as estruturas de coexistência humana em diferentes momentos históricos.

III.

Em *Instituição e Passividade* e nos cursos sobre a natureza, ambos ministrados a partir de meados dos anos de 1950, Merleau-Ponty examina a vida e a imaginação de acordo com uma perspectiva um pouco diferente daquela que ele assumia nos anos quarenta. A vida, mesmo aquela dos animais ou dos humanos enfermos, antecipa o campo simbólico que o comportamento humano livre irá desdobrar a seu modo. A leitura do “caso de Dora”, por exemplo, mostra que a imaginação e a fala da histórica têm um alcance simbólico, ainda que estas provenham de uma intencionalidade desejante, de certo modo anterior à consciência em vigília.⁶ Isso indica uma virada no pensamento de Merleau-Ponty, da centralidade do corpo próprio, cuja estruturação depende do ponto de vista da consciência desperta, ao protagonismo da carne, esta que vigora na origem do trabalho histórico da vida e do desejo, e que se expressa exemplarmente no sonho e na linguagem inconsciente. Por consequência, essa nova compreensão da carne exige uma ontologia capaz de dar conta da intencionalidade subterrânea que sustenta a questão sobre o sentido da experiência.

Ora, ao procurar pelo doutor Freud, Dora investiga o seu próprio desejo ao perguntar a si mesma qual é o sentido de sua experiência. Desse modo, a análise desse caso permite a Merleau-Ponty repensar a estrutura simbólica, aquela que, segundo discutimos acima, é peculiar ao processo humano de individuação e cujo horizonte está aberto à invenção e à liberdade. Essa investigação mostra que a experiência da liberdade está articulada ao questionamento constante da identidade. Em outras palavras, ao investigar o sentido de sua própria experiência, Dora põe em questão a identidade que ela imaginava ter e também aquela que o contexto relacional em que estava inserida tentava lhe impor. É essa abertura ao questionamento que precisa ser esclarecida para que o

⁶ Remeto o leitor ao artigo em que analiso detidamente a imaginação e a linguagem histórica: Ramos, 2018a.

campo simbólico peculiar ao humano seja devidamente descrito, compreendendo-se agora que se trata de um desdobramento do comportamento vital, intensificado em sua capacidade de expressão pela abertura à linguagem. Vejamos isso de perto.

Dora vive a vertigem da expressividade que a rodeia. Ao invés de encontrar uma identidade fechada, isto é, uma imagem que lhe daria o significado final de sua própria existência, ela expressa o caminho de um desejo que busca figuras ambíguas e pluri-valentes no mundo. Para entender seu drama, é preciso refazer os múltiplos fios intencionais que tecem sua história. O resultado desse processo de análise, no entanto, não é o que Freud esperava dele, pois o analista é impedido de terminar o trabalho terapêutico.⁷ Por um lado, do ponto de vista geral, a vertigem de Dora engloba a dimensão inconsciente operante em *qualquer* experiência: a complexidade de sua história não teria sido abolida, se porventura Freud a tivesse curado, pois ela é expressão de uma certa intencionalidade atravessada pelo desejo. O comportamento histérico revela a estrutura do comportamento desejanter, este cujo movimento intencional questiona a origem de todo e qualquer sentido ou identidade. Por isso, os sonhos e a prosa de Dora, expressos e dissecados ao longo da análise, desestabilizam as identidades e os papéis que ela havia assumido ao longo de sua trajetória de vida.

Quer dizer, se o processo terapêutico tivesse seguido seu curso, se a analisanda não o tivesse interrompido, a história de Dora não teria sido esclarecida por completo exatamente porque não seria possível determiná-la tal como se estivéssemos diante da trajetória empírica de um objeto de conhecimento. É preciso compreender que se trata, ao contrário, de interrogar a origem profunda do sentido da experiência humana, e não há resposta definitiva para essa questão; mais do que isso, a intencionalidade, ou o movimento do sujeito em direção ao mundo e aos outros, se confunde com o questionamento sobre essa origem.

Por outro lado, Merleau-Ponty busca mostrar que o mergulho no que poderíamos chamar de inconsciente não implica simplesmente encontrar a causa interna de um sofrimento, porque a cena traumática não está alojada em um canto real do aparato psíquico. Para a analisanda, essa cena é externa, pois aparece num mundo habitado por um corpo em movimento, que busca, fora de si, sem sucesso e sem cessar, a imagem de si mesmo. Ao compreender a estrutura dessa intencionalidade, sempre questionadora e inquieta, descobre-se mais uma vez que o horizonte da existência simbólica é a liberdade, e não a necessidade. Assim, ao longo da análise, Dora reconstituiu o sentido intencional de seu passado e abre para si uma nova *forma* de

⁷ Dora interrompe bruscamente o processo terapêutico, num 31 de dezembro, antes da chegada do Ano Novo e da cura (ver Freud, 1997). Para uma apresentação detalhada do caso, cf. Soria, 2008. Para uma análise do papel desse caso na obra de Merleau-Ponty, cf. Saint-Aubert, 2006.

estar carnalmente no mundo. É desse modo que ela aprende a lidar com suas próprias questões e é por isso que ela não precisa mais do doutor Freud enquanto figura do mestre, ou seja, de alguém que ocuparia o lugar do saber e que poderia, portanto, guiá-la em seu processo de autoconhecimento.

Mas não só isso. A terapia de Dora produz um novo resultado teórico. No início da análise, Dora não podia suportar o fato de que era tratada como um objeto no mercado de trocas afetivas em que estava envolvida, tanto no interior da família quanto no trato com o Sr. e a Sra. K. O mal-entendido do doutor Freud – o erro de alguém que pretende ser intérprete ou sujeito universal, por não se reconhecer ademais como um elemento de projeção e de transferência – leva Dora a questionar a autoridade masculina do terapeuta que deseja curá-la transformando-a em objeto de saber. Por meio da experiência intersubjetivo da terapia, Dora se descobre como uma questão aberta, um problema sem solução definitiva. É por isso que ela recusa a imagem que o mundo lhe oferece, imagem condensada pela interpretação definitiva pretendida por Freud. Desta forma, a moça que se entende como uma *questão* rejeita a autoridade do médico e de seu suposto saber. Ela então deixa de se ver como um mero objeto, uma coisa definível, intercambiável e curável, uma imagem-objeto refletida pelo exterior, para se tornar o sujeito indeterminado de sua própria voz e desejo. Sua vingança contra Freud, realizada por abandonar precocemente a terapia, ato que propositalmente deixa em suspenso o sentido último de seu drama, é o sinal dessa transformação.

Dora é, portanto, um sujeito indeterminado, que aparece como uma questão, e cuja existência é uma usina simbólica: ela é expressão ontológica da carne na medida em que, ao se recusar a ser reificada, ela é o resultado de uma desincorporação constante. Tal sujeito, enquanto carne, e não apenas enquanto corpo próprio, aparece como uma dobra de reflexão em um contexto histórico de coexistência.⁸ Se esse sujeito não encontra a imagem final de si mesmo do lado de fora, ela tampouco é capaz de totalizar, a partir de si, o contexto relacional em que vive por meio de uma identidade fechada. Para ela, toda identidade e toda autoridade são sempre questionáveis. O mundo de Dora está assim aberto à livre exploração do desejo e do discurso, o que a torna apta a produzir uma narrativa plurivalente da experiência,

⁸ Saint-Aubert salienta que os estudos de Merleau-Ponty sobre a histeria estão articulados à construção do conceito de carne: “L’‘intégration’ merleau-pontienne de la psychanalyse est en dialogue avec d’autres tentatives contemporaines, notamment celle de Scheler, les ‘psychanalyses’ de Bachelard, et, surtout, la ‘psychanalyse existentielle’ de Sartre. C’est d’abord contre celle-ci que ses derniers écrits évoquent le projet d’une ‘psychanalyse ontologique’. Latente dès le chapitre de la *Phénoménologie de la perception* sur le corps comme être sexué, cette opposition éclate dans les inédits de la fin des années quarante, au cœur même de la naissance du concept de chair, et sera développée dans les plusieurs manuscrits plus tardifs, à commencer par le cours sur la passivité de 1955” (Saint-Aubert, 2006, p. 11). Sobre esse assunto, remeto o leitor mais uma vez ao meu artigo: Ramos, 2018a.

apresentando-se, portanto, como campo simbólico de uma existência que não comporta identidades estáveis ou fechadas ao questionamento.

A noção de carne abre caminho, pois, à compreensão do caráter interrogativo da existência simbólica. A partir de então, tudo se passa como se a consciência encarnada se tornasse uma dimensão do desejo ou dessa intencionalidade questionadora e inventiva, e não o contrário.⁹ Merleau-Ponty estaria aqui abandonando o primado do corpo próprio em função do primado da carne, ou, dito de modo mais preciso, em função desse movimento de constante desincorporação do sujeito, o filósofo poderia mostrar que essa intencionalidade desejante tem um primado na abertura do campo simbólico. Ora, a histórica é uma personagem carnal por excelência, pois ela faz da questão sobre a origem do sentido da experiência – questão que nunca se esgota – o mote a partir do qual ela estrutura o próprio comportamento. E, sendo assim, ela não é apenas o sujeito que se coaduna com a ontologia indireta de Merleau-Ponty como também respeita o caráter indeterminado exigido pela existência no mundo moderno, segundo as formulações explorados posteriormente por Lefort, ao caracterizar a própria democracia. Dito de outro modo: Dora é este modo interrogativo de estar no mundo que não pode suportar uma identidade fixa, tampouco uma autoridade inquestionável. Ela é alguém para quem o lugar do poder só pode estar sempre vazio, pois ninguém pode incorporá-lo definitivamente; por consequência, tal lugar nunca pode estar definitivamente ocupado, pois está sempre em questão. Ora, não custa repetir, o sujeito moderno, segundo descrito por Lefort em seus textos sobre o sentido profundo da invenção democrática, é indeterminado porque se desincorpora ao se encarnar na forma de uma questão sobre o lugar que ele ocupa no mundo, sobre o contexto ou a sociedade em que essa ocupação se dá, e sobre a legitimidade do poder e do saber aí presentes. Eis que se abre, pela fenomenologia de Merleau-Ponty, o caminho para que Lefort desvende este dispositivo simbólico instituído pela Modernidade a partir desse tipo de questionamento.

IV.

Decerto, é preciso fazer algumas observações sobre esse passo teórico que acabei de ensaiar. Maquiavel permite a Lefort entender as dimensões políticas da sociedade moderna ao mesmo tempo em que filosoficamente estabelece uma íntima conexão entre os conceitos de Modernidade e de discurso político. Apenas na Modernidade se torna possível investigar a origem da sociedade, do saber e do poder. Assim, por um lado, ambos, discurso e político, aparecem acoplados e são constitutivos de uma certa experiência

⁹ Ou, dito de outro modo, a origem do simbólico está na carne desejante, e não na consciência em vigília. Este caminho, inovador para a fenomenologia enquanto tal, é explorado criticamente por Barbaras (2008).

social, aquela em que o exercício do poder não mais encontra uma fundamentação última que lhe daria uma legitimidade inquestionável. Por outro lado, essa meditação se constrói sobre o pano de fundo de uma investigação sobre o pré-moderno em dois sentidos: a consideração das chamadas sociedades sem história, a partir de uma leitura dos estudos antropológicos de Mauss, Mead, Kardiner, Clastres, entre outros, e pela análise da presença do teológico-político, isto é, da articulação entre o cristianismo e a monarquia europeia no contexto do *Ancien Régime*. Nos dois casos, Lefort investiga o papel representado pela transcendência na configuração da experiência política e de sua leitura pela filosofia.¹⁰ Afinal, por meio de uma relação peculiar com a transcendência, a Modernidade inaugura o discurso político, ao mesmo tempo em que abre o horizonte de uma experiência verdadeiramente histórica.¹¹

Neste sentido, parece-me mais uma vez importante abordar a obra de Lefort segundo duas faces de investigação: de um lado, a experiência moderna de um sujeito cuja identidade está sempre em questão, e, de outro lado, a compreensão de uma coexistência incapaz de produzir uma imagem fechada de si mesma. Minha hipótese é a de que essa dupla investigação de fato esclarece o elo do pensamento lefortiano com a fenomenologia de Merleau-Ponty, pois a construção da noção de sujeito indeterminado pelo último ocorre à medida que o filósofo alarga sua compreensão da experiência simbólica, movimento que lhe permite reconfigurar a interpretação da coexistência no contexto moderno. A referência ao caso Dora permite esclarecer esse movimento em direção à carne e à indeterminação. Trata-se, em suma, de insistir sobre o papel estruturante do próprio comportamento questionador, este que impõe a pergunta sobre a origem do sentido da experiência na Modernidade. Assim, ao refazer o percurso seguido por Merleau-Ponty do corpo em direção à carne, pretendo abrir um novo campo de leitura dessa obra, segundo uma interpretação capaz de esclarecer seu alcance político no nível da descrição dos comportamentos, algo

¹⁰ Sobre o assunto, remeto o leitor aos ensaios de Lefort compilados em: Lefort, 1978; Id., 1981; Id., 1986.

¹¹ Segundo Lefort, a pré-modernidade, tanto no caso das sociedades ditas primitivas quanto no caso do *Ancien Régime*, se caracteriza por uma espécie de eclipse que recobre as dimensões real, imaginária e simbólica do poder. Isso significa que essas dimensões são invisíveis do interior dessas sociedades. Somente a Modernidade se torna capaz de enxergá-las separadamente e de compreendê-las por meio do discurso. Dito de outro modo, somente na Modernidade é possível se perguntar pela origem da sociedade e pelo sentido do lugar ocupado por cada um de seus membros, questões que ensejam a produção de discursos sobre uma espécie de poder que precisa continuamente reiterar sua legitimidade, uma vez que ela nunca está inteiramente garantida. É neste ponto que a experiência do político e o surgimento de um novo tipo de discurso se encontram, dando testemunho do nascimento da Modernidade, em contraposição aos regimes pré-modernos e ao que surgirá com o totalitarismo vindouro. Na sociedade moderna não existe uma figura de mediação capaz de incorporar a quase-presença ou a quase-representação da sociedade, ou sua *mise-en-scène*. Essa sociedade mantém a referência a outro lugar, porém, a transcendência não é ocupada por uma imagem ou por alguém que encarne a articulação entre a sociedade e a fonte da Lei (a exemplo do que acontece com o corpo místico do rei no *Ancien Régime*, por exemplo), e, sendo assim, o lugar do poder permanece sendo vazio. Sobre o assunto, remeto o leitor ao meu artigo: Ramos, 2018b.

que será explorado de maneira original pela filosofia de Lefort, quando este formular sua própria compreensão do fenômeno moderno da democracia.

Gostaria de retomar algumas formulações para esclarecer alguns pontos. Segundo Lefort, uma das características definidoras das sociedades pré-modernas (tais como as sociedades originárias ameríndias e o *Ancien Régime*, no contexto europeu) é o apego a certas formas de referência à alteridade que as impelem a constantemente responder ao imperativo de manutenção da estabilidade social. Ao recusar a desigualdade, a coerção e o conflito internos, essas formas do social remetem a Lei a um passado absoluto que se repete no presente. Por consequência, elas não adentram a história, pois tendem a reger-se segundo as diretrizes de sua Lei de fundação e a desenvolver-se segundo a temporalidade cíclica da repetição de uma certa identidade. Do ponto de vista simbólico, isso significa que nelas não há lugar para o questionamento acerca da origem de sua própria identidade, ou mesmo do poder ou da Lei, pois estes nunca se oferecem ao discurso interrogativo. Apenas na Modernidade a questão sobre a origem do sentido, do poder, da Lei e, por consequência, da sociedade enquanto tal se torna possível. Mais que isso: a Modernidade se estrutura a partir da impossibilidade de deter tais questionamentos.

Segundo já afirmado anteriormente, a democracia antiga, tal como ela se configurou em Atenas, definia o cidadão segundo características determinadas, de modo que a maior parte da população (mulheres, escravos e estrangeiros) estava fora do campo da atuação política. Na democracia moderna, ao contrário, o cidadão é indeterminado, pois sua natureza não pode ser definida por gênero, raça, ou classe, por exemplo. Para Lefort, é exatamente por funcionar desse modo que a Modernidade pode dar nascimento à universalização da cidadania, enquanto horizonte da experiência política, e à proclamação de direitos universais e inalienáveis, os quais são deflagradores de uma luta interminável por novos direitos. A indeterminação do cidadão e a abstração de seus direitos configuram assim a possibilidade da luta democrática por igualdade no interior da sociedade moderna. É importante frisar, contudo, que os elementos constitutivos dos direitos não estão previamente circunscritos ou determinados pelos direitos fundamentais, proclamados pelas Declarações Universais de Direitos, no contexto das revoluções francesa e americana, pois se trata de constantemente reinventar o horizonte do comportamento individual e coletivo sob a rubrica da indeterminação.¹²

¹² As proclamações de direitos fundamentais (Lefort tem em vista o sentido moderno da Declaração de Direitos, apresentada na Constituição dos Estados Unidos da América, por ocasião de sua Independência, em 1791, e da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, enquanto documento culminante da Revolução Francesa) funcionam assim como uma espécie de *elá vital bergsoniano*, pois impulsionam a luta por direitos no contexto de surgimento de uma sociedade democrática, sem causá-los ou mesmo sem dar-lhes um fim circunscrito. Na verdade, essas declarações dão início à dinâmica de invenção e de luta por novos direitos.

Minha interpretação da filiação merleau-pontiana de Lefort pretende descrever, portanto, de um lado, um corpo político indeterminado e indeterminável, tal como este se esboça na democracia moderna e, de outro lado, a experiência da cidadania e da luta por direitos enquanto experiência de não-identidade ou de indeterminação. Trata-se de pensar, por exemplo, que a experiência política democrática dá sentido às lutas por representatividade (algo que está no escopo moderno de luta contra o racismo e contra a opressão de gênero, por exemplo), sem que isso signifique reduzi-las ao paradigma identitário, o qual reificaria a cidadania e seu exercício. Sendo assim, essa proposta de interpretação pretende mostrar, em consonância com a fenomenologia de Merleau-Ponty e com seus desdobramentos políticos sob a pena de Lefort, que a experiência democrática da indeterminação só pode ser vivida e compreendida quando se analisa a dinâmica da liberdade e da igualdade para além dos marcos da identidade. Poder-se-ia acrescentar, assim, ao espectro dos comportamentos simbólicos descritos por Merleau-Ponty, o exercício democrático da cidadania. Encontro aí, portanto, um elo bastante íntimo entre essas duas filosofias, o que me permite lançar luz sobre o alcance político da ontologia merleau-pontiana ao mesmo tempo em que disseco o desdobramento dessa perspectiva de descrição dos comportamentos no interior das análises lefortianas da democracia moderna. Resta saber, e isso é algo que pretendo continuar a examinar no futuro, quais são as consequências disso para a interpretação do sentido democrático profundo das lutas identitárias que marcam o nosso período histórico.

Referências bibliográficas

- Barbaras, R. (2008). *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: Vrin.
- Chauí, M. (2018). “Lefort: o trabalho da obra de pensamento”, *Revista Discurso*, v. 48, n. 1, p. 727. Acessível em: <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/147359/141429>. Acessado em 26/06/2018.
- Flynn, B. (2005). *The philosophy of Claude Lefort: interpreting the Political*. Illinois: Northwestern University Press.
- Freud, S. (1997). *Fragmento da Análise de um Caso de Histeria (O Caso Dora)*. Trad. de P. D. Corrêa. Rio de Janeiro: Imago.
- Lefort, C. (1972). *Le travail de l'œuvre Machiavel*. Paris: Gallimard.
- _____. (1978). *Les formes de l'histoire: essais d'anthropologie politique*. Paris: Gallimard.
- _____. (1981). *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*. Paris: Fayard.
- Lefort, C. (1986). *Essais sur le politique. XIXe. – XXe. siècles*. Paris: Seuil.

- Merleau-Ponty, M. (2003a). *L'institution la passivité. Notes de cours au Collège de France – 1954-1955*. Paris: Belin.
- _____. (1994). *La Nature. Cours du Collège de France*. Paris: Seuil.
- _____. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- _____. (2003b). *Signes*. Paris: Gallimard. [Signos. Trad. de M. Pereira. São Paulo : Marins Fontes, 1991.]
- _____. (2001). *Le structure du comportement*. Paris: PUF/Quadrige.
- _____. (2004). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Moutinho, L. D. S. (2018). “Lefort para além de Merleau-Ponty”, *Revista Discurso*, v. 48, n. 1, p. 47-52.
- Poltier, H. (1998). *Passion du politique. La pensée de Claude Lefort*. Genève: Labor et Fides.
- Ramos, S. S. (2014). “Maquiavel e a política do desejo”, *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. São Paulo, n. 24, p. 40-61.
- _____. (2016). “Claude Lefort: democracia e luta por direitos”, *Transformação*. Marília, v. 39, n. 2, p. 217-234.
- _____. (2018a). “Imaginaire, vie et hystérie chez Merleau-Ponty”, *Kriterion*, vol. 59, n. 141, p. 905-920.
- _____. (2018b). “Bernard Flynn, leitor de Claude Lefort”, *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 1, n. 32, p. 15-27.
- Saint-Aubert, E. (2006). “La ‘promiscuité’. Merleau-Ponty à la recherche d’une psychanalyse ontologique”, *Archives de Philosophie*, Printemps.
- Soria, A. C. (2008). “O ‘Caso Dora’: Algumas considerações acerca de sua redação”, *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 11, p. 83-89.

A política à luz da história em Merleau-Ponty: os primeiros passos

Luiz Damon Moutinho

Universidade de São Carlos – UFSCar

RESUMO

A partir de uma leitura de Humanismo e Terror, busco destacar alguns elementos de uma política em Merleau-Ponty.

PALAVRAS-CHAVE

História; Política; Violência; Marxismo; Merleau-Ponty.

ABSTRACT

From a reading of Humanism and Terror, I seek to highlight some elements of a politics in Merleau-Ponty.

KEY WORDS

History; Politics; Violence; Marxism; Merleau-Ponty.

I.

Que política pode vir da fenomenologia de Merleau-Ponty? Dessa filosofia que procura, antes de mais nada, detectar o *sentido* – e, de início, aquele da orientação no mundo? Que pensa a história em mesma chave, à maneira de uma linguagem? Como pensar, a partir daí o poder, o conflito, a luta? Foucault ironiza esse modelo, preso a signos e significados, e por isso incapaz de dar conta de uma história que é antes, assegura ele, belicosa, sangrenta, marcada por lutas, estratégias e táticas (Foucault, 2001, p. 145). A filosofia do sentido parece demasiado cândida para dar conta do mundo bruto da força.

No entanto, já no prefácio a *Humanismo e terror* – primeiro livro de Merleau-Ponty dedicado ao tema –, a política faz entrada pela violência e a história aparece ali, reiteradamente, como luta. É verdade que o tema de abertura é a crítica dos “comunistas” à “violência liberal”, retomando uma crítica clássica dos comunistas: o apego liberal aos “princípios” não é apenas, reza a crítica, uma “cobertura” para a violência (do desemprego, da exploração, do colonialismo, da guerra), mas tais “princípios” “formam sistema” com ela, são seu “ponto de honra espiritualista” (Merleau-Ponty, 1946, p. IX) – Merleau-Ponty cita passagem da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, no momento em que Marx faz a crítica da religião, apontando-a como “o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, [...] o espírito de estados de coisas embrutecidos” (Marx, 2005, p. 145). Não se trata então, segundo esse modelo, de negar os “princípios” – não se trata de dizer que a religião é apenas “aparência” ou “comédia”, tal como Voltaire – mas de tomá-los como “parte”, como “expressão” desse mundo – “formar sistema” –, como “verdadeiro em seu lugar”, como tendo um “sentido” (Merleau-Ponty, 1995, p. 155; 156). Menos que fazer a crítica do liberalismo no nível de suas ideias, portanto, trata-se de reintegrá-las às “relações humanas que o Estado liberal estabelece efetivamente” (*Id.*, 1946, p. X) – da mesma maneira que se trata de tomar a religião como “um fenômeno fundado nas relações inter-humanas” (*Id.*, 1995, p. 155). É então que a pureza dos princípios, menos que absolver o Estado liberal, condena-o – já que tal pureza “não passa na prática” (*Id.*, 1946, p. X): “uma sociedade [...] vale o que valem nela as relações do homem com o homem [...] relações jurídicas, sem dúvida, mas também formas do trabalho, da maneira de amar, de viver e de morrer” (*Ibid.*). O vocabulário aqui é o do “concreto”: diante de um “estudo concreto das sociedades”, o liberalismo aparece como “espiritualismo” hipócrita, cujos valores não “passam” na “prática”.

Essa passagem ao “concreto” – vale a pergunta – significa uma inversão, uma substituição do plano dos “princípios” – que são, no limite, apenas uma “moral” – por um plano que venha de baixo, por exemplo, a economia? Não se trata disso. Trata-se antes de fazer relevar uma *práxis* em que “economia e ideologia [estejam] ligadas

interiormente na totalidade da história” e exprimam um “modo de coexistência dos homens” (*Id.*, 1995, p. 159). Não se trata, portanto, da determinação e anterioridade de um ou outro plano, mas de seu vínculo interno. Isso, por sua vez, vai conformando a história (merleau-pontiana, marxista) – a qual vai exigir ainda um outro elemento, que Merleau-Ponty julga também encontrar no jovem Marx: o vínculo com a natureza. Essa *práxis* é ainda, diz ele, “a maneira pela qual essa sociedade restabeleceu sua relação fundamental com a natureza” (*Ibid.*). Mas não é ainda esse o tema. Importa aqui, por ora, destacar essa história concreta em que as partes – a moral, o direito, o trabalho etc. – “são interiormente ligadas e se exprimem uma à outra” (*Ibid.*, p. 166). Resulta daí que não há nada fora da história, que nada advém a ela senão pela *práxis* inter-humana.

II.

Voltemos à violência. E ressaltemos o reconhecimento da política revolucionária como a política comunista – e que tal política é, “em sua forma, ditatorial e totalitária” (Merleau-Ponty, 1946, p. XIV). A violência não é qualquer uma, mas apenas aquela fundada no proletariado que, por sua situação particular privada do interesse faccioso – pois o proletariado não teria nada de específico a preservar – pode “fundar uma humanidade” (*Ibid.*). Interessa a Merleau-Ponty investigar se, “no comunismo de hoje”, a violência “tem o sentido que tinha [no comunismo] de Lenin”, se ele “é igual a suas intenções humanistas” (*Ibid.*). E, para isso, ele prepara sua “filosofia política”, os elementos que permitem avaliar o “problema comunista” (*Ibid.*, p. XIII). São esses elementos que importa aqui destacar.

Assim, ao fim da primeira parte do livro, ele afirma: “até aqui, delimitamos nosso terreno de discussão” (*Ibid.*, p. 104). Apesar das diferenças entre Trotsky, Bukharin, Lenin, Stalin, essas diferenças não são *absolutas* (*Ibid.*, p. 97; 103); o terreno comum – comum também a Merleau-Ponty – é a ideia de uma história em aberto, que compreende contingência e risco, é a ideia de que, “se há um movimento espontâneo da história objetiva”, há também “uma intervenção humana” (*Ibid.*, p. 95), e que mesmo que a revolução esteja “no sentido da história”, ela precisa da “iniciativa dos indivíduos” (*Ibid.*, p. 94). Por isso mesmo, ela será uma “revolução forçada”, ela será “violência” – e, nesse caso, uma oposição “humanista” pode até “ser contrarrevolucionária” (*Ibid.*, p. 99): há terror na história, diz Merleau-Ponty, “porque há uma contingência” (*Ibid.*, p. 98). Porque a história não segue linha reta, porque os fatos não carregam a evidência de uma única solução possível, as divergências aparecem (*Ibid.*, p. 100). A história não oferece “problema”, ela não pede “soluções”, ela não é como um problema de geometria em que se lida com uma incógnita: a história oferece uma *indeterminação*, não há nela, como há na geometria, uma relação já decidida entre os dados e a incógnita (*Ibid.*, p. 203) – ou como se Deus já tivesse fixado o porvir; antes

disso, a história oferece *enigmas* (*Ibid.*, p. 101). E é isso que abre as divergências políticas e tornam inevitáveis “a astúcia, a mentira e a violência” (*Ibid.*, p. 103).

III.

Vem daí uma “dialética entre o objetivo e o subjetivo” (*Ibid.*), ancorada nessa ambiguidade entre a lógica da história e a escolha subjetiva. Ela é a fonte de um dilema a partir do qual Merleau-Ponty pretende compreender os infames “Processos de Moscou” – mais especificamente, o caso de Bukharin, o grande economista e teórico marxista, membro da velha guarda revolucionária bolchevique, que, levado a julgamento em 1938, reconhece em uma “confissão” forçada que sua própria conduta foi marcada por uma “ambiguidade inevitável”, o que justificaria, a seus próprios olhos, sua condenação (ele será executado nesse mesmo ano) (*Ibid.*, p. XII). Diferente, na avaliação de Merleau-Ponty, é a situação de Rubachof, personagem de Koestler baseado talvez em Bukharin, pois aí se trata de um caso de “revolta moral” (Koestler, 1940). Ele não suportou a disciplina nova do partido, e sua moral era a da obediência (Merleau-Ponty, 1995, p. XI). Rubachof, como Koestler, vê a história como um “deus insondável” que, nessa medida, ignora o indivíduo, para ele, apenas reflexo, espelho da objetividade (*Ibid.*, p. 16). Ele ignora, assim, a dialética, a “troca entre o subjetivo e o objetivo”, que, para Merleau-Ponty, “é o segredo dos grandes marxistas” (*Ibid.*, p. 25). São ambos, Rubachof e Koestler, “pré-marxistas”: “o marxismo não é nem a negação da subjetividade e da atividade humana, nem o materialismo científico de que partiu Rubachof” (*Ibid.*, p. 24). Rubachof separa o interior e o exterior, o que o impede de ver a história como uma “lógica viva” (*Ibid.*, p. 17), inseparável da atividade humana – ao contrário, ele a via como um técnico vê um “objeto manipulável” (*Ibid.*). Daí, para ele, duas grandes concepções da moral humana: ou o indivíduo é sagrado (humanismo cristão), ou ele é subordinado à comunidade, aos fins coletivos (*Ibid.*, p. 16-17). Porque toma o homem como “engrenagem” e a história como um “relógio” (*Ibid.*, p. 24-25), ele não ultrapassa essa “situação dialética” que se limita a descrever (*Ibid.*, p. 15): a nova política do Partido aparece ao disciplinado Rubachof como “a exigência de que a engrenagem se revolte contra o relógio e mude seu movimento” (*Ibid.*, p. 25) – e, assim, entre a passividade e a revolta, Rubachof escolhe a revolta moral. Daí haver para ele duas alternativas, conforme às duas morais: a do Comissário (que trata os homens como instrumentos) e a do Yogi (que lhes pede uma reforma interior) (*Ibid.*, p. 26). É Bukharin que vai ultrapassar a alternativa da qual Koestler e Rubachof não conseguem sair.

De início, a “vida interior” aparece como uma mistificação para o marxista – tal como para o fenomenólogo. O homem vive no mundo e na história (*Ibid.*, p. 23). A

relação a si não é a primeira, o egoísmo, o interesse, a solidão são fenômenos segundos. Segue-se que também os atos políticos não devem ser julgados pela moral do agente, a partir dele mesmo, mas “conforme o sentido que eles têm no contexto histórico e na fase dialética em que se produzem” (*Ibid.*, p. 36). A “responsabilidade” se estende a todos os atos, gloriosos e indignos (*Ibid.*, p. 44-45), ela implica não aquilo que os homens quiseram, mas o que descobrem ter feito à luz do acontecimento, e assim, uma “dura ideia de responsabilidade” (*Ibid.*, p. 46). A escolha do colaborador e do resistente, por exemplo, são ambas absolutas, embora “absolutas no relativo”, quer dizer, elas são tomadas numa dada situação histórica e, acima delas, nenhum juízo “imparcial” é possível. É para o resistente que o colaborador é um traidor. O colaborador será um traidor apenas depois, conforme o tribunal da história¹, ele será então um traidor “objetiva ou historicamente no dia em que a resistência [tornar-se] vitoriosa” (*Ibid.*). Aqui se misturam o objetivo e o subjetivo, as circunstâncias e a vontade, e a responsabilidade torna-se histórica. Bukharin foi declarado traidor e se declarou responsável por atos de traição; e, no entanto, ele se recusa a se reconhecer como traidor (*Ibid.*, p. 49-50). Ele não pode “separar a honestidade pessoal e a responsabilidade histórica”, pois seria “recusar o juízo da história” (*Ibid.*, p. 51) e ele responde por atos de traição sem ter querido nenhum deles. O que houve?

Novos atos intervieram a ponto de transformar aquela oposição em “aventura” (*Ibid.*, p. 65). “A iminência da guerra”, diz Merleau-Ponty, “ilumina retrospectivamente os anos passados” (*Ibid.*, p. 66). E é então que, ao invés da *alternativa* de Koestler, entre a consciência moral e a eficácia política, entre o subjetivo e o objetivo, entre o Yogi e o Comissário, transparece uma “relação dialética”, uma “contradição fundada em verdade”: *o mesmo homem*, frisa Merleau-Ponty, compreende a um só tempo que ele não pode desaprovar a figura objetiva de suas ações (ele é o que é para os outros no contexto da história) e, entretanto, o motivo de sua ação é inseparável dele mesmo (“o motivo de sua ação permanece o valor do homem tal como ele o sente *imediatamente*” (*Ibid.*, p. 67; grifos meus)): “o mesmo homem busca se realizar nos dois planos” (*Ibid.*, p. 68). Esse “trágico”, que é o da contingência histórica, é constitutivo da ação humana: uma dialética pode transformar as intenções do homem em seu contrário, e ele não pode nem se suprimir como liberdade, nem contestar o tribunal da história, pois sua ação engaja a todos (*Ibid.*, p. 69). Não haveria o trágico se o sentido da história fosse evidente (para onde vai o capitalismo? Para sua estabilização? Cumpre fazer a NEP ou a coletivização?). Há graus de verossimilhança, mas o que quer que façamos será no risco (*Ibid.*, p. 70).

¹ “A história mundial é um tribunal universal”, diz Bukharin”.

É essa divisão do homem consigo mesmo – não do homem com o mundo, do interior com o exterior, que implica, por sua vez, uma alternativa – que revela o trágico, e é nisso que reside todo o segredo das confissões de Moscou” (*Ibid.*, p. 71).

IV.

Merleau-Ponty tem por “pré-marxista” a posição de Koestler (Rubachof): ela remete àquela alternativa entre o subjetivo e o objetivo. Bukharin – como Trotsky e Stalin – são “marxistas”: “reconhecem o fato da contingência e do Terror, mas, como marxistas também, admitem que essa violência tem um sentido, que é possível (...) tirar dela um porvir humano” (Merleau-Ponty, 1995, p. 104). É bem esse o caso na atual União Soviética? A violência ali aponta uma “nova história” ou é mais um episódio da “história imutável” (*Ibid.*, p. 105), de que a violência é uma constante?

A violência é uma constante, e ela está encravada na própria origem da história: “o que faz que haja uma história humana é que o homem é um ser que se exterioriza, que tem necessidade dos outros e da natureza para se realizar, que se particulariza tomando posse de certos bens e que, por isso, entra em conflito com os outros homens” (*Ibid.*, p. 110). Por aqui, se poderia pensar que o conflito só aparece no momento da “posse dos bens”, por conta da propriedade. Antes disso, porém, a violência aparece a Merleau-Ponty como intrínseca à “intersubjetividade” – o que ainda não acontecia ao “mundo humano” da *Fenomenologia da percepção*. Aparecia ali uma “coexistência pacífica” (*Id.*, 1996, p. 408) em um “mundo comum”, e o “conflito” (*Ibid.*, p. 409) se reduzia ao aparecimento de um “*cogito* tácito”, de um “solipsismo vivido” (*Ibid.*, p. 411) – a saída era então mostrar que são ambos “dois momentos de um único fenômeno” (*Ibid.*, p. 412): o “conflito” é só aparente, mera unilateralidade. Ora, pouco tempo depois, Merleau-Ponty dirá que “a violência é nosso destino (*lot*) como seres encarnados” (*Ibid.*, p. 118), ou ainda: “no sistema das consciências encarnadas, cada uma só pode afirmar-se reduzindo as outras a objetos” (*Ibid.*, p. 110). Exatamente ali onde aparecia a “coexistência pacífica”, aparece agora a violência; exatamente ali onde se afastava uma consciência absoluta, diante da qual outra consciência é forçosamente objeto, e isso levava então Merleau-Ponty a um corpo anônimo, pré-pessoal, capaz de coexistência, agora é ainda um corpo, um “corpo encarnado”, mas que parece agora deter prerrogativas de uma consciência, voltando à alternativa do sujeito-objeto. Que aconteceu nesse entretempo? Ao invés de recuar a um *cogito*, ainda que tácito, Merleau-Ponty faz o inverso: aprofunda a encarnação do corpo e é daí que ele vai tirar não aquele “solipsismo vivido”, que não era senão um recuo em direção a um *cogito* tácito; o movimento agora é inverso, é de uma ação que estende o eu para o outro (*enjambe le moi vers autrui*), o que Merleau-Ponty também chama de “intrusão” (*intrusion*) (*Ibid.*, p. 118). Agora, “cada

liberdade *invade* as outras” (*Ibid.*, p. XXXIV; grifo nosso) (*empieter*: invadir, afetar, imbricar, como se faz no ajuste das telhas de um telhado).

Em um texto de 1945, *Em torno do marxismo*, posterior à *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty faz uma crítica das “ilusões kantianas da democracia” (mas que também poderia ser de seu próprio “liberalismo” espontâneo, e de sua geração, de antes da guerra) pela suposição de um “sujeito autônomo” e de que as liberdades não invadem umas as outras: “o otimismo democrático admite que, em um Estado em que os direitos do homem são garantidos, *nenhuma liberdade imbrica sobre as outras e a coexistência dos homens como sujeitos autônomos e razoáveis está assegurada*. É supor que a violência só aparece na história humana de maneira episódica, que as relações econômicas em particular tendem por si mesmas a realizar a justiça e a harmonia, e enfim que a estrutura do mundo natural e humano é racional” (*Id.*, 1995, p. 124; grifos nossos)². Eu e outrem não somos puras consciências, não nos encontramos jamais como para sis em um face a face. Antes disso, somos engajados no mundo – e agora essa conhecida fórmula quer dizer: aquilo que faço engaja também os outros, afeta-os, dispõe deles, imbrica sobre eles, invade-os. E essa consciência encarnada, por sua vez, é alcançada *em seu corpo*: não se trata de mero jogo de reflexos, simulacros, fantasmas entre “consciências”: “a consciência nada pode sem seu corpo e só pode algo sobre os outros agindo sobre os corpos deles” (*Ibid.*, p. 110). Daí porque a alternativa sujeito-objeto muda inteiramente de sentido: dizer que “no sistema das consciências encarnadas, cada uma só pode afirmar-se reduzindo as outras a objetos” (*Ibid.*, p. 110) implica agora inscrever no corpo do outro a dominação – ou a “violência”, como prefere Merleau-Ponty.

V.

Daí um modelo geral de *luta* do qual se seguem três efeitos – e daí a passagem à política, cujo alvo será “realizar as condições de existência dos valores” que tiver “escolhido” (*Ibid.*, p. 125). A *luta* é o elemento básico, de “alcance universal”, como diz Lefort a propósito de Maquiavel – e em Merleau-Ponty, luta restrita não só à “vida política”, mas também à “vida privada” (*Id.*, 1946, p. 118), de vez que ela se confunde com a antropogênese. Em Maquiavel, a luta implica três efeitos: ou da luta se engendra um poder acima da Sociedade (principado); ou ela se regula de tal modo que ninguém está submetido a ninguém (liberdade); ou ela é impotente para se reabsorver no seio de uma ordem estável (licença). Merleau-Ponty também aponta três efeitos: primeiro, a subjetividade absoluta de um só (ou de alguns) (*Ibid.*, p. 119) transforma

² Segundo o minucioso Saint Aubert, essa é a primeira ocorrência do termo *empieter* na obra de Merleau-Ponty; aquela outra de *Humanismo e terror*, citada acima, é a segunda (Saint Aubert, 2004, p. 37-38).

em objetos todas as outras (despotismo) (*Ibid.*, p. 110-11) – e aqui é possível fazer um paralelo com o principado; o segundo efeito é uma variação do primeiro, mas se disfarça em “ditadura da verdade objetiva” – variação porque “uma verdade imposta é (...) instrumento da potência” de alguns (*Ibid.*, p. 111). Merleau-Ponty parece pensar aqui em modelos político-teológicos – “o corpo social inteiro (...) condenado a algum destino providencial (...)” –, mas também em modelos que cumpririam alguma “missão filosófica” (*Ibid.*, p. 119), o que bem poderia ser o modelo soviético, embora em *Humanismo e terror* ele ainda não conclua por esse diagnóstico. A variação dos efeitos em Merleau-Ponty oscila entre o subjetivo (despotismo) e o objetivo (verdade objetiva). O terceiro efeito ultrapassa a alternativa e coloca a todos em igualdade – o que sugere a alternativa republicana de Maquiavel; no entanto, essa igualdade é apenas “nominal”, assegura Merleau-Ponty, e se a violência é colocada fora da lei, ela permanece na “vida efetiva”, “sob a forma da colonização, do emprego e do salário” (*Ibid.*, p. 111): de novo, aqui, a maior parte dos homens aparece como “objeto da história” (*Ibid.*, p. 119); enfim, o liberalismo é uma “pseudo-solução” (*Ibid.*, p. 111). Diferentemente de Maquiavel, para quem o critério de variação parece ser apenas a *luta*, Merleau-Ponty introduz um novo elemento na disputa: o sujeito. A grade sujeito-objeto orientou a variação dos efeitos, que são apenas “diferentes modalidades [dessa] situação fundamental” (*Ibid.*) que é a luta.

Daí porque aparece em Merleau-Ponty, mas não em Maquiavel, o objetivo de “destruir a alternativa entre a política subjetiva e a política objetiva” (*Ibid.*, p. 119) e submeter a história a uma condição “considerada como humana entre todas: a condição proletária”, só ela “em posição de realizar a humanidade” (*Ibid.*, p. 120). Maquiavel vê a alternativa republicana dentro do quadro da luta. Merleau-Ponty vai buscar uma condição humana que ultrapasse a luta – muito embora reconheça, pela primeira vez, que a luta se confunde com a antropogênese. Claro que essa “humanidade” não vai sem uma “confiança na espontaneidade da história” – daí a metáfora da revolução análoga à intervenção de um médico no parto (*Ibid.*, p. 121-22) – e sem a ideia da universalidade da condição proletária, que não é meramente abstrata (todo homem pode se *conceber* como homem e reencontrar todos os outros etc.), mas “real”: “só ele é a universalidade que ele pensa, só ele realiza a consciência de si de que os filósofos, na reflexão, traçaram o esboço” (*Ibid.*, p. 124-25). A consciência da individualidade e a de classe são idênticas, no proletariado, porque só ele está em “situação universal”, em situação de “dependência *universal*” que ele “experimenta diretamente (...) em seu trabalho e em seu salário”, e por isso mesmo ele “tem a chance, mais que nenhum outro, de senti-la como uma ‘alienação’ ou uma ‘exteriorização’”, de “retomar sua vida em mãos e criar sua própria sua própria sorte em vez de padecê-la” (*Ibid.*, p. 123). Porque não tem interesse particular, sua

reivindicação é universal. De um lado, uma situação objetiva e, de outro, uma consciência dessa situação de dependência e alienação. Merleau-Ponty constrói esses argumentos recorrendo ao jovem Marx de *A ideologia alemã*. É a passagem à consciência de classe que torna necessário o Partido, e, segundo reza a teoria, ele deve desenvolver o que está implicado na prática proletária (*Ibid.*, p. 127). Mas a questão de Merleau-Ponty é saber, cem anos após o *Manifesto comunista* e trinta anos após a primeira revolução proletária, qual a situação a esse respeito.

VI.

A condição atrasada da Rússia em 1916 já modifica o equilíbrio entre os fatores subjetivo e objetivo no processo revolucionário: “a consciência estava adiantada em relação à economia e o proletariado tinha que dar-se a economia de sua ideologia” (Merleau-Ponty, 1946, p. 141-42). Ora, mas o marxismo concebe a revolução justamente como “o resultado combinado dos fatores objetivos e fatores subjetivos” (*Ibid.*, p. 145). Daí porque, comparado a esse modelo clássico, na fase presente se “superestima o fator objetivo das bases econômicas e subestima o fator subjetivo da consciência proletária” (*Ibid.*, p. 146). Daí o voluntarismo da revolução; daí ser “possível” mostrar a vida soviética em condição oposta à do “humanismo proletário” (*Ibid.*). Mas Merleau-Ponty não é categórico nisso; prefere dizer que o quadro atual da vida soviética é comparável a essas figuras ambíguas, que aparecem à vontade no espaço como “mosaico plano ou cubo, segundo a incidência do olhar, sem que os materiais em si mesmos imponham uma das duas significações” (*Ibid.*, p. 147). De todo modo, é certo que os comunistas não podem mais crer na “lógica da história”, a “lógica segundo a qual a construção de uma economia socialista, o desenvolvimento da produção, se apoia no crescimento da consciência proletária e, por sua vez, a apoia” (*Ibid.*, p. 151). A história, definitivamente, não tomou essa direção (*Ibid.*, p. 159). Mas segue-se daí que o marxismo está “ultrapassado”? (*Ibid.*). Merleau-Ponty ainda toma a crítica marxista como uma “aquisição definitiva da consciência política”, e o problema então é o de “definir, frente ao comunismo, uma atitude prática de compreensão sem adesão e de livre exame sem denegri-lo” (*Ibid.*, p. 159-60).

No lugar do jovem Marx, não é o velho Hegel que teria razão? (*Ibid.*, p. 162) A “classe universal” de Marx não só reduz o Terror ao mínimo, no processo revolucionário, como ainda deve ultrapassá-lo. O velho Hegel, por sua vez, via nos funcionários do Estado a “classe universal”, aqueles que “viam por todos o sentido da história e que realizam a humanidade pela força e pela guerra” (*Ibid.*). Ao invés de um novo humanismo, não foi apenas um Estado autoritário que a revolução forjou? No final das contas, “a filosofia proletária da história” não seria apenas uma ilusão? Merleau-Ponty se pergunta: “ela é ou não aceita pela história?” (*Ibid.*). Ele formula esse mesmo

problema no *Em torno do marxismo*: se admitimos a lógica e a contingência da história, se admitimos que a probabilidade de um acontecimento, seja ela qual for (por exemplo, que o proletariado tome em suas mãos a direção da sociedade), pode sempre abortar, então pode acontecer que “a lógica e a história se divorciem, de sorte que a história empírica nunca realize aquilo que nos parece ser a lógica da história” (*Id.*, 1995, p. 146). A contingência acarreta a ideia de que a dialética da história possa *desviar-se em aventuras*, que a história efetiva consista apenas em uma série de *diversões* – o fascismo, o americanismo etc. (*Ibid.*, p. 147). A história não seria então um discurso com uma sequência determinada, mas como as palavras de um bêbado, em que uma ideia aparece e desaparece sem chegar a sua plena expressão (*Ibid.*). Ora, se é assim, e se Merleau-Ponty admite que a história não tomou a direção humanista, “por que ainda conceder um *sursis* a esta filosofia?”. “O declínio do humanismo proletário”, responde ele, “não é uma experiência crucial que anule o marxismo inteiro” (*Ibid.*, p. 165). Afinal, o que ainda deve ser preservado do marxismo?

A posição de Merleau-Ponty parece “ambígua” (*Ibid.*, p. 173), e não naquele sentido de uma ambiguidade que ultrapassa a mera alternativa. Aqui, aparentemente, permanecemos na alternativa. Pois, de um lado, ele reconhece que foi abandonada a política revolucionária clássica e, de outro, pretende conservar o marxismo como “o enunciado das condições sem as quais não haverá humanidade no sentido de uma relação recíproca entre os homens, nem racionalidade na história” (*Ibid.*, p. 165). A questão parece girar em torno disso: constatamos *desvios* na história, mas o marxismo ainda é a filosofia da história (o marxismo “não é uma filosofia da história, é a filosofia da história” (*Ibid.*). Se dois, três ou quatro grãos de areia ainda não formam um monte de areia, em um certo momento o monte se forma e não se pode mais duvidar. De desvio em desvio, vem um momento em que o desvio já não é apenas um desvio; nós simplesmente “entramos em um novo regime da história que já não tem mais em comum com a filosofia proletária de Marx” (*Ibid.*, p. 162-63). Haverá essa “prova histórica” (*Ibid.*, p. 163) que desmentiria finalmente o marxismo? Não, não há “experiência crucial” (*Ibid.*, p. 165). Assim, o filósofo pode reconhecer ao mesmo tempo o desvio e a filosofia da história, o que é uma solução bastante precária. Ora, mas então por que conservar a filosofia da história?

Por um instante, o filósofo confessa: é que “renunciar a ela é fazer uma cruz sobre a Razão histórica. Depois disso, não há mais que devaneios ou aventuras” (*Ibid.*, p. 165). O mundo e a nossa existência não seriam mais que “um tumulto insensato” (*Ibid.*, p. 168), uma conversa de bêbado. Eis aí o núcleo duro da dificuldade de Merleau-Ponty, que remete ao quadro teórico da *Fenomenologia da percepção*. Pois era ali que se mostrava a unidade da experiência e do mundo, unidade que se formava por meio de uma síntese temporal. Se, em um dia de sol, acredito ver de longe uma pedra

no chão, e que na realidade é uma mancha de sol, não tenho um critério, uma diferença intrínseca que me permita romper a ilusão, e assim já me preparo para sentir a pedra sob meus pés – e é por isso mesmo, pela ausência desse *index sui*, que sou capaz de iludir-me, da mesma maneira que os homens podem desviar-se do curso da história: “a história”, diz ele, “não torna impossível nenhuma aventura” (*Ibid.*, p. 166). Ao termo de um movimento de exploração, contudo, a ilusão será barrada – lá e cá. Quer dizer, a própria abertura ao mundo é condição da verdade perceptiva; a verdade não é intrínseca a cada momento, a cada consciência; ela só aparece pela ligação concordante da experiência consigo mesma (*Id.*, 1996, p. 343-44) – da mesma maneira, a história “como que por uma seleção natural, elimina no longo prazo (*à la longue*) aquelas [aventuras] que se desviam (*qui font diversion*) de sua relação com as exigências permanentes dos homens” (*Id.*, 1946, p. 166). A história, portanto, deve igualmente “barrar” o desvio e retomar seu leito. Mas só a história pode fazê-lo; enquanto estou na “diversão”, ainda não sei toda a verdade; é preciso esperar... O *attentisme* de Merleau-Ponty é, portanto, consequência da doutrina.

Mas, se o *attentisme* deriva da doutrina, nem por isso ele é uma boa solução. Ele implica um risco, muito bem apontado por Neves³, e esse risco vai exigir uma reformulação da doutrina no seu núcleo duro, ali onde se projeta o universal: na teoria do proletariado, o coração da teoria marxista (121).

Referências bibliográficas

- Foucault, M. (2001). *Dits et écrits*. Vol. II. Paris: Quarto Gallimard.
- Koestler, A. (1940). *Darkness at Noon*. Londres: Macmillan.
- Lefort, C. (1978). *Sur une colonne absente*. Paris: Gallimard.
- Marx, K. (2005). *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo.
- Merleau-Ponty, M. (1946). *Humanisme et terreur*. Paris: Gallimard.
- _____. (1996). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- _____. (1995). *Sens et non-sens*. Paris: Galimard.
- Neves, J. L. B. (2016), “Merleau-Ponty e o marxismo: política e filosofia da história”, *Revista DoisPontos*, v. 13, n. 1.
- Saint Aubert, E. (2004). *Du lien des êtres aux éléments de l'être*. Paris: Vrin.

³ “O conceito de diversões da história é um alibi seguro para o dogmatismo: segue-se postulando uma teoria geral, (...) e lamenta-se repetidamente que a empiria não confirme ainda sua existência de fato, comemorando-se simultaneamente que ela não negue sua validade de direito. Ora, é essa separação entre fato e direito que conduz a crítica marxista rapidamente ao idealismo” (Neves, 2016, p. 118). Cf. ainda Lefort, 1978, p. 93.

Estrutura e ontologia no *Prefácio da Fenomenologia da Percepção*

Alex de Campos Moura

Universidade de São Paulo – USP

RESUMO

Detendo-se no *Prefácio da Fenomenologia da Percepção*, este texto busca explicitar a presença de dois operadores fundamentais desde o início da reflexão de Merleau-Ponty. Por um lado, a noção de estrutura, e, por outro, relacionada a ela, a presença de uma problematização ontológica, reconhecível já na maneira pela qual o autor incorpora o projeto fenomenológico.

PALAVRAS-CHAVE

Merleau-Ponty; Fenomenologia; Ontologia; Estrutura.

ABSTRACT

Working on the *Preface of Phenomenology of Perception*, this text seeks to explain the presence of two fundamental operators since the beginning of Merleau-Ponty's reflection. On the one hand, the notion of structure, and, on the other hand, related to it, the presence of an ontological problematization, already present in the way in which the author incorporates the phenomenological project.

KEY WORDS

Merleau-Ponty; Phenomenology; Ontology; Structure.

O projeto fenomenológico

Retomando uma hipótese de trabalho desenvolvida nos últimos anos sobre a centralidade da noção de estrutura e da problematização ontológica desde o início da obra de Merleau-Ponty, nesta apresentação pretendo trabalhar um de seus textos canônicos, o *Prefácio da Fenomenologia da Percepção*. Por meio dele, minha proposta é discutir como o autor incorpora o projeto fenomenológico, mostrando que, já ali em 1945, sua apropriação obedece a uma “orientação” ontológica, apoiada no recurso ao campo da percepção e, por meio dele, ao da estrutura.

Uma das questões centrais do *Prefácio da Fenomenologia da Percepção* é a discussão a respeito da compreensão e do sentido próprios à fenomenologia. Tema que dá início à obra, a questão é apresentada por meio do diálogo do filósofo com suas duas grandes matrizes fenomenológicas, Husserl e Heidegger¹. Por sob essa retomada, como veremos, um dos elementos principais é a proposta de uma apropriação singular do método fenomenológico – principal operador na delimitação do “campo” próprio à fenomenologia.

O parágrafo inicial estabelece o delicado domínio sob o qual todo o projeto de Merleau-Ponty se desdobra, ocupando-se em colocar lado a lado duas vertentes aparentemente incompatíveis, estabelecendo a complexa “contradição” em que a fenomenologia parece enveredar. À descrição propriamente husserliana que inicia cada uma das sentenças da primeira parte do parágrafo, o filósofo propõe os “acréscimos” decorrentes da “impregnação” que a proximidade com o pensamento heideggeriano lhe trariam. Como integrantes do campo da fenomenologia, figuram agora, lado a lado com os elementos de caráter eidético tipicamente husserliano, a facticidade, a presença original do mundo e a existência. As essências se encontram agora “repostas” na existência, a “compreensão” se descobre na facticidade e o transcendental torna-se o reconhecimento da “presença inalienável” do mundo.

É justamente a descrição dessa configuração nova, feita pela “reunião” de termos aparentemente inconciliáveis, que estabelece o eixo principal de construção do *Prefácio*, em sua tentativa de compreender em que medida a fenomenologia pode ser

¹ A relação com Husserl é tematizada em parte considerável dos estudos sobre o autor, o que tornaria a pretensão de fazer um “recenseamento” dela uma empreitada pouco factível. A aproximação entre Merleau-Ponty, em geral com ênfase sobre *O Visível e o Invisível*, e Heidegger, por sua vez, também tem sido tema constante de muitos estudos. Ela é trabalhada, por exemplo, por Dastur, em seu livro “chair et langage”, no qual a autora afirma haver mesmo uma “virada” no final da obra de Merleau-Ponty, como uma passagem em direção à Heidegger (Dastur, 2001, p. 10). Outros autores, como por exemplo Haar (2009), tratam das influências heideggerianas nas últimas reflexões de Merleau-Ponty. De modo geral, como afirma Saint-Aubert, parece haver uma tendência em reconhecer essa aproximação (*Vers une ontologie indirecte*, p. 19). Ele próprio, porém, parece relativizá-la, mostrando certa divergência, sobretudo em relação à prática de uma ontologia efetivamente indireta por parte de Heidegger (*Ibid.*, p. 118), e chamando a atenção para o fato de que a questão central para Merleau-Ponty continua sendo a “reabilitação ontológica do sensível”, ao passo que em Heidegger ela permanece um tema lateral, de certo modo diluído em uma perspectiva mais ampla (*Ibid.*, p. 149).

lida como um projeto filosófico cujo ensinamento central está em “unir o extremo subjetivismo e o extremo objetivismo em sua noção de mundo e de razão”. Cabe, pois, seguirmos o percurso apresentado pelo texto, buscando explicitar o que se torna, então, a fenomenologia circunscrita por Merleau-Ponty.

Antes, porém, um breve preâmbulo nos ajudará a mensurar o alcance da questão, balizando o sentido da proposta do autor. A formulação do filósofo é, no mínimo, surpreendente, especialmente se levarmos em conta o sentido dado pelo próprio Husserl ao seu projeto filosófico, sobretudo em seus textos iniciais. Recorreremos aqui a dois estudiosos que nos ajudarão a explicitar essa discussão.

Em *Racionalidade e Crise*, Carlos Alberto Ribeiro de Moura examina de maneira cuidadosa as linhas que ligam (e afastam) de sua matriz os principais herdeiros do pensamento husserliano (Moura, 2001). Como ele mostra, em sua versão inaugural, a fenomenologia “[...] se restringe a ser apenas uma análise das condições da objetividade” (*Ibid.*, p. 150), eximindo-se de afirmações sobre o conteúdo ou a existência dos objetos enquanto tais. O transcendental é “[...] princípio da possibilidade dos objetos” (*Ibid.*) e à investigação fenomenológica – estritamente vinculada à tradição crítica – cabe a descrição dos modos de apreensão e de constituição da objetividade. Assim compreendida, a fenomenologia se apresentava como epistemologia, e toda implicação ontológica estava, por princípio, vedada de seu campo de atuação; seu projeto era estritamente transcendental², ocupado com a descrição dos modos de operação da consciência, circunscrita por uma redução encarregada de garantir a não contaminação entre o empírico e o transcendental (Moura, 2001, p. 134).

Seria justamente nesse ponto, contudo, que o projeto padeceria de uma espécie de “ponto cego”. Como mostra Carlos Alberto, a formulação husserliana abriria espaço para uma questão de princípio: caberia investigar se, entre a teoria e a práxis, entre o projeto e sua realização, a fenomenologia de fato lograria sua pretensão de ser uma filosofia “total”, ou se, enquanto gênero específico, sua universalidade não se encontraria restrita às condições de um campo particular e, assim, segundo seus próprios critérios, sua *compreensão* se encontraria limitada. Nesse caso, então, seria lícito perguntar se, mesmo à revelia, essa delimitação não implicaria o reconhecimento de um domínio “estranho” à fenomenologia, como aquilo que lhe resiste e diante do qual ela pode definir-se. É particularmente nesse aspecto, como veremos, que a leitura de Carlos Alberto se aproxima do itinerário de Merleau-Ponty.

² Aí, por exemplo, o famoso diálogo – e divergência – entre Husserl e Heidegger quando da elaboração do artigo para o Enciclopédia Britannica, no momento de circunscrever aquilo que poderia caracterizar a fenomenologia. A escrita do texto, que se deu em um intervalo de menos de um ano, expôs de maneira clara, embora naquele momento ainda sutil, as discordâncias entre ambos. A esse respeito, ver o artigo: Duarte, 2003.

Nessa linha de interpretação, um elemento seria particularmente importante: o reconhecimento, em Husserl, de um categorial ou sintético “em geral”, unidade presente no domínio antepredicativo, responsável pela “conveniência material” que possibilita o preenchimento e o categorial próprios ao juízo e à analítica fenomenológica. Essa unidade ou essa síntese, na medida em que se faria nas próprias coisas, não proviria de um ato do sujeito e não se reduziria ao domínio transcendental. Nesse sentido, ele escaparia ao campo fenomenológico, mas seu domínio não seria recusado *por si*, mas recusado para a fenomenologia, permanecendo como limite e fronteira: o “a priori material”, em sua exterioridade, não deixava de ser, por isso mesmo, reconhecido.

É interessante notar como diagnóstico semelhante é formulado por Pedro Alves, em ensaio recente no qual trata da noção de síntese passiva em Husserl (Alves, 2017). Em particular, também o estudioso reconhece, no próprio autor, uma espécie de “camada” pré-fenomenológica – no caso de sua leitura, uma dimensão mais originária da passividade pré-egoica –, que denunciaria no projeto husserliano, ao menos sob esse prisma, uma contradição de base.

Pedro Alves constrói sua argumentação a partir do reconhecimento do impacto que a análise da relação entre percepção e passividade em Husserl pode implicar para a compreensão do projeto da fenomenologia como um todo. Segundo ele, essa análise é capaz de apontar os limites intrínsecos a uma abordagem de cunho fenomenológico, uma vez que faz reconhecer nela uma aporia fundamental, presente no núcleo da descrição da passividade, e manifesta no descompasso entre o “objeto” tematizado e seus “modos de acesso” a ele. Por um lado, ao referir-se às configurações próprias ao campo perceptivo, a fenomenologia apontaria para o reconhecimento de uma “vida passiva”, presente por sob os primeiros passos da atividade do ego. Trata-se de uma “camada” situada por sob o “surgimento” e a “formação” da vida egoica propriamente considerada, e que, nesse sentido, seria fundamental para sua compreensão. Por outro lado, contudo, as ferramentas analíticas e conceituais próprias a uma investigação fenomenológica não teriam “entradas” neste “reino básico” da vida subjetiva.

A explicitação disso, segundo Pedro Alves, é que embora a análise da passividade comece pela evidência da “pré-efetividade”, do “reino pré-egoico” (a partir do qual uma fenomenologia do ego poderia ser desenvolvida), Husserl acaba pela “denegação desta dimensão, como se ela fosse invisível para o método fenomenológico” (Alves, 2017, p. 13). Consequentemente, o ponto de partida de sua investigação não é a passividade propriamente, mas as formas primitivas da receptividade, que são, na verdade, já uma primeira camada da atividade do ego. Ao invés de uma análise da ego-polarização (o nascimento do ego), a “camada egoica” da consciência seria

simplesmente pressuposta, e uma fenomenologia da “formação do ego” seria ao mesmo tempo prometida e negada.³

Reencontramos, então, o mesmo diagnóstico, segundo o qual Husserl, em um só movimento, ao delimitar o campo próprio ao seu projeto filosófico, exclui e afirma todo um domínio “outro” em relação à fenomenologia. Como ocorria na leitura de Carlos Alberto de Moura, esse domínio aparece vinculado a certa ideia de passividade – no caso de Pedro Alves, inscrita no próprio Ego; no caso de Carlos Alberto de Moura, inscrita nas próprias “coisas” às quais esse Ego se volta – que, de algum modo, teria papel constitutivo da experiência propriamente fenomenológica. Em ambos os casos, portanto, mais do que simplesmente um campo alheio à fenomenologia, tratar-se-ia de um solo ou de um impensado cujas implicações poderiam pôr em suspenso o próprio sentido do projeto fenomenológico.

Fenomenologia e ontologia

É a partir deste contexto mais amplo que a originalidade da apropriação que Merleau-Ponty faz da fenomenologia adquire sua efetiva envergadura. A compreensão de que ela opera com uma dimensão de “excesso” e de “abertura” irreduzível ao puro transcendental é a base de sua leitura, sendo justamente essa dimensão o fator responsável por sustentá-la e por exigir dela um desdobramento, aparentemente, paradoxal. Como afirma o filósofo, ainda no primeiro parágrafo do *Prefácio* (Merleau-Ponty, 1994, p. 2), ao leitor apressado, que vê a contradição em que envereda a fenomenologia como uma bifurcação, uma alternativa entre dois autores, Merleau-Ponty apresenta a tese que norteará toda a descrição do *Prefácio* e, de certo modo, seu próprio percurso filosófico: a contradição é inerente a ela, núcleo em torno do qual ela gravita e do qual não pode desvencilhar-se. Como corroboram as leituras de Carlos Alberto de Moura e de Pedro Alves, é no interior da reflexão husserliana que se instaura a “contradição” ou, nos termos que procuraremos trabalhar aqui, o “excesso” da fenomenologia sobre si mesma, de modo que não se trata, como reconhecia Merleau-Ponty já em 45, de uma alternativa entre caminhos filosóficos distintos, mas do reconhecimento de uma “tensão interna” cuja presença exige a uma nova compreensão do próprio sentido do projeto fenomenológico.

Ao lado do projeto de uma descrição pura, de uma fenomenologia transcendental sem vínculos com o “exterior”, conviveria, então, no próprio pensamento husserliano, a proposta de uma “fenomenologia da gênese”, isto é, como veremos ao longo dessa apresentação, uma reflexão marcada pela abertura (pela *compreensão*) a uma

³ Como afirma Pedro M. S. Alves em seu texto, é como se o filósofo descortinasse um campo novo e, ao mesmo tempo, se proibisse os meios de acessá-lo.

“totalidade dinâmica”, diferencial e relacional, cujo sentido não repousa em imanência ou identidade, nascendo de sua própria lógica interna. Lida desse modo, a fenomenologia já traria, talvez não de modo inteiramente explícito, aquilo que não apenas o “projeto heideggeriano”, mas, de modo mais geral, os “dissidentes existenciais” de Husserl, teriam assumido na sequência como cerne de suas investigações, a descrição do mundo da vida em sua dimensão originária.

A partir dessas premissas, defende Merleau-Ponty, o núcleo da investigação fenomenológica não está em ser uma doutrina, conjunto de ideias inteiramente claras para si, mas em configurar um modo próprio de reconhecimento do objeto, isto é, sua dimensão metodológica⁴. Antes de um sistema de enunciados positivos, a fenomenologia se organiza como “maneira” ou “estilo”, sendo desse modo que ela pode ser descrita; e será trabalhando a *articulação* de seus grandes temas – o *modo* como ela os “liga” – que será possível ao autor retrazar suas linhas gerais (Merleau-Ponty, 1994, p. 2, 3). Sob essa perspectiva, dois operadores prescritos por Husserl figuram como elementos decisivos na leitura de Merleau-Ponty: a descrição e a redução fenomenológica.

“Trata-se de descrever, não de explicar nem de analisar.” (*Ibid.*, p. 3) Nessa passagem, amplamente referenciada pelos estudiosos, a descrição aparece como terceira via entre a análise, própria às filosofias intelectualistas, e a explicação, própria ao pensamento mecanicista. De um lado, a ciência, em sua pretensão de determinar a subjetividade como resultado de processos causais; de outro, a análise reflexiva, em sua tentativa de fazer do sujeito a condição primeira e independente de tudo aquilo que lhe aparece. No caso da reflexão, em particular, pretende-se a substituição do relato pela reconstrução, transformando a subjetividade em fundamento da experiência: a perspectiva analítica, como é amplamente trabalhado pelo autor, propõe a descoberta de um poder constituinte originário, “aquém do ser e do tempo” (*Ibid.*, p. 5), e suposto retrospectivamente por ela. Entretanto, defende Merleau-Ponty, assim compreendida, a análise se torna uma reflexão que prescinde de seu próprio limite, abdica da consciência de seu começo, e, assim, desconhece o fato central de que “[...] toda reflexão é uma criação, uma operação sobre um irrefletido: [...] uma mudança de estrutura da consciência, e cabe-lhe reconhecer, para aquém de suas próprias operações, o mundo que é dado ao sujeito, porque o sujeito é dado a si mesmo.” (*Ibid.*)

Ao formular sua crítica, o filósofo torna explícito o eixo que sua própria descrição buscará sustentar ao longo do *Prefácio*. O que a análise reflexiva ignora – e que constitui ponto central em nossa argumentação –: por um lado, a presença irreduzível do

⁴ Embora em contexto diverso, é difícil não lembrar aqui do parágrafo 7 do segundo capítulo de *Ser e Tempo*, quando Heidegger afirma: “A expressão ‘fenomenologia’ tem a significação primária de um *conceito-de-método*. Não caracteriza o quê de conteúdo-de-coisa dos objetos da pesquisa filosófica, mas o seu *como*.” (Heidegger, 2012, p. 101).

mundo e, por outro, correlata a ela, a reflexão como mudança *estrutural* da consciência. Esses dois elementos só adquirem legitimidade se a atividade da consciência não for mais uma constituição absoluta, criação *ex nihilo*, e se o mundo não for mais um objeto passivo à espera por uma significação alheia. A reflexão, enquanto mudança de estrutura e abertura ao mundo, envolve simultaneamente dois aspectos: a facticidade daquilo sobre o qual opera, sua existência, e a atividade da consciência, sua abertura – não mais como negação ou posição, portanto, mas como reconfiguração. Assim compreendida, a reflexão se torna movimento de *reestruturação* em que o irrefletido passa à reflexão, transformação do “dado” sem abandoná-lo.

Nesse sentido, não se pode mais considerá-la como constituição de um objeto, pois sua ação se realiza como abertura e reorganização: há, nela, uma dimensão de “escape” e é por conta dela que tanto a análise quanto a explicação permanecem insuficientes, atadas à pretensão de oferecer o objeto como algo inteiramente determinado, seja ele posto pelo sujeito ou produzido por processos causais. Ao contrário, a reflexão se descobre configurada, por princípio, por uma dimensão de *indeterminação* – não apenas em relação àquilo sobre o qual opera, mas também sobre si própria –, exigindo um método capaz de alcançar a si e ao seu termo sem prescindir de seu caráter *irreduzível*, jamais inteiramente objetivável. É o que confirma a experiência do real e sua *descrição*: “[...] O real deve ser descrito, não construído ou constituído. Isso quer dizer que não posso assimilar a percepção às sínteses que são da ordem do juízo, dos atos ou da predicação.” (*Ibid.*)

Nesse contexto, a descrição figura, então, em “lugar” preciso. Do reconhecimento da “abertura” própria à reflexão, de sua afirmação como procedimento metodológico encarregado de compreender o irrefletido sem *reduzi-lo*, oferecendo-se como alternativa às categorias reflexivas e mecanicistas, decorre a necessidade do recurso a ela. Em especial, justificando o sentido do “deslocamento” – e introduzindo um tema central em nosso estudo –: descrever é operar no campo da percepção. É enquanto passagem ao campo perceptivo que a descrição se torna o método próprio à fenomenologia, exatamente enquanto opera de modo distinto àquele mobilizado pela Tradição, que o reportava ora às sínteses da ordem do juízo, ora às da predicação. Oferecendo-se como alternativa, à descrição cabe abarcar seu “objeto”, no caso a realidade, sem privá-lo de *ecceidade*, sem conduzi-lo à condição de produto ou significação pura.

De modo correlato, também este próprio “objeto” reitera a necessidade da passagem ao campo da percepção (confirmando sua centralidade na delimitação do método fenomenológico). O real, enquanto dimensão que escapa ao domínio da constituição e da construção puras, *exige* a passagem à dinâmica perceptiva. É o que mostra

a distinção entre o real e o imaginário⁵. A cada instante, descreve Merleau-Ponty, nosso campo perceptivo é configurado por elementos cuja ligação não aparece *para mim* de maneira precisa, mas que se *situam* “imediatamente no mundo”, sem que para isso seja necessário qualquer esforço ou deliberação da consciência. Em contrapartida, a “coerência intrínseca”, a compatibilidade possível com o contexto, não é suficiente para dar ao imaginário o estatuto de realidade ou, mesmo, para que eu hesite na distinção entre um e outro. Nesse sentido, a realidade não provém da coerência das “representações” por meio das quais a consciência o constituiria, mas sim de sua inserção *espontânea* no mundo, *participação* em uma totalidade mais ampla, frente à qual ela se situa irremediavelmente. O real não acolhe os parâmetros da atividade sintética do sujeito; não aguarda a ação de uma consciência que o faria ser para ela. Ao contrário, ele se configura e se oferece como tal antes de todo juízo e deliberação:

Se a realidade de minha percepção só estivesse fundada na coerência intrínseca das ‘representações’, ela deveria ser sempre hesitante e, abandonado às minhas conjecturas prováveis, eu deveria a cada momento desfazer sínteses ilusórias e reintegrar ao real fenômenos aberrantes que primeiramente eu teria excluído deles. Não é nada disso. O real é um tecido sólido, ele não espera nossos juízos para anexar a si os fenômenos mais aberrantes, nem para rejeitar nossas imaginações mais verossímeis. (Merleau-Ponty, 1994, p. 6)

O real não espera os atos de uma consciência para constituir-se, isto é, para anexar a si os fenômenos, configurando-se por meio da articulação própria a *suas* partes. Sua unidade não provém de uma ação externa, mas da operação por meio da qual compõe os elementos, articula as partes, dando-lhes validade e efetividade, sejam elas “aberrantes” ou não: sua “solidez” provém do caráter intrínseco de sua síntese, não de qualquer operador externo – explicitando um modo próprio de configuração da unidade: dinâmica espontânea e autorregulada.

O recurso à percepção começa a se esclarecer. Unidade intrínseca, o real não é construído como objeto, mas *percebido* como realidade. Cabe à percepção desvelar – e, como veremos, configurar – a distinção entre o real e o imaginário, não construí-la ou explicá-la. O que permite ao filósofo afirmar, já no início do *Prefácio*, seu estatuto originário e, com ele, do mundo ao qual ela se abre, campo cuja configuração não é tributária da ação de uma consciência separada: “O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas” (*Ibid.*), e ainda: “A percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato,

⁵ Esse exemplo será retomado pelo próprio autor mais adiante na sequência do *Prefácio*.

uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles.” (*Ibid.*)

Reencontramos o mesmo operador com o qual a discussão sobre a reflexão já havia se deparado pouco antes: a lógica da relação figura e fundo, lógica da estrutura. Explicitando uma das questões principais desta apresentação, se a percepção suporta a distinção entre o real e o imaginário, é por sustentar a dinâmica espontânea segundo a qual cada ato se configura destacando-se do fundo, isto é, *articulando-se e diferenciando-se* do conjunto, adquirindo *sentido* por meio de sua relação com o todo. Ou seja, sua centralidade na investigação e no método fenomenológicos vincula-se à condição originária de *abertura a estruturas*, articulação espontânea do percebido e sua significação. Razão pela qual, conclui o filósofo, a verdade não habita o “homem interior” – que sequer “existe” –, mas se reconhece agora vinculada a um sujeito consagrado ao mundo, atada à abertura e à configuração intrínsecas que o sustentam –: “A verdade não habita apenas o ‘homem interior’, ou, antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece. Quando volto a mim a partir do dogmatismo do senso comum ou do dogmatismo da ciência, encontro não um foco de verdade intrínseca, mas um sujeito consagrado ao mundo.” (*Ibid.*)

A ontologia

É essa demarcação singular do método fenomenológico e do sentido da descrição –sua aproximação, desde o início, das noções de percepção e estrutura –, que permitem a Merleau-Ponty a compreensão do funcionamento autêntico da redução: “Através disso, vê-se o sentido verdadeiro da célebre redução fenomenológica.” (*Ibid.*) Como cabe explicitar agora, no interior do percurso empreendido pelo *Prefácio*, é ela que permitirá – e mesmo exigirá – a passagem da fenomenologia à ontologia, não como alternativa, mas como transição e como necessidade de compreensão de um novo sentido do transcendental.

Segundo Merleau-Ponty, a redução teria sido uma das temáticas mais debatidas no interior do pensamento de Husserl, à qual ele teria retornado mais vezes na tentativa de compreender a si e ao seu próprio projeto filosófico. Inicialmente, ela teria sido descrita como o retorno a uma subjetividade transcendental, diante da qual o mundo se desdobraria sem opacidade. A redução seria o movimento em direção a uma consciência transcendental pura, “diante da qual o mundo se desdobra em uma transparência absoluta, animado do começo ao fim por uma série de apercepções que caberia ao filósofo reconstituir a partir de seu resultado.” (*Ibid.*, p. 7)

Com forte direção intelectualista, essa redução nos faria ter acesso a uma verdade ou a uma unidade cujo sentido se encontraria na síntese por meio da qual a consciência realiza a “apreensão de uma certa hylé como significando um fenômeno de grau superior” (*Ibid.*). A consciência seria a instância responsável pela doação da significação e o

termo apreendido uma “unidade de valor”, não mais uma coisa ou um ente. Resolveria-se, então, a questão sobre a possibilidade do eu e do outro apreendermos o mesmo mundo, já que este se veria reduzido à condição de “valor” e, portanto, como, por princípio, único e indiviso. Na medida em que cada indivíduo não opera como singularidade, mas como expressão de uma dinâmica transcendental comum, a verdade se revelaria igualmente a todos, formalmente assegurada por um método sem resíduos. A passagem do singular ao universal – “enquanto somos todos uma única luz e enquanto participamos do Uno sem dividi-lo” (*Ibid.*, p. 7, 8) – seria, pois, o resultado mais acabado da redução, garantindo a consciência, o sentido e a verdade em sentido autêntico (*Ibid.*, p. 7). Como resultado, nem sequer se admitiria a distinção entre diferentes singularidades; a intersubjetividade desapareceria como questão, diluída na dimensão transcendental da consciência. Entre mim e o outro, nenhuma opacidade ou distância: a redução nos faria acessar uma verdade por direito universal.

É precisamente aí, defende Merleau-Ponty, que haveria uma capitulação de Husserl: “Para Husserl, ao contrário, sabemos que existe um problema do outro e o *alter ego* é um paradoxo.” (*Ibid.*, p. 8) O paradoxo do qual a fenomenologia husserliana não pôde se desvencilhar, anunciado por Merleau-Ponty desde as primeiras linhas do *Prefácio*, encontra aqui uma de suas expressões mais marcantes: o reconhecimento da existência do outro mesmo em regime transcendental. Um idealismo “coerente” deveria ser capaz de operar a redução por completo, conduzindo a um transcendental em que se diluiria a diferença entre os sujeitos e, com ela, a própria noção de alteridade. Como defende Merleau-Ponty, não é o que acontece em Husserl, para quem a existência do outro permanece questão constante, da qual nem mesmo a redução teria sido capaz de se esquivar. A alteridade implica algo de irreduzível na apreensão, sem o que não seria ao outro que de fato se acederia: é preciso, em linguagem merleau-pontyana, que o *Para Si* seja simultaneamente *Para Outro*, que haja nele algo que escape da esfera da pura imanência e o faça *ser* para alguém:

É preciso que eu seja meu exterior, e que o corpo do outro seja ele mesmo. Esse paradoxo e essa dialética do Ego e do Alter só são possíveis se o Ego e o Alter Ego são definidos por sua situação e não liberados de toda inerência, quer dizer, se a filosofia não se completa com o retorno ao eu [...] se também, no próprio momento em que experimento minha existência, e até nesse cume da reflexão, eu careço ainda dessa densidade absoluta que me faria sair do tempo, e descubro em mim um tipo de fraqueza interna que me impede de ser absolutamente indivíduo e me expõe ao olhar dos outros como um homem entre os homens, ou pelo menos uma consciência entre as consciências. (Merleau-Ponty, 1994, p. 8, 9).

Bastante condensada, essa passagem traz o percurso capital que a *Fenomenologia da Percepção* se ocupará em deslindar. O paradoxo da relação com o outro exige o

reconhecimento de uma esfera que ultrapasse a imanência do eu, explicitando a abertura como condição última da existência. Fendida, a consciência não pode mais repousar sobre si na forma da identidade – não pode dispor da positividade plena que lhe asseguraria densidade – descobrindo-se *aberta e situada* em relação ao outro e ao mundo, configurada por uma transcendência que a polariza em direção ao que não é ela, fazendo-a reconhecer-se inscrita em uma rede de relações: uma singularidade entre outras, momento de uma generalidade originária.⁶ Considerada nessa perspectiva, a reflexão não pode mais ser descrita como um círculo fechado sobre si mesmo. Obrigada a reconhecer-se como abertura àquilo que lhe é outro, ela exige uma compreensão nova do Cogito⁷, não mais como uma experiência que “desvalorizava a percepção do outro”, mas como expressão da impossibilidade mesma da consciência repousar em si, mantendo-se necessariamente tensionada por uma alteridade que, agora, se revela constitutiva da dimensão reflexiva:

Para que o outro não seja uma palavra vã, é preciso que minha existência nunca se reduza à consciência que tenho de existir, que ela envolva também a consciência que dele se possa ter e, portanto, minha encarnação em uma natureza e pelo menos a possibilidade de uma situação histórica. O *Cogito* deve revelar-me em situação, e é apenas sob essa condição que a subjetividade transcendental poderá, como diz Husserl, *ser* uma intersubjetividade. (*Ibid.*, p. 9)

Encontramos aí a explicitação de um dos eixos que estamos procurando trazer à luz. A constatação da abertura e da irreducibilidade da dimensão situacional da existência – a presença incontornável do outro e do mundo –, obrigam a redução fenomenológica ao reconhecimento de um transcendental que, paradoxo extremo, é intersubjetividade. A passagem, surpreendente, afirma, assim, o transcendental como *ser aberto* ao outro – descrição, aparentemente, inconcebível em regime fenomenológico. Subvertendo a matriz husserliana, a redução deixa de ser um operador epistemológico, que nos daria acesso a um transcendental puro, para revelar-se um método que, ao deparar-se com sua própria impossibilidade de totalização, explicita a irreducibilidade do ser e da abertura que o constituem, evidenciando um campo novo de compreensão. Ao se deter diante da “presença” do outro, o que a redução revela é a estrutura originária que faz o transcendental *ser no mundo*, situando-o e impedindo-o de repousar em si na forma da imanência ou da identidade. Mais do

⁶ Cabe observar que a passagem deixa também explícito em que registro ocorre essa impossibilidade de identidade do Cogito: na temporalidade. No presente ensaio, dado o recorte proposto, não abordaremos essa questão diretamente.

⁷ O longo debate entre os estudiosos a respeito do sentido e do “lugar” do Cogito no pensamento do autor não será tema de nossa presente discussão. Para o argumento que estamos buscando construir, a questão é compreender o movimento do *Prefácio* e o sentido que a reformulação do Cogito assume aí.

que uma alternativa, ela explicita a configuração paradoxal em que os termos – até então opostos – *são* o seu “outro”: o transcendental que *é* intersubjetividade, assim como o Cogito que *é* situação⁸.

Do reconhecimento desse paradoxo, e de seu impacto no próprio sentido do projeto fenomenológico, Merleau-Ponty nos dá testemunho preciso em um dos ensaios de *Sens et Non-Sens*, no momento em que elabora seu elogio à mudança de perspectiva realizada por Sartre em *Ser e o Nada*, propondo, ao mesmo tempo, a necessidade de repensá-la para além das antinomias tradicionais:

A relação do sujeito e do objeto não é mais essa *relação de conhecimento* da qual falava o idealismo clássico e na qual o objeto aparecia sempre como construído pelo sujeito, mas uma *relação de ser* segundo a qual paradoxalmente o sujeito é seu corpo, seu mundo e sua situação, e, de um certo modo, *se exchange* [...]. Nós não dizemos que esse paradoxo da consciência e da ação sejam, em *O Ser e o Nada* inteiramente elucidados. Em nossa perspectiva, o livro permanece demasiadamente antitético: a antítese de minha visão sobre mim mesmo e da visão do outro sobre mim, a antítese do para-si e do em-si fazem frequentemente figura de alternativas, ao invés de serem descritas como a passagem viva de um dos termos ao outro e como a comunicação deles. (Merleau-Ponty, 1968, p. 125)

O projeto do autor e a apropriação do pensamento fenomenológico adquirem, então, contornos mais definidos: trata-se de explicitar (e realizar) a passagem operada pela fenomenologia da descrição de uma relação epistemológica convencional em direção a uma relação ontológica nova. Exigência proveniente do reconhecimento de uma configuração *paradoxal* em que um termo *é* o seu outro, implicando uma ontologia não dualista em que o transcendental possa figurar como ser no mundo e como intersubjetividade. É por essa razão que, tomando distância de Sartre, a ontologia descoberta pela descrição fenomenológica não pode ser compreendida em termos antitéticos, pois é como *passagem* viva e transitividade que ela opera.

Assim, seja por meio da releitura da redução fenomenológica, seja pela discussão com Sartre, a ontologia parece ser compreendida por Merleau-Ponty como uma espécie de desdobramento da fenomenologia, sua decorrência *quase* necessária, nascendo a partir de suas próprias implicações e operações metodológicas. É nesse

⁸ É nesse sentido que se esclarece a proposição, presente desde as primeiras linhas do *Prefácio*, de que o pensamento husserliano desemboca no de Heidegger ou, mais precisamente, de que a matriz da reflexão heideggeriana se encontra latente no próprio Husserl: tal como descrito por Merleau-Ponty, o transcendental *é*, ele próprio, *ser-no-mundo*. Afirmção que não apenas ilumina as análises anteriores e a circunscrição do paradoxo apresentada no início do texto, como também nos permite compreender a curiosa liberdade com que as primeiras linhas do texto “transitavam” entre os dois autores, quase que sem lhe propor delimitações. O que se coloca, desde o início, *é* o paradoxo de uma filosofia transcendental cujo sentido último está na explicitação de sua dimensão ontológica, com as implicações e desdobramentos que podem então emergir.

sentido sua apropriação pode ser compreendida não como uma ruptura, mas como um alargamento do projeto husserliano. Mais do que contrapor fenomenologia e ontologia, o que a elaboração proposta por ele parece explicitar é a passagem que as articula intrinsecamente, operando no campo comum do qual ambas participam. Como ele próprio afirma, não se trata de recusar o horizonte aberto por Husserl, mas justamente de segui-lo até suas implicações mais *paradoxais*:

Todo o mal-entendido de Husserl com seus intérpretes, com os “dissidentes” existenciais e, finalmente, consigo mesmo provém do fato de que, justamente para ver o mundo e apreendê-lo como paradoxo, é preciso romper nossa familiaridade com ele, e porque essa ruptura só pode ensinar-nos o brotamento imotivado do mundo. O maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa. (*Id.*, 1994, p. 10)

Estrutura e Ontologia

Visto isso, cabe agora mostrar como a sequência do texto se ocupa em articular os dois aspectos destacados até aqui – a noção de estrutura e a perspectiva ontológica –, explicitando o modo pelo qual, em sua reelaboração do projeto fenomenológico, Merleau-Ponty os faz reunirem-se intrinsecamente.

Retomando a discussão acima, é porque somos do começo ao fim relação ao mundo – e porque esse fato permanece inalienável mesmo no auge de nossa reflexão – que a “redução” se torna metodologicamente fundamental, cabendo a ela revelar precisamente “o brotamento imotivado do mundo”, os “fios intencionais” que nos ligam a ele, dimensão originária e irreduzível que orienta todo o programa da analítica fenomenológica. Daí o conhecido elogio que Merleau-Ponty endereça a Fink; segundo ele, quem teria lhe encontrado a melhor formulação, ao descrevê-la como “admiração” diante do mundo: “A reflexão não se retira do mundo em direção à unidade da consciência enquanto fundamento do mundo; ela toma distância para ver brotar as transcendências, ela distende os fios intencionais que nos ligam ao mundo para fazê-los aparecer, ela só é consciência do mundo porque o revela como estranho e paradoxal.” (*Ibid.*)

O caráter paradoxal que as descrições fenomenológicas evidenciavam se distende, agora, à própria compreensão do mundo e, de maneira mais precisa, ao reconhecimento de sua presença mesmo no extremo reduto do transcendental. Retornando à sequência do *Prefácio*, cabe agora desdobrar as implicações decorrentes do reconhecimento da “irreduzibilidade” dessa presença; em particular, de acordo com nossa proposta principal, cabe explicitar em que medida esse reconhecimento e esse movimento em direção à ontologia conduzem e, de fato, *exigem* a passagem da fenomenologia à percepção e, com ela, à estrutura. “‘Há um mundo’, ou, antes, ‘há o mundo’; dessa tese constante da minha vida não posso nunca inteiramente dar razão. Essa facticidade

do mundo é o que faz a *Weltlichkeit der welt*, o que faz com que o mundo seja mundo, assim como a facticidade do Cogito não é nele uma imperfeição, mas, ao contrário, aquilo que me torna certo de minha existência.” (*Ibid.*, p. 14)

O “há o mundo” – proposição canônica para o autor, retomada mais de quinze anos depois, abrindo o manuscrito de *O Visível e o Invisível* –, tese constante de minha vida irreduzível à enunciação designativa, expressa a facticidade responsável por fazer com que o mundo *seja* mundo: existência originária que assegura o *ser* do mundo, retirando-o da esfera do puro transcendental. O fenômeno do mundo não se deixa reduzir a “estados de consciência”, a uma atividade sintética que permitiria julgá-lo e validá-lo analiticamente. Retomando o argumento sobre a distinção entre o real e o imaginário, o filósofo reafirma a proposição segundo a qual se há a possibilidade de falar em um e outro, em “sonhos” e em “realidade”, é porque a distinção se encontra feita “em mim” antes de qualquer análise. O que se atesta pelo fato do real ser capaz de admitir os fenômenos mais “aberrantes”, assim como o imaginário de se configurar com uma lógica altamente coerente, sem que com isso cada um deles perca seu estatuto próprio. A distinção, como vimos acima, se encontra neles – em minha relação primordial com eles – e não fundada em uma atividade posicional.

Trata-se, nesse sentido, de um “saber primordial”, que “funda a ideia de verdade”, e que não aguarda uma síntese autônoma para constituir-se. Tecido sólido, a coesão e a unidade do “real” não dependem de sua correspondência a uma série de representações postas pela consciência. O que o caracteriza – e o afasta de sua concepção tradicional – é o caráter *intrínseco* de sua gênese e de sua dinâmica formativa, opondo-se radicalmente à compreensão da unidade como resultado da atividade de um sujeito. Será precisamente esse reconhecimento que exigirá do filósofo – e da analítica fenomenológica – um passo além, estabelecendo para esse “saber primordial” um lugar preciso no pensamento de Merleau-Ponty, central e orgânico em toda sua obra:

Não é preciso perguntar-se se nós percebemos verdadeiramente um mundo, é preciso dizer, ao contrário: o mundo é aquilo que nós percebemos [...] Eu visio e percebo um mundo [...] é porque tenho uma experiência do real assim como do imaginário, e o problema é agora não o de investigar como o pensamento crítico pode se dar equivalentes secundários dessa distinção, mas o de explicitar nosso saber primordial do “real”, o de descrever a percepção do mundo como aquilo que funda para sempre nossa ideia de verdade. (*Ibid.*, p. 13)

Circunscrevendo um dos temas principais do livro, e de fato de toda a obra do filósofo, o sentido do “real” – fenomenologicamente considerado – só se torna compreensível quando reportamos sua descrição ao “campo” em que a dimensão da verdade se institui: o campo perceptivo. Em uma inversão decisiva operada pela

reflexão do autor, não é a ideia de verdade quem fundamenta a percepção – como uma consciência ou um transcendental que responderia pela evidência de seu “objeto” –, mas é a própria percepção quem fundamenta a verdade – como síntese espontânea e transitividade originária, lógica da estrutura.

Em termos de método, definir a percepção como acesso à verdade significa deslocar, por um lado, a primazia epistemológica da redução e, por outro, a solução puramente transcendental que a acompanhava. Se, como vimos, a redução é o método por excelência de explicitação do objeto e do campo de investigação próprios à fenomenologia, se cabe a ela, nesse sentido, estabelecer o domínio em que a filosofia pode produzir conhecimento e verdade, afirmar – na sequência do movimento percorrido até aqui – que o campo da verdade é a percepção, equivale a propor que é ao campo perceptivo que a redução, por princípio, conduz.

Em especial, na medida em que sua evidência última é a explicitação da irreduzibilidade do ser no mundo, dos “fios intencionais” que nos abrem a ele e à alteridade, descrever a percepção como fundamento da verdade significa afirmá-la como a dimensão em que se encontram – se transitam e se configuram reciprocamente – o transcendental e a existência, a consciência e o mundo. Se a redução não conduz mais ao puro transcendental (como campo do conhecimento), mas à percepção (como campo da verdade), é justamente por caber a ela sustentar essa dimensão híbrida em que os termos se formam, por diferenciação e “comunhão”: *relação de ser* que se revelou o ensinamento maior da fenomenologia – e que nos ajuda a explicitar as linhas de articulação que reúnem percepção e ontologia na reflexão do autor. É o que nos confirma a análise da intencionalidade, para a qual o texto imediatamente se dirige; encarregada justamente de recuperar o sentido autêntico da percepção, descortinando esse modo novo de articulação da unidade: aquilo que, uma vez mais, como veremos, o autor descreverá por meio da noção de estrutura.

“Podemos agora chegar à noção de intencionalidade, frequentemente citada como a descoberta principal da fenomenologia, enquanto ela só é compreensível pela redução.” (Merleau-Ponty, 1994., p. 15) Segundo Merleau-Ponty, a característica principal da intencionalidade fenomenológica estaria no reconhecimento da unidade do mundo enquanto “vívida como já feita ou já dada”, isto é, não o produto da atividade do sujeito, mas a dimensão originária à qual ele se abre incontornavelmente. Retomando a direção das descrições anteriores, se o real se configura por sua própria dinâmica, se o mundo permanece irreduzível mesmo no extremo da reflexão, a intencionalidade, agora, gravita em torno não da constituição ou da síntese de seu objeto, mas do reconhecimento de seu caráter espontâneo e auto-formativo, realidade visada e não posta. Nessa perspectiva, o que a distingue não é simplesmente a afirmação de uma articulação da experiência ou do campo relacional, mas

a constatação da dimensão de ecceidade intrínseca a essa articulação: a unidade não é a do objeto epistemológico, predicativa ou epistemológica, mas a da existência – o “há o mundo”, estrutura configurada por sua lógica própria, vivida como horizonte e “apelo”: “[a consciência como] projeto do mundo, destinada a um mundo que ela não abarca nem possui, mas em direção ao qual ela não cessa de se dirigir – e o mundo como esse indivíduo pré-objetivo cuja unidade imperiosa prescreve à consciência a sua meta.” (*Ibid.*, p. 16)

A intencionalidade fenomenológica é aquela que opera *em relação* à “unidade imperiosa” do mundo, *compreendida* e não constituída. É essa dinâmica da unidade (espontânea, internamente operante e ativa) que, segundo Merleau-Ponty, o próprio Husserl teria descoberto, como ficaria explícito em sua distinção entre duas formas de intencionalidade: “(...) a intencionalidade de ato, que é aquela de nossos juízos e de nossas tomadas de posição voluntárias, a única da qual a *Crítica da Razão Pura* falou, e a intencionalidade operante (*fungierende Intentionalität*) aquela que forma a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida [...]” (*Ibid.*) Assim compreendida, essa unidade – “natural e antepredicativa” – não remete apenas a outra concepção de intencionalidade, mas, indissociável dela e como sua contrapartida, também à reconfiguração da própria noção de compreensão e do projeto filosófico que a acompanha: “Graças a essa noção ampliada de intencionalidade, a ‘compreensão’ fenomenológica distingui-se da ‘intelecção’ clássica, que se limita às ‘naturezas verdadeiras e imutáveis’ e a fenomenologia pode tornar-se uma fenomenologia da gênese.” (*Ibid.*)

Reencontrando o percurso acima, e aquilo que já propunham as primeiras linhas do *Prefácio*, a mudança do sentido da intencionalidade reafirma a passagem de uma fenomenologia inteiramente epistemológica – como intelecção de naturezas imutáveis – a uma fenomenologia da gênese – conforme nossa hipótese, como abertura à ecceidade de unidades “híbridas” e à irreduzibilidade de sua dimensão de ser. É a unidade existencial, *percebida* e vivida, que confirma essa mudança no sentido analítico da fenomenologia, revelando uma articulação nova entre intencionalidade e “compreensão”: “Quer se trate de uma coisa percebida, de um acontecimento histórico ou de uma doutrina, ‘compreender’ é reapoderar-se na intenção total [...] a maneira única de existir que se exprime nas propriedades da pedra, do vidro ou do pedaço de cera, em todos os fatos de uma revolução, em todos os pensamentos de um filósofo.” (*Ibid.*)

A compreensão fenomenológica não é a intelecção pura de um objeto transcendental, “síntese ativa” de uma série de representações. Correlata à intencionalidade operante, ela é a abertura à “maneira única de existir” que se *exprime* em cada uma de suas manifestações (como as propriedades de *uma* pedra, os fatos de *uma* revolução, os pensamentos de *um* filósofo), unidade existencial, “intenção geral” e comum que articula intrinsecamente cada um de seus momentos. Totalidade configurada pela

multiplicidade de suas partes, a unidade assim compreendida recebe uma descrição precisa por parte de Merleau-Ponty, confirmando o eixo latente que as análises anteriores já nos haviam permitido reconhecer: “Em cada civilização, trata-se de encontrar a Ideia em sentido hegeliano, quer dizer, não uma lei do tipo físico-matemático, acessível ao pensamento objetivo, mas a fórmula de um comportamento único em relação ao outro, à Natureza, ao tempo e à morte, uma certa maneira de pôr forma ao mundo que o historiador deve ser capaz de retomar e de assumir.” (*Ibid.*)

Reencontrando o operador com o qual, desde o início do *Prefácio*, temos nos deparado, a unidade encontrada pela redução, vinculada a um registro existencial e reportada à percepção como seu “lugar” de efetividade, no qual se funda a própria noção de verdade, não é senão a unidade do *comportamento*, entendida no sentido preciso de uma “certa maneira de pôr forma no mundo”, isto é, de *estruturar* a experiência, configurando um modo singular de se relacionar com as dimensões fundamentais da existência: o outro, a Natureza, o tempo e a morte. Operando como essa mediação entre o geral e o singular, cabe a ela estabelecer as “dimensões da história”, frente às quais cada gesto, ato e palavra, *necessariamente* adquire um sentido. Por sob a aparente gratuidade da ação, a lógica da estrutura assegura o “campo” em relação ao qual todos os atos se configuram – o *fundo* sobre o qual *aparecem*, constituindo-se como “tomada de posição em relação à situação”, isto é, como maneira única e particular de se relacionar ao conjunto e figurá-lo. A unidade estrutural *situa* a decisão, fazendo dela momento de uma articulação mais geral, parte de um todo: o que a configura é seu caráter diferencial, o modo singular pelo qual modifica e reafirma a totalidade, adquirindo valor e significação.

É o que permite a Merleau-Ponty afirmar, em uma das passagens mais conhecidas do *Prefácio*, que não há gesto ou palavra que se possa realizar sem que com isso eles adquiram “um nome na história” – ou, na formulação ainda mais enfática empregada por ele, em que exprime de maneira tácita, mas contundente, sua divergência frente ao pensamento sartreano: “porque estamos no mundo, estamos *condenados ao sentido*” (*Ibid.*, p. 18). Estar no mundo significa participar de uma estruturação que situa e dimensiona os elementos, significando-os, inscrevendo-os na trama da história e na generalidade da experiência. Os fatos *se* organizam, os momentos *se* articulam, e é assim que um “acontecimento” se configura (*Ibid.*, p. 17). Não por uma liberdade sem vínculos com o ser e com o mundo, mas pelo modo como cada ato se inscreve na *estrutura* geral da experiência – da vida e do tempo – instaurando na articulação do conjunto um momento novo.

Circunscrito esse caráter estrutural da unidade que cabe à fenomenologia descrever – ou, em outras palavras, defendida a ideia de que é à unidade do comportamento que a compreensão fenomenológica se abre –, é possível, enfim, reunir os

eixos principais em torno dos quais a proposição do autor se organiza e, ao lado da estrutura, reencontramos – na própria sequência do texto e de modo explícito – a formulação ontológica que a tem acompanhado:

Deve-se compreender a história a partir da ideologia, ou a partir da política, ou a partir da religião, ou então a partir da política? Deve-se compreender uma doutrina por seu conteúdo manifesto ou pela psicologia do autor e pelos acontecimentos de sua vida? Deve-se compreender de todas as maneiras ao mesmo tempo, tudo tem um sentido, nós reencontramos sob todos os aspectos a mesma estrutura de ser. (*Ibid.*)

Merleau-Ponty reafirma o núcleo que estamos procurando sustentar ao longo desta apresentação: a dimensão ontológica de sua formulação, bem como sua vinculação intrínseca com a noção de estrutura. O comportamento único, a totalidade configurada pela articulação de suas partes, encontra o “solo” ontológico descrito pelo *Prefácio*, e a unidade existencial desvelada pela percepção é compreendida precisamente como uma “estrutura de ser”. Por sob a multiplicidade de seus aspectos perceptivos, o que se revela é a unidade operante que os unifica e singulariza, estrutura de um ser transitivo, capaz de sustentar um transcendental que *é* no mundo e um Cogito que *é* existência – confirmando, enfim, essa dimensão ontológica como a descoberta central da fenomenologia: “A aquisição mais importante da fenomenologia foi sem dúvida ter unido o extremo subjetivismo ao extremo objetivismo em sua noção do mundo ou da racionalidade.” (*Ibid.*, p. 18) A estrutura de ser desvelada pela percepção cumpre o papel preciso de explicitar a impossibilidade do dualismo próprio ao pensamento moderno, revelando uma configuração do ser em que a unidade e a multiplicidade se articulam de modo insuspeito pela Tradição. Seu ensinamento fundamental se encontra agora em sua capacidade de revelar esse campo (perceptivo) em que o ser que se unifica espontaneamente – aquém da alter-nativa entre identidade e alteridade –, operando como *estrutura*, embaralhando alguns dos alicerces da modernidade:

O mundo fenomenológico não é a explicitação de um ser prévio, mas a fundação do ser; a filosofia não é o reflexo de uma verdade prévia mas, assim como a arte, é a realização de uma verdade. Perguntar-se-á como essa realização é *possível* e se ela não reencontra nas coisas uma Razão preexistente. Mas o único *Logos* que preexiste é o próprio mundo, e a filosofia que o faz passar à existência manifesta não começa por ser *possível*: ela é atual ou real, assim como o mundo, do qual faz parte, e nenhuma hipótese explicativa é mais clara do que o próprio ato pelo qual nós retomamos o mundo inacabado para tentar totalizá-lo e pensá-lo. (*Ibid.*)

Referências bibliográficas

- Alves, P. M. S. (2017). "Perception and Passivity", *Phainomenon*, n. 26, Lisboa, p. 13-35.
- Barbaras, R. (1991). *De l'être du phénomène*. Grenoble: Millon.
- _____. (2001). "Merleau-Ponty et la Psychologie de la Forme", *Les Études philosophiques*, n. 2, Paris: PUF, p. 151-163.
- Bimbenet, É. (2002). "De la science à la philosophie", *Les Cigognes de la philosophie*. Paris: L'Harmattan.
- Carbone, M. (1990). *Al Confini dell'esprimibile*. Milano: Edizioni Angelo Guerini.
- Dastur, F. (2001). *Chair et langage - essais sur merleau-ponty*. Paris: Encre Marine.
- Duarte, I. B. (2003). "Husserl e a fenomenologia heideggeriana da fenomenologia", *Phainomenon*, n. 7, Lisboa, p. 157-194.
- Heidegger, M. (2012). *Ser e tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1967). *La Structure du Comportement*. Paris: PUF.
- _____. (1968). *Sens et Non-Sens*. Paris: Gallimard.
- Moura, C. A. R. (2001). *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial; Edufpr.
- Saint-Aubert, E. (2006) *Vers une ontologie indirecte – Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*. Paris: Vrin.

Fazer ver e fazer falar: notas sobre o estilo filosófico de Merleau-Ponty

Leandro Neves Cardim

Universidade Federal do Paraná – UFPR

RESUMO

Através da investigação destas duas figuras da retórica clássica na obra de Merleau-Ponty pretende-se verificar como ele as incorpora a sua filosofia. Para realizar esta tarefa o artigo compara passagens de todos os períodos de sua obra. Quando o filósofo usa estas figuras ele nos faz pensar nas relações da pintura, do cinema e da literatura com a filosofia. Ao trabalhar estas questões o artigo pretende não só conduzir uma interrogação de fundo sobre o modo como Merleau-Ponty trabalha com questões tradicionais, mas também sobre o alcance da ontologia.

PALAVRAS-CHAVE

Estilo; Artes; Literatura; Retórica; Ontologia.

ABSTRACT

Through the investigation of these two figures of classical rhetoric in Merleau-Ponty's work we intend to verify how he incorporates them into his philosophy. To accomplish this task the article compares passages from all periods of his work. When the philosopher uses these figures, he makes us think about the relations of painting, cinema and literature with philosophy. By working through these questions, the article aims not only to conduct a deep question about how Merleau-Ponty works with traditional issues, but also about the scope of ontology.

KEY WORDS

Style; Arts; Literature; Rhetoric; Ontology.

Partimos de duas citações extraídas de dois artigos de *Sentido e não sentido* (1948) que vão nos colocar em contato com o uso e o contexto em que Merleau-Ponty lança mão de duas figuras da retórica clássica. Depois de comentá-las de maneira sucinta, aproveitaremos seu poder de irradiação para analisar não só certo deslocamento interno ao uso das mesmas figuras em *O visível e o invisível*, mas também o sentido filosófico do uso feito pelo filósofo. Ele lança mão delas quando quer fazer com que seu discurso seja de tal forma vigoroso que termine realizando tarefas fora do escopo da filosofia tradicional.

A primeira diz:

Boa parte da filosofia fenomenológica ou existencial consiste em se espantar com a inerência do eu ao mundo e do eu ao outro, a nos descrever o paradoxo e esta confusão, a fazer *ver* o liame do sujeito e do mundo, do sujeito e dos outros, ao invés de *explicá-las*, como faziam os clássicos, por algum recurso ao espírito absoluto (Merleau-Ponty, 1996, p. 74).

A segunda diz:

Desde então a tarefa da literatura e da filosofia não podem ser separadas. Quando se trata de fazer falar a experiência do mundo e de mostrar como a consciência se escapa no mundo, não podemos nos gabar de atingir uma transparência perfeita da expressão. A expressão filosófica assume as mesmas ambiguidades que a expressão literária, se o mundo é feito de tal modo que não só possa ser exprimido por histórias e como mostrado com o dedo (*Ibid.*, p. 36-37).

Eis aí duas linhas de raciocínio que podem nos ajudar a precisar o ponto de vista filosófico de Merleau-Ponty: uma relativa ao espanto e à descrição, outra à tarefa e ao modo de expressão da filosofia. Ele as usa quando se trata de tirar proveito da força do discurso filosófico. O primeiro trecho foi extraído do artigo “O cinema e a nova psicologia”, e o segundo do artigo “O romance e a metafísica”, ambos de 1945. No primeiro, a filosofia tem algo a aprender com o cinema e a nova psicologia. Esta ciência “nos faz ver no homem [...] um ser que está lançado e que está ligado [ao mundo] como que por um liame natural” (*Ibid.*, p. 68). É graças a isto que a psicologia da forma nos “ensina novamente a ver o mundo com o qual estamos em contato através de toda a superfície de nosso ser” (*Ibid.*). O filósofo se espanta com isto. É uma vez no mundo da percepção e interpretando o filme como um objeto percebido, ele liga o sentido do filme à história que é contada, ao seu ritmo, à configuração espacial e temporal das coisas, ao fato de que o filme só remete a si mesmo, e que no próprio filme as ideias estão em estado nascente. Além disto, é preciso dizer que o cinema se dirige ao “nosso poder de decifrar tacitamente o mundo ou os homens e de coexistir com eles” (*Ibid.*, p. 73). É verdade que outras artes também

possuem, cada uma a sua maneira, um poder de interpretação do mundo, mas no texto de Merleau-Ponty o cinema é interpretado como uma “maneira especial de ser no mundo” (*Ibid.*, p. 74): o cinema nos faz ver a conduta, o gesto, o movimento, ele faz ver uma imagem sonora, falante e pensante movendo-se.

Para Merleau-Ponty a eficácia do cinema reside no fato de que ele nos mostra a conduta do exterior. Ao invés de explicar ou de perder a experiência, o cinema e a psicologia da forma no ajudam a ver, a reconhecer e a descrever a coexistência do corpo, do mundo e de outrem. O filósofo tem o que apreender com estas atividades porque ele recusa em explicar o mundo à maneira do pensamento objetivante. Ele quer aprender com o cinema a “fazer aparecer” o mundo (*Ibid.*). O cinema tem algo de especial para Merleau-Ponty porque ele considera que “o sujeito é cinematográfico por excelência” (*Ibid.*, p. 75). O que vemos acontecer com este sujeito não é muito diferente daquilo que vemos acontecer no cinema: sua expressão está ligada ao cinema como meio de expressão e a descrição filosófica deve fazer ver como em um filme, ela faz aparecer e faz ver um mundo sensível, falante e pensante em movimento. Ao usar tal figura, Merleau-Ponty quer comunicar ao leitor a impressão de que o espetáculo descrito é visto como em uma tela de cinema. Seu texto não é neutro e sua posição pode ser aproximada àquela do diretor de cinema. Podemos ouvir isso nos comentários acerca da técnica do cinema. Há no artigo uma analogia que vale a pena reter. Para Merleau-Ponty é a montagem (seleção de planos) e a decupagem (seleção de cenas) que fazem do filme uma “forma extremamente complexa no interior da qual ações e reações muito numerosas se exercitam a cada momento, cujas leis devem ainda ser descobertas e só foram até aqui [1945] adivinhadas pelo faro ou pelo tato do diretor que maneja a linguagem cinematográfica como o homem falante maneja a sintaxe” (*Ibid.*, p. 70).

Apesar das diferenças dos meios, o filósofo, o cineasta e o pintor querem fazer ver de fora. Eles não o fazem excluindo o lado de dentro. Não se trata de negar nem um nem outro. Merleau-Ponty cita Goethe na última frase do texto para nos fazer entender que os extremos estão paradoxalmente relacionados: “o que está dentro também está fora” (*apud.*, *Ibid.*, p. 75). Como ver isto? Não será precisamente isto que o cinema e a filosofia terminam por nos fazer ver e entender? Talvez seja possível ouvir através da citação de Goethe ecos da ideia de que o sujeito é cinematográfico e que isto exige do filósofo um alargamento em seus modos de expressão. É preciso ouvir, também, esta ideia expressa na *Fenomenologia da percepção* (1945): “o mundo está inteiramente dentro e eu estou inteiramente fora” (*Id.*, 2016a, p. 469). Enfim, talvez possamos encontrar o rastro de algo a mais na citação de Goethe, algo que caracterizaria a primeira filosofia de Merleau-Ponty: a ambiguidade. Se por um lado o mundo é aquilo que aparece, por outro, o próprio mundo só aparece através da

circunscrição do corpo enquanto sujeito desta percepção. A descrição merleau-pon-tiana envolve uma seleção de coisas que o filósofo sabe, por experiência, acentuar ou iluminar. O cinema ensina que a descrição não pode e não deve ser exaustiva. Mesmo que se tentasse algo assim através de uma descrição rigorosa, esta descrição seria inútil. A descrição praticada por Merleau-Ponty não pretende nem substituir nem coincidir com a realidade descrita. Não é por acaso que a figura usada (fazer ver) apareça em um texto sobre o cinema, em um estudo sobre uma arte ligada ao mesmo tempo ao movimento e à manifestação de um objeto exterior cuidadosamente elaborado e preparado não só por um diretor, mas também por uma grande equipe.

Merleau-Ponty aproxima o cinema, a nova psicologia e o romance americano. Estas configurações expressivas têm em comum a expressão do homem do exterior, elas estão de acordo quando, através delas, um comportamento se torna compreensível em um gesto apreendido de fora: “o cinema é, justamente, de todas as artes aquela que pode melhor exprimir o homem através do seu comportamento visível. Quando um romancista quer descrever a cólera ou o ciúme, ele pode fazê-lo ‘do interior’” (*Id.*, 2013a, p. 22). Em tal passagem ele reflete sobre o cinema e a literatura no registro dos seus dois primeiros livros. Lembremos que *A estrutura do comportamento* (1942) diz que foram os pintores que “nos ensinaram, segundo a expressão de Cézanne, a olhar os rostos como pedras” (*Id.*, 2013b, p. 253), ou seja, de fora. É isto que o método do espectador estrangeiro requer: conjugação de certa neutralidade descritiva e do trabalho crítico e interpretativo. Com este método o filósofo pretende ultrapassar o mundo objetivamente dado, este método torna visível o mundo humano da expressão através da colocação em relevo da estrutura de seu comportamento. Ele faz isto colocando-se no plano de exterioridade da forma sensível e cultural. Aqui, os comportamentos simbólicos aparecem sobre o fundo da natureza e o elemento exterior destes comportamentos os tornam irreduzíveis ao pensamento clássico. Interessaria investigar como o trabalho da expressão se articula com o meio expressivo no interior de sua historicidade própria; para aplicar o método do espectador estrangeiro ao estudo das diferentes artes seria preciso colocar em relevo o modo como cada obra se articula com seu modo de existência próprio. Quem põe em prática este método, quem descreve e compreende a experiência dos objetos culturais do exterior, descobre que a arte ultrapassa os limites do meio e se torna “a percepção de um ‘universo’” (*Ibid.*, p. 266), de um mundo de realidades percebidas.

Na *Fenomenologia da percepção* a psicologia e outras formas de conhecimento fornecem ocasiões para avançar, do interior, na direção da reflexão que toma consciência de sua própria vida irrefletida. Situando-se no interior do sujeito que percebe o filósofo compreende que deste ponto de vista a experiência espontânea, a experiência das artes em geral, os saberes adquiridos das ciências humanas e da filosofia

fenomenológica, o convidam a conceber e a expandir a coexistência entre o corpo, o mundo e os outros. Para o que nos interessa seria preciso tematizar a experiência do objeto cultural no interior do mundo vivido; seria preciso, também, recolocar neste mundo a abordagem tradicional de cada um dos modos de expressão; seria preciso compreender que a filosofia é uma possibilidade criativa como as outras. Por enquanto, basta observar que no registro deste livro Merleau-Ponty não deixa de começar suas análises pelo estudo das condutas patológicas. Quando Schneider ouvia uma história ou ele mesmo contava uma, a única coisa presente era o imediatamente dado, ele não chegava a “viver” a história. Para que uma história possa ser vivida do interior ela deve possuir um “conjunto melódico com seus tempos fortes, seus tempos fracos, seu ritmo ou seu curso característico” (*Id.*, 2016, p. 166). Já o leitor deve ser capaz de dar corpo e voz à narração. A narrativa está ligada ao estilo e o leitor tem o poder de vivê-la do interior: “o sujeito ‘compreende’ porque tem o poder de viver, para além de sua experiência imediata, os acontecimentos indicados pela narrativa” (*Ibid.*). A análise da percepção da narrativa mostra que ela exige do leitor a recriação de um mundo. Para a pessoa normal trata-se sempre de um mesmo processo através do qual há motivação e “retomada do exterior no interior e do interior pelo exterior” (*Ibid.*). Não se trata de negar a experiência imediata. Não se trata de negar também que por trás deste poder de ir além das significações dadas há o *Cogito* tácito. Trata-se apenas de frisar certa materialidade e alcance do estilo de uma narrativa. Podemos dizer que Merleau-Ponty quer apreender e retomar o modo com que a narrativa se forma e se formula. Mas este processo não é muito diferente daquele que anima o filósofo no trabalho da escrita. Para a filosofia merleau-pontiana a reflexão é uma experiência que se recolocou no mundo, uma experiência que não se considera onipotente e assume a tarefa da expressão: “o *Cogito* tácito só é *Cogito* quando se exprimiu a si mesmo” (*Ibid.*, p. 466).

No segundo trecho, Merleau-Ponty atribui à filosofia a capacidade de criar. Assim como a literatura, a filosofia faz falar a vida e dá a ver uma criação, ela sedimenta. Ele aproxima a literatura, a filosofia e a política graças a certa fixação do mundo. Esta ideia implica o fato de que a experiência fixada ou formulada pela filosofia não fala sobre o mundo como o pensamento racional, ela não é demonstrativa. A filosofia faz falar graças a sua proximidade como a literatura. Ao invés de demonstrar, a filosofia narra, mostra e faz agir: tudo se passa como se ela pusesse o mundo diante do ouvinte e o fizesse ver mais do que aquilo que ele vê, a filosofia ao mesmo tempo ressalta a especificidade espaço-temporal do mundo e exhibe as virtudes expressivas da própria criação filosófica. Escritor e filósofo estabelecem uma comunicação consigo mesmo e com o outro no momento em que narram uma experiência e reportam-se a um mundo. Não é só na recusa da transparência da expressão que eles

convergem; também há convergência quanto a característica criadora e a especificidade linguística. A singularidade de cada um dos modos de expressão não exclui a convergência de todos eles com relação a uma ambiguidade fundamental. Quanto às modalidades ou às configurações expressivas da palavra, tratar-se-ia de insistir no fato de que elas dão voz a um falante e mostram a expressão criadora. Elas ao mesmo tempo incorporam (fazem falar) e indicam (com o dedo indicador estendido!) o modo como o falante vai além das significações disponíveis. O próprio mundo não poderia ser exprimido de forma diferente, já que a fala retoma e lança adiante a riqueza expressiva do mundo, particularmente do mundo falante. Merleau-Ponty usa esta figura (fazer falar) em um discurso que pretende colocar em movimento e articular o que aparece na fala. Ele faz isto em um texto marcadamente filosófico que reflete sobre suas relações com a literatura.

Na primeira citação, *fazer ver* se liga à descrição e ao espanto que caracterizam a filosofia, esta figura também está ligada ao nosso poder de decifração de um objeto que pode ser visto e interpretado de fora. Na segunda, *fazer falar* remete à tarefa e ao modo de expressão da filosofia, indissociável do nosso poder de viver do interior o sentido de uma narrativa estreitamente ligada ao estilo. Em uma o que impressiona é o sentimento de ter as próprias coisas diante dos olhos, na outra é fazer falar as próprias coisas.

Há uma passagem da *Fenomenologia da percepção* que não pode deixar de ser mencionada. Ela ajuda a avaliar, por contraste, a distância dos primeiros textos relativamente aos últimos. Quando se trata de descrever o enraizamento da consciência no ser e no tempo Merleau-Ponty afirma uma ambiguidade radical entre o sujeito como presença absoluta a si e os emblemas que o próprio sujeito se dá na sucessão e na multiplicidade (*Ibid.*, p. 489). Estes emblemas e mesmo as essências da linguagem repousam na vida antepredicativa da consciência. É precisamente aí, no silêncio da consciência originária, que o filósofo vê aparecer não só aquilo que as palavras querem dizer, mas aquilo que as coisas querem dizer (*Ibid.*, p. 16). Então ele diz: “aqui brota uma luz, aqui não tratamos mais com um ser que repousa em si, mas com um ser do qual toda essência, assim como a da luz, é *fazer ver*” (*Ibid.*, p. 489). Está aí, no registro deste livro, o ser ou a luz que faz ver. Se antes era preciso que o *cogito* tácito se exprimisse para existir, agora, vemos a subjetividade fazer ver sem palavras, uma subjetividade que ilumina as palavras ou que se projeta nelas. A subjetividade seria silenciosa e o padrão para medir as significações da linguagem, ela estaria antes e seria a condição da fala, já as palavras seriam apenas a tradução deste silêncio originário da consciência. Neste livro o filósofo trabalha explicitamente com duas definições: “o ser como o que nos aparece e a consciência como fato universal” (*Ibid.*, p. 455). Essa proximidade na formulação daquilo que é o ser e a consciência, ajuda a frisar a

correlação: através da percepção reencontramos a espessura ontológica da nossa experiência, mas é preciso acrescentar que o ser é aquilo que aparece para qualquer sujeito habitante do mundo. Para aproveitar a metáfora da luz seria interessante explorar suas relações com as trevas ou com aquilo que ela não é: os objetos culturais, as palavras, que essa luz ilumina mas sem as quais ela mesma não faz ver. O poder que esta luz tem de fazer ver, de iluminar a escuridão do ser em si e fazer entender que o mundo cultural não está atrás de nós mas nosso horizonte, delimita aquilo que ela consegue e pode ver. Isto implica não só em um ponto cego, mas também em uma atitude que deixa na sombra o mundo que pretendia iluminar. O mundo que esta luz faz ver não se sustenta porque não há mediação consciente e explícita do substrato da linguagem. Em seus últimos textos, particularmente nas notas para a obra póstuma e inacabada *O visível e o invisível* (1964), Merleau-Ponty considera esta postura ingênua. Segundo o próprio filósofo, haveria aí a postulação de um “*cogito* silencioso que seria adequação à consciência silenciosa, ao passo que a descrição do próprio silêncio repousa inteiramente sobre as virtudes da linguagem” (*Id.*, 2016b, p. 230). A ingenuidade não está apenas na concepção através da qual se liga o *cogito* silencioso e sua expressão, ela também se encontra no desconhecimento de uma concepção mais radical segundo a qual a filosofia faz falar o silêncio do mundo através de uma retomada dos sedimentos da língua, da linguagem sedimentada e da história. A tela em que o filósofo projeta seu filme é o texto *escrito*.

O emprego desta figura (fazer ver) deve ser a ocasião de um esclarecimento. É Heidegger, em *Ser e tempo* (1927), quem torna explícito o uso ontológico desta figura como método de descrição fenomenológica. É ele quem diz, ao comentar Aristóteles, que o discurso “faz ver algo” (Heidegger, 1985, p. 45), que o discurso torna manifesto aquilo que é falado a quem fala e ouve. Com isto ele quer evitar o fechamento do conceito de verdade em um tipo de teoria lógica da proposição. A fenomenologia que salta destas páginas pode ser caracterizada através da máxima do retorno “às coisas mesmas”. Ela quer fazer ver a coisa mesma, ela quer manifestar o ser de maneira intuitiva e originária; a palavra “mesmas” sugere o aspecto intuitivo e originário da experiência do ser. Vem daí que esta palavra aponte para aquilo que Merleau-Ponty chama de “descrição direta” (Merleau-Ponty, 1996, p. 94). Vem daí, também, a “diferença *absoluta*” (*Id.*, 2016b, p. 314) estabelecida pelo filósofo alemão entre o ôntico e o ontológico. Vem daí, enfim, a elaboração nostálgica de um discurso que pretende manifestar a automanifestação do ser. Este ponto é importante porque, no curso *A filosofia hoje* (1958-1959), Merleau-Ponty diz que há “razões de princípio que tornam impossível a tarefa designada pelo Prefácio de *Ser e tempo*” (*Id.*, 1996, p. 92). Qual é esta tarefa? Segundo Merleau-Ponty, tratar-se-ia da “retomada mais radical da interrogação metafísica sobre o Ser” (*Ibid.*), mas para o filósofo

francês é a própria natureza da “filosofia”, da “verdade” e de “nossa língua” que torna impossível esta tarefa. Merleau-Ponty recusa essa “filosofia direta” por várias razões, mas neste ponto ela aparece como não sendo radical, ela não coloca a si mesma em questão e por isto mesmo não toma consciência de suas dependências; ela usa dogmaticamente o conceito de essência. É verdade que a filosofia se identifica, para Merleau-Ponty, com “investigação do Ser ou do *Ineinander* [um-no-ou-tro]” (*Ibid.*, p. 156), mas é verdade, também, que para ele é preciso explorar as “regiões do Ser” e jamais perder o contato com os “seres” (*Ibid.*, p. 156). O filósofo francês assume a investigação do ser com tarefa da filosofia, mas sua própria filosofia considera o ente como absolutamente necessário: “é talvez uma lei da ontologia ser sempre indireta, e só conduzir ao ser a partir dos seres” (*Id.*, 1968, p. 125). Em contraste com Heidegger que pretende restituir nossa presença à coisa mesma, Merleau-Ponty faz um desvio determinante pelos seres regionais.

Há um lugar muito importante para o ser na filosofia de Merleau-Ponty, mas é preciso insistir que, para ele, não há o estabelecimento de um acesso direto ao ser reservado a alguns privilegiados. À medida que sua filosofia se desenvolve ele trabalha mais deliberadamente com a intenção de exprimir o ser através das palavras, através do contato com os seres da natureza, da ciência, da vida privada e pública. Toda a sua obra termina sendo prova disto. Merleau-Ponty nunca acreditou ser possível “alcançar o ser sem passar pelo fenômeno” (*Id.*, 2016a, p. 457), pelo empírico e pelo ôntico. No período intermediário, ao tematizar a categoria da expressão na linguagem, ele tem a oportunidade de precisar sua posição. No curso *Investigações sobre o uso literário da linguagem* (1953), em um trecho que trata das relações entre a linguagem e a literatura na obra de Stendhal ele diz, de maneira muito breve, qual é a “estranheza da expressão”: ela consiste em “fazer falar as coisas” (*Id.*, 2013c, p. 209). Neste mesmo curso ele enfatiza a ficção literária e a comunicação poética. Ele analisa detidamente a obra de Valéry nesta direção e diz que há uma “ductilidade” da linguagem: ela possui um “poder de articular e de fazer ver através dos signos” (*Ibid.*, p. 138). Dito de outro modo: a linguagem é elástica e plástica. Vem daí a valorização dos signos para se fazer ver e falar.

Através destas duas expressões – *fazer ver* e *fazer falar* – Merleau-Ponty opera com duas figuras de pensamento da retórica clássica. Figuras que estão na categoria das figuras de imaginação: a *hipotipose* ou a descrição e a *prosopopeia* ou a evocação, personificação. Ele usa estas figuras em uma escrita filosófica. Vale dizer que o uso filosófico da retórica é antigo e remete ao *Fedro* de Platão, à *Retórica* de Aristóteles, mas também ao Kant da Terceira Crítica entre tantos outros. Este pano de fundo é decisivo para compreender o sentido do uso merleau-pontiano destas figuras, mas importa, aqui, chamar atenção para uma fonte mais contemporânea do filósofo francês.

Merleau-Ponty comenta algumas ideias de Paulhan em *A prosa do mundo* (1951-1969). Paulhan é alguém que explicita a metamorfose das palavras em pensamentos e dos pensamentos em palavras. Isto extrapola os quadros teóricos dos primeiros textos que mantinham certa distância e exterioridade entre os termos. Merleau-Ponty aceita a formulação que Paulhan faz do problema: a linguagem é comparável ao olho que faz ver todas as coisas, mas neste exato momento o próprio olho não se vê (*Id.*, 2012, p. 163). A saída filosófica é fazer a reflexão entrar na linguagem, pois agora ela recusa não só a decomposição da língua e a fundação da linguagem, mas também o contato mudo de si a si. É o uso da linguagem no presente, o uso atual no gerúndio, que fornece a perspectiva de conjunto da língua, é na fala e na escrita que os elementos da língua realizam a comunicação. A linguagem está em movimento com as palavras. Merleau-Ponty não precisa mais lançar mão quer de uma subjetividade silenciosa, quer de uma linguagem que rompa o silêncio da subjetividade. A atividade falante repousa sobre a fala e as palavras.

Em *A prosa do mundo* Merleau-Ponty se refere ao livro *As flores de Tarbes* (1941) de Paulhan. Em um outro texto de Paulhan – *Tratado das figuras* (1949) –, podemos encontrar uma abordagem das figuras em questão. Merleau-Ponty não faz referência a este texto, mas vale a pena tê-lo em mente antes de continuarmos a discussão. Há hipotipose ou descrição quando a figura “pinta os objetos ‘com traços tão impressionantes que pensamos tê-los diante dos olhos’” (Paulhan, 1997, p. 129). A prosopopeia anima ou dá “vida aos objetos, às abstrações, aos mortos, aos homens que ainda não nasceram” (*Ibid.*, p. 129). Em suma: a descrição pinta e a evocação anima. Quintiliano nos diz que através da *hipotipose* o escritor se torna um pintor, de tal modo que as palavras dão “a impressão de mais serem vistas do que ouvidas” (Quintiliano, 2016, p. 423). Aqui a vivacidade dos fatos e das personagens é o principal. Ele diz que a prosopopeia é a “figura mais ousada e de maior fôlego” (*Ibid.*, p. 415). Esta figura personifica, ela faz um personagem falar no interior de um discurso: através dela “desvendamos os pensamentos dos nossos adversários, como se falassem consigo mesmos” (*Ibid.*). O que impressiona aqui é sem dúvida a dinamicidade do pensamento e da linguagem, a tal ponto que por vezes os textos nos dão a impressão de que um pensamento os anima. Como diz Cícero, através da animação temos uma “figura que dá aos seres mudos e imateriais, uma linguagem, uma forma, e os faz agir ou falar” (Cícero, 1835, p. 359). Com a descrição as coisas parecem estar vivas como em uma pintura ou em um filme, com a animação as coisas ganham vida através de um pensamento e uma fala como na leitura de uma narrativa literária. Merleau-Ponty usa filosoficamente estas figuras. É bom insistir nisto porque ele quer fazer papel de filósofo que pode ser comparado a um pintor e a um escritor.

Para aprofundar o uso merleau-pontiano destas figuras vale a pena lançar mão de duas citações de *O visível e o invisível* (1964):

Se o filósofo interroga e então finge ignorar o mundo e a visão do mundo que são operantes e se fazem continuamente nele, é precisamente para os fazer falar, porque ele crê neles e porque ele espera deles toda sua ciência [...]. Por enquanto é suficiente fazer ver que o Ser único – a dimensionalidade à qual pertencem os momentos, as folhas e as dimensões –, está além da essência e da existência clássicas e torna compreensível suas relações (Merleau-Ponty, 2016, p. 18; 155).

Muitas coisas se interpõem entre aquelas primeiras citações e estas, mas Merleau-Ponty continua fazendo profissão de filósofo, agora de modo mais radical. Na primeira ele usa aquela figura no intuito de precisar a tarefa interrogativa da filosofia e dar a entender que a fala vem do mundo e se dirige a ele. Tratar-se-ia de mostrar que o filósofo quer explicitar a experiência do mundo e que por isto mesmo ele não se retira do mundo. Para compreender esta atitude em que se finge ignorar o mundo e seu ponto de vista sobre o mundo, é preciso observar que não se trata mais de comentar a correlação entre a percepção que fornece a espessura de nossa relação com o ser e o ser como aquilo que aparece na experiência perceptiva. Este fingimento faz parte do método do merleau-pontiano que, diga-se de passagem, trabalha desde o início simultaneamente com Bergson e Husserl. Desde 1945 ele lança mão deste método de fingimento que prevê uma atitude que apresenta o mundo da percepção como anterior ao objeto cultural, particularmente a linguagem. Ele mesmo comenta que “fingia”, em uma espécie de “abstração metodológica”, encontrar-se no “mundo mudo da percepção” (*Id.*, 2000, p. 22). Em *O visível e o invisível* não se trata de abandonar a atitude de fingimento tipicamente bergsoniana, mas de enfatizar a crença do filósofo no mundo e na sua visão de mundo. Esta mudança revela algo sobre a interrogação filosófica.

A crença no mundo de que fala a primeira citação é uma experiência que não opõe os dois lados da questão. Não se trata mais de comentar o alcance da consciência perceptiva, mas de considerar a existência de um tipo de ser que não exclui dimensões que escapam à percepção. Trata-se não só de fazer falar o Ser através da filosofia, mas também de interpretar a filosofia como o “Ser falando em nós” (*Id.*, 2016b, p. 247). Notemos que na citação o vetor do uso da figura analisada mudou: não é mais da subjetividade que se faz falar ou que se ilumina o mundo e as palavras. A interrogação faz falar o mundo ou o Ser porque ela fala do seu interior, porque o Ser vem primeiro e porque o Ser se faz continuamente através da interrogação do filósofo. Merleau-Ponty nos diz como é preciso compreender a interrogação: “como relação última com o Ser e como órgão ontológico” (*Ibid.*, p. 171). Enquanto filósofo, Merleau-Ponty interroga o ser através dos entes e formula sua interrogação de maneira escrita. Sua

reflexão deve ser compreendida como instrumento que se serve da linguagem para descrever e compreender as diferentes camadas do ser. Agora o filósofo trabalha de tal modo que a linguagem “codetermina o sentido último” da “série de camadas do ser selvagem” (*Ibid.*, p. 230). A interrogação filosófica exprime e fixa o mundo, e para realizar esta tarefa o filósofo usa a linguagem de tal modo que é possível “fazer falar as próprias coisas” (*Ibid.*, p. 164). Ele faz falar as coisas através de uma mediação e de uma articulação que implicam um uso criador da língua e da linguagem.

Na segunda citação a audácia consiste em que a filosofia faz ver ou pinta com palavras a dimensionalidade do Ser. Merleau-Ponty parte de um relevo ontológico, ele parte da ideia de um “há prévio” que é sublimado ou realizado pela filosofia. É verdade que ele descreve a deiscência do sensível e tudo aquilo que implica o ver e o visível, a visão e a visibilidade, a imbricação entre quem vê e sua inerência ao que é visto. Mas é verdade, também, que ele não para por aí. Como ele diz em uma nota à margem do texto inacabado *O visível e o invisível*: “Nossa tese: é preciso este HÁ de inerência, e nosso problema [é] mostrar que o pensamento, no sentido restritivo (significação pura, pensamento de ver e de sentir) só se compreende como realização, por outros meios, do voto do HÁ, pela sublimação do HÁ e a realização de um invisível que é exatamente o avesso do visível, a potência do visível” (*Ibid.*, p. 188). Tal passagem ajuda a entender o fato de que também a filosofia é a realização de um invisível, ela faz ver com palavras o avesso do visível, ela é criadora. A filosofia fixa, formula, dá testemunho de uma experiência. Aqui também o vetor da análise mudou: não é mais a subjetividade que faz ver, mas as palavras. Em novembro de 1960, ao abordar a questão das relações entre a filosofia, a política e a literatura, ele faz a seguinte observação sobre a filosofia: “o que ela diz, suas *significações*, não são o invisível absoluto: ela faz ver com palavras. Como toda a literatura. Ela não se instala no avesso do visível: ela está dos dois lados” (*Ibid.*, p. 313). Longe de se *instalar* no avesso do visível, mas trata-se de *realizar* ou de fazer ver o Ser único com palavras, e para isso é preciso trabalhar dos dois lados. Se não há diferença absoluta entre filosofia e literatura, mas isto não quer dizer que a filosofia se transforme em literatura. Assim como a fala do filósofo não é “absolutamente pura” a do escritor não é “puramente filosófica” (*Ibid.*, p. 314). É graças ao trabalho com as palavras que o filósofo faz papel de filósofo, que ele não perde a “sua profundidade” (*Ibid.*). O poder e as significações da filosofia são inseparáveis das palavras.

Nos últimos textos, é possível circunscrever uma circularidade entre a criação e o procedimento indireto da filosofia, entre a expressão da experiência muda de si e a formulação de um acesso, uma realização, uma adequação. Nesses textos e notas é possível perceber que há na filosofia uma “*inscrição* do Ser” (*Ibid.*, p. 248), uma criação que é simultaneamente inclusão e registro do Ser. Isto é possível por dois

motivos: em primeiro lugar, porque a própria filosofia é interpretada como “criação no sentido radical: criação que ao mesmo tempo é adequação, a única maneira de obter uma adequação” (*Ibid.*). Trata-se de uma criação que é ao mesmo tempo chamada e engendrada pelo Ser universal, criação que prolonga e dá testemunho deste Ser (*Ibid.*, p. 225); criação (atividade que faz existir) que é ao mesmo tempo “reintegração do Ser” (*Ibid.*, p. 247). Em segundo, porque “o Ser é o que exige de nós criação para que dele tenhamos experiência” (*Ibid.*, p. 248). Aqui, filosofia e arte “juntas” nos colocam em “contato com o Ser” porque não são reproduções, mas criações. Elas não são simples “fabricações arbitrárias” de coisas que habitam o mundo cultural (*Ibid.*). A filosofia é criação e adequação, mas é o Ser que exige do filósofo uma criação para que haja esta experiência do próprio Ser: há circularidade entre a filosofia como um “produto extremo do mundo” (*Ibid.*, p. 222) e o mundo ou Ser que ela desvela.

Em “Notas sobre Claude Simon” (1960-61) encontramos, de início, uma consideração sobre a visão. Não faltam na obra de Merleau-Ponty considerações sobre a visão, mas nestas notas ela aparece como “visão de visionário”: “ver é a permissão de não pensar a coisa, já que a vemos” (*Id.*, 2000, p. 311). Quando simplesmente vemos e não pensamos já somos seres que olham para o mundo de tal modo que há uma espécie de retomada e abertura de novos horizontes. Guardando as devidas proporções, aquilo que acontece com o pintor não é algo absolutamente diferente, pois ele recolhe e lança a diante a tradição da pintura. A diferença está em que, ao revelar os meios visíveis através dos quais o mundo se mostra, o olhar do pintor retoma questões mais precisas: a questão da luz, das sombras, dos reflexos e das cores. As questões remetem a objetos que possuem apenas uma “existência visual”, pois como diz *O olho e o espírito* (1960), eles são como “fantasmas” (*Id.*, 1999, p. 29). O pintor interroga o mundo com seu olhar e a pintura nos faz ver aquilo que sem o pintor permaneceria invisível: “o olhar do pintor lhes pergunta [aos objetos ou aos fantasmas da pintura] como se arranjam para que haja de repente alguma coisa, e essa coisa, para compor um talismã do mundo, para nos fazer ver o visível” (*Ibid.*).

A vontade de fazer ver e fazer falar não é privilégio de quem usa as palavras. Em *O olho e o espírito* Merleau-Ponty diz, por exemplo, que para o pintor “basta um pouco de tinta para fazer ver florestas e tempestades”, que a pintura “faz falar o espaço e a luz que estão ali” (*Ibid.*, p. 59). O pintor recria a visibilidade através de seu olhar, suas mãos e agenciamentos de cores, ele liberta os fantasmas cativos da visão profana ao nos fazer ver algo, ele faz falar os elementos da pintura. No contexto da discussão sobre a pintura na obra de Merleau-Ponty vale a pena ter em mente a frase do pintor Marchand que ele menciona:

Em uma floresta, senti muitas vezes que não era eu que olhava a floresta. Senti, certos dias, que eram as árvores que me olhavam, que me falavam... Eu estava ali, escutando... Penso que o pintor deve ser traspassado pelo universo e não querer traspassá-lo... Espero estar interiormente submerso, sepultado. Pinto talvez para surgir. (*apud.*, *Id.*, 1999, p. 31)

É o comentário de Merleau-Ponty que nos interessa, pois trata-se para ele de chamar a atenção para o fato de que em pintura devemos tomar a palavra “inspiração” ao pé da letra: “há verdadeiramente inspiração e expiração do Ser, respiração no Ser, ação e paixão são tão pouco discerníveis que não sabemos mais quem vê e quem é visto, quem pinta e quem é pintado” (*Id.*, 1999, p. 31). Em suma: é o Ser que os elementos da pintura fazem falar e ver, é o Ser que olha e fala ao pintor, é o Ser que pintor escuta e olha, é o Ser que atravessa o pintor e é do interior do Ser que ele pinta para se fazer enquanto pintor, é o Ser que torna as coisas tão pouco discerníveis e exige o surgimento do pintor como que da morte, da sepultura, é daí que o pintor surge quando modula os elementos da pintura.

Quando é um escritor que fala daquilo que vê ou não, quando alguém usa a linguagem sedimentada de modo criador e desvela indiretamente sua experiência através da escrita, esse uso mostra que a “linguagem é um ser, um mundo” (*Id.*, 2000, p. 312). Uma das notas sobre Simon registra, depois de uma conversa com o escritor, que sentir e viver literariamente não é nada “imediatamente dado”, mas algo que “se desenvolve pelo trabalho”: “Sentir, viver, a vida sensorial é como um tesouro, mas que não vale nada enquanto não há trabalho. O trabalho consiste não só aliás, em ‘converter em palavras’ o vivido; trata-se de *fazer falar o que é sentido* [*faire parler ce que est senti*]” (*Ibid.*, p. 313). Merleau-Ponty pretende fazer falar o mundo através do trabalho de uma interrogação filosófica que tem um enorme interesse pela literatura. Afinal, a literatura vem e se dirige a uma “região aquém das ideias”, ela tem uma “função insubstituível”: “pois aí está o sólido, é aí que está o durável, é aí que está o Ser – Insubstituível para a própria filosofia” (*Ibid.*). Seria interessante desenvolver a ideia de que há uma “filosofia espontânea, [um] pensamento fundamental particularmente na literatura” (*Id.*, 1996, p. 391).

Nos últimos textos o ser aparece imbricado com a fala e o filósofo é alguém que fala e escreve. Mas o filósofo também é alguém que compreende que não somos nós que falamos do ser, mas “o ser que se fala em nós” (*Id.*, 2016b, p. 244). Isto não equivale a uma “expressão direta do fundamental” (*Id.*, 1968, p. 156) ou a uma “expressão direta do ser” (*Id.*, 1996, p. 148). Como exprimir o ser filosoficamente? Merleau-Ponty defende que “é preciso tentar a expressão indireta, isto é, fazer ver o Ser através dos *Winke* [signos] da vida, da ciência, etc.” (*Ibid.*). O filósofo deve lançar mão dos signos e assim nos faz ver a “*dimensionalidade universal* que é o Ser” (*Id.*,

2016b, p. 313). Apreendido pela filosofia, o Ser é aquilo que contém “tudo o que será jamais dito cabendo a nós criá-lo” (*Ibid.*, p. 222). Seria interessante desenvolver esta circularidade na direção da investigação do sentido ontológico da carne e do conceito de reversibilidade como “verdade última” (*Ibid.*, p. 201), afinal, nos últimos textos é desta reversibilidade que brota o “raio de luz natural que ilumina toda a carne e não apenas a minha” (*Ibid.*, p. 185).

A questão que gostaríamos de deixar no ar antes de terminar gira em torno da possibilidade de questionar o peso deste “Ser universal” que a filosofia deve “desvelar” (*Ibid.*, p. 222). Como colocar isto em questão sem negar as aquisições filosóficas do século XX? Não se trata de negar este ser, mas de minimizar sua importância e relativizar seu lugar relativamente ao discurso, ou seja, na relação da linguagem com o ser falante. Já vimos que para Merleau-Ponty nossa “relação como o Ser se dá através de um ser” (*Ibid.*, p. 152). Além disto, vale frisar que o filósofo e o escritor são personagens ligados à fala e à escrita e que eles “não podem declinar as responsabilidades do homem falante” (*Id.*, 1999, p. 14). Vimos, enfim, que o filósofo deve tentar uma expressão indireta do Ser, ele deve fazer ver e falar o ser através de signos. Assim, uma das virtudes desta filosofia consiste em saber que “*não se pode fazer ontologia direta*. Meu método ‘indireto’ (o ser nos entes) é o único conforme ao ser” (*Id.*, 2016b, p. 231). Não se trata de recusar estas aquisições: não podemos recusar a ideia de que, para a filosofia, o Ser está entrelaçado ao mundo sensível, aos saberes e à história. Merleau-Ponty retoma esta ideia no curso *A filosofia hoje*: “o ser se oculta como ser se fazendo ente” (*Id.*, 1996, p. 119). Ele também retoma a ideia de que estamos “condenados ao ser” (*Ibid.*, p. 121), ideia que já encontramos em 1945 quando ele diz: “só posso fugir do ser para o ser”, “não posso sair do ser” (*Id.*, 2016a, p. 418, 460). Certo, mas será que se adotarmos este ponto de vista nós podemos nos contentar com a interpretação que Merleau-Ponty faz do chiste poucas páginas depois neste mesmo curso sobre *A filosofia hoje*?

Em 1905, Freud já se tinha dado ao trabalho de escrever todo um livro sobre *O chiste e sua relação com o inconsciente*. Não se trata de entrar nesta questão, mas apenas de apontar para a linha merleau-pontiana de interpretação. No curso *A filosofia hoje*, em uma parte intitulada “Ser e fala”, ele comenta a “extraordinária impressão” que temos não nas decisões, mas em certas ações ou falas decisivas. Eis o que acontece neste momento: por um lado, “essas falas são tiradas de nós pelas coisas ou pelos outros” e a língua ultrapassa o falante, por outro, “elas são nós mesmos no mais alto grau” e ninguém seria capaz de dizê-las em nosso lugar (*Id.*, 1996, p. 134). O filósofo acrescenta: “isto já é verdade no chiste que é espírito das palavras [*mot d’esprit qui est esprit des mots*]” (*Ibid.*). A tradução literal revelaria mais claramente a inversão operada e que é clara na língua francesa. Inversão ou jogo que faz o chiste derivar de uma

atividade mais ampla e vasta do que naquela em que ele ocorre. O chiste já tinha sido exaustivamente estudado por Freud. Mas a interpretação merleau-pontiana não segue a linha freudiana. Impregnado pela atmosfera do ser ele diz o seguinte sobre o chiste: “não somos nós que jogamos, é o ser da fala que joga conosco” (*Ibid.*). O jogo em questão é ocasião para o filósofo reconhecer na vida da linguagem uma “profundidade” (*Ibid.*). O que interessa a Merleau-Ponty é o modo através do qual as “significações superficiais da palavra nos levam a dizer algo que tenha mais sentido do que nós poderíamos saber ao considerar essas significações associadas ‘fortuitamente’ em uma mesma palavra” (*Ibid.*). Para caracterizar este estilo merleau-pontiano de interpretação filosófica podemos laçar mão do título do livro de Freud para fazer uma analogia. Se fosse preciso escrever um texto sobre a leitura merleau-pontiana do chiste ele poderia se chamar *O chiste e sua relação com o ser*.

Para problematizar isto sem sair do continente grego da ontologia basta lembrar da velha querela entre Parmênides e Górgias. Lembremos, de passagem, que foi em um poema que o ser e o não-ser foram enunciados pela primeira vez, e que ao assumir este ponto de vista pode ser que a ontologia termine tomando consciência de que ela mesma é um discurso. Não se trata de negar o ser, mas de confrontá-lo com o dizer. Seria preciso fazer um contraste mais detalhado entre a postura merleau-pontiana segundo a qual é o ser que nos reivindica e interpela através da linguagem (*Id.*, 1996, p. 135) e a postura que considera o ser como um efeito do dizer. Não se trata de desenvolver isto aqui, mas podemos, por exemplo, lembrar de Lacan que não negava a obra de Merleau-Ponty nem a ontologia. Mesmo assim ele diz: “o discurso do ser supõe que o ser seja, e é o que o mantém”; ele também diz que o ser é “um fato de dito” (Lacan, 1975, p. 107, 108). Para esclarecer isto podemos lembrar, enfim, das considerações de Cassin sobre a psicanálise e a sofística. Estas passagens de Lacan aparecem em vários textos de Cassin, e isto, sempre com o intuito de frisar que a ontologia se comporta como se o ser que ela tem de dizer já estivesse sempre presente. Na esteira de Lacan e de Górgias ela nos diz que “é preciso inverter o sentido do sentido, que não vai do ser ao dizer, mas do dizer ao ser” (Cassin, 2017, p. 66). Para nós trata-se apenas de problematizar a relação entre o ser e o dizer que faz ver e falar o ser. Devemos colocar em questão a posição da ontologia e apontar para uma alternativa que não pretenda simplesmente excluir a ontologia. Talvez possamos entrever isto através de um pequeno desvio arbitrário e bem-humorado na palavra “dizer”, desvio ou jogo de escrita que só teria valor por sua diferença com a própria palavra em questão. No horizonte desta discussão sobre o ser e o dizer poderíamos entrever a ideia de um *diser* em que a letra “s” chamaria atenção para o fato de que o ser é um efeito do dizer.

É verdade que com estas últimas considerações nós já estamos navegando em águas não-merleau-pontianas. Mas é verdade, também, que não devemos recusá-las por excederem os domínios do ser e apontarem para uma relativização da ontologia, particularmente do lugar que o Ser ocupa para a filosofia. É verdade, enfim, que com estas considerações nós não saímos da filosofia, mas apenas circunscrevemos e delimitamos o alcance deste Ser escrito com maiúscula. Ao navegarmos em águas merleau-pontianas aprendemos que elas são ao mesmo tempo profundas e estão próximas do continente, por isto encontramos nelas uma tensão viva e constante entre os seres e o ser. Aprendemos que sua filosofia deve ser considerada, como ele diz a propósito das essências de Husserl, como uma rede que traz do fundo do mar os peixes e as algas palpitantes (Merleau-Ponty, 2016a, p. 16). Não se trata de recusar o discurso merleau-pontiano, trata-se de retomá-lo mais radicalmente naquilo que ele tem de mais sensível. Se por um lado precisamos minimizar o papel do Ser e da verdade, por outro, devemos cada vez mais fixar o fato de que esta filosofia dá lugar para a diferença e para relações indiretas, para trocas e diálogos, ela é democrática. Através de uma atitude deste tipo Merleau-Ponty pretende nos fazer ver e falar indiretamente o ser. Ao regressar das fontes da experiência esse filósofo diz com palavras o silêncio do mundo. Enquanto filósofo, enquanto pensa e nos faz pensar, Merleau-Ponty também é pintor, já que pretende colocar o mundo diante de nossos olhos, mas ele também é escritor, já que pretende fazer isto com palavras. Pode ser que ele consiga, como o pintor e o escritor, nos fazer tomar gosto pelo olhar e pela voz. O importante é que ao contrário de fazer a filosofia se calar, enquanto filósofo ele nos faz pensar e falar quando liga a própria filosofia aos entes e a uma região específica do ser, mas também quando defende que a linguagem filosófica está ligada à expressão e à ação. Ele admira Husserl que não julgou a crise do alto, “como se ele não tivesse responsabilidade” (*Id.*, 1996, p. 72). Ele defende que o filósofo e o escritor têm responsabilidades específicas, e que, ao falar, o filósofo também age e faz agir. Se pensarmos nas sempre atuais relações do filósofo com a cidade, que não há filosofia sem alcance político e que mais do que nunca a ética e a política exigem toda nossa atenção, talvez esta responsabilidade falante e vigilante da filosofia seja uma das coisas boas que Merleau-Ponty nos deixou para retomar e levar adiante.

Referências bibliográficas

- Cassin, B. (2017). *Jacques, o sofista: Lacan, logos e psicanálise*. Tradução Yolanda Vilela. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Cícero. (1835). *Rhétorique a Herennius*. Trad. M. Delcasso. Paris: Panckoucke.

- Freud, S. (2017). *O chiste e sua relação com o inconsciente*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Heidegger, M. (1985). *Être et temps*. Trad. Emmanuel Martinau. Paris: Authentica.
- Lacan, J. (1975). *Encore*. Seuil: Paris.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard.
- _____. (1996). *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard.
- _____. (1996). *Notes de cours 1959-1960*. Paris: Gallimard.
- _____. (1999). *L'Œil et l'esprit*. Paris: Gallimard.
- _____. (2000). *Parcours deux 1951-1961*. Lagrasse: Éditions Verdier.
- _____. (2012). *La prose du monde*. Paris: Gallimard.
- _____. (2013a). “Cinéma et psychologie” [1945]. In: *Merleau-Ponty e l'estetica oggi*. Organização de Mauro Carbone. Milão: Mimesis Edizioni.
- _____. (2013b). *La structure du comportement*. Paris: Puf.
- _____. (2013c). *Recherches sur l'usage littéraire du langage*. Genebra: MétisPress.
- _____. (2016a). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- _____. (2016b). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Paulhan, J. (1941). *Les fleurs de Tarbes ou La Terre dans les Lettres*. Paris: Gallimard.
- _____. (1997). *Traité des figures*, in *Jacob Cow le pirate*. Ardèche: Deyrolle Éditeur.
- Quintiliano. (2016). *Instituição Oratória*. Tomo IV. Trad. Bruno Basseto. Campinas: Unicamp.

Cinema Transcendental

Alexandre de Oliveira Torres Carrasco

Universidade Federal de São Paulo – Unifesp

RESUMO

O presente artigo pretende correlacionar elementos críticos e teóricos de certa filosofia francesa, a filosofia francesa que emerge no entreguerras, com elementos críticos (e em alguma medida práticos) que operam na formação da crítica moderna de cinema na França. O sentido dessa correlação é apresentar as possibilidades de uma investigação conjunta com o fim de uma renovação da compreensão e do alcance de ambos empreendimentos.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia Francesa Contemporânea; Existencialismo; Merleau-Ponty; Crítica; Cinema.

ABSTRACT

The present article intends to correlate critical and theoretical elements of a certain French philosophy, the French philosophy that emerges after World War II, with critical (and to some extent practical) elements that operate in the formation of modern cinema criticism in France. The meaning of this correlation is to present the possibilities of a joint investigation with the aim of renewing the understanding and scope of both projects.

KEY WORDS

Contemporary French Philosophy; Existentialism; Merleau-Ponty; Criticism; Cinema.

“La hipótesis de que las imágenes tengan alma parece confirmada por los efectos de mi máquina sobre las personas, los animales y los vegetales emisores.”

La invención de Morel, Adolfo Bioy Casares.

Em março de 1945 Merleau-Ponty faz uma conferência no Instituto de Altos Estudos Cinematográficos, cujo título é *O cinema e a nova psicologia*. Tal conferência, publicada em *Sens et non-sens*, de 1948 (antes republicado em *Les Temps Modernes*, nº. 7, abril de 1947) é índice de importantes cruzamentos, teóricos e práticos, em curso naquele momento, dando relevo a vários aspectos-chaves, seja da filosofia montante daquela época, “o momento filosófico da segunda guerra mundial, a existência”, seja da filosofia do próprio Merleau-Ponty, parte de um projeto aproximadamente comum, o que Worms chama de “momento”, e nós o adotamos provisoriamente o nome e o conceito. A se pensar sobretudo naquele ponto temporal específico, algo entre 1945 e 1950, as diferenças a se constituir no interior de um mesmo “bloco”, de um mesmo “momento”, estavam decididamente esmaecidas seja pela euforia da libertação, seja pelas tarefas que o fim do ciclo intelectual da Terceira República impunha. Soma-se a isso a potência teórica especificamente merleau-pontyana em tratar de temas estranhos à teoria de modo teórico, potência essa que foi, naqueles idos, credencial necessária dos jovens filósofos então para a irrupção das novas filosofias de antanho. *Sens et non-sens* é testemunha exemplar disso.

Portanto, a primeira atenção que tomamos, em boa medida prévia, é localizar este momento do qual Merleau-Ponty faz parte, o que não se faz despropositadamente, pois é sua localização “lógica”, por assim dizer, que torna mais compreensível seu alcance e as tarefas que toma como as suas. Falamos de um momento incrustado no bloco maior da Filosofia Francesa Contemporânea, cuja referência à Filosofia Francesa pura e simplesmente nos levaria, não sem algum percalço, até Descartes, respondendo Montaigne. Naturalmente não é esse o caso. O fato é que o corte crítico-historiográfico de Worms, a Filosofia em França no século XX e seus *momentos* (Worms, 2009) é sem dúvida heurístico e não o é sem que tomemos a liberdade de fazer remissão a outro livro, como o faz o próprio Worms, sobre o mesmo tema, hoje um tanto menos famoso, *O mesmo e o outro*, de V. Descombes (1979). Um e outro, com uma distância de trinta anos, perfazem o mesmo recorte, ainda que com critérios analíticos distintos. O empreendimento de Descombes não deixa de manter certa hígidez quando se nota que, para além daquilo que podemos chamar de diferenças de geração, de corte meramente geracional e cronológico, ele repertoria essas diferenças pelo recorte das “influências” (naturalmente é mais que isso, lembrando que a palavra em si mesma – “influência” – é problemática). A passagem da geração dos três H (Husserl, Heidegger e Hegel, a que nos interesse

nesse texto), sob influências de influxo da fenomenologia alemã e o que era entendido como tal, à geração dos “Mestres da Suspeita” (Freud, Marx e Nietzsche), faz-se por uma diferença de autores que igualmente decorre da eleição de temas e os modos dessa eleição. O efeito visível dessa diferença dá-se na diferença específica do cânon que cada momento elege, autores diversos para tarefas diversas, num jogo sutil de afinidades de formas e conteúdos. A geração do entre guerras é tanto aquela que leu preferencialmente certos filósofos (os três H) quando a que pode se ver neles como num espelho, a traduzir os seus problemas e limites naquelas imagens que colhia na recém estabelecida história da filosofia. Logo, essa orientação bibliográfica, digamos assim, é muito menos arbitrária do que parece, e responde, sim, (ainda que parcialmente) a um tipo de organicidade decorrente da formação de um gênero, a história da filosofia, que o livro de Worms explora como o pressuposto mais geral da passagem de armas entre gerações. Assim, apesar do estardalhaço da superfície, com *Politzer* batendo o bumbo (um dos marcos do fim do espiritualismo *Belle Époque*), a geração pós Bergson redesenha o problema do neokantismo francês a partir da junção de duas peças mais ou menos heteróclitas: a versão especialíssima que dá o próprio Bergson do neokantismo à medida que acompanhando o sentido geral do neokantismo, a reelaboração das relações entre sensibilidade e entendimento, afasta-se fatalmente dessa tradição, pois recoloca nessa reelaboração a intuição como um elemento chave de sua filosofia, uma intuição que se desdobra em metafísica, mal resumindo. O esforço do neokantismo é o contrário¹, sobretudo: ao redefinir as relações entre sensibilidade e entendimento, sobretudo diante do que se passa e do que passa a ser a ciência ao longo do século XIX, ele pretende escapar a toda forma de intuicionismo, assumindo praticamente de partida que a própria matemática não passa pela intuição, como acreditava o patrono do método transcendental, pai de todos, Kant. Ora, Bergson oferece essa inflexão paralelamente a uma tradição neokantiana também é francesa (Le Roy, Renouvier, Boutroux, Meyerson, Brunschwig). O chamado neokantismo francês, e cuja fim também era, ao banir qualquer veleidade intuitiva, salvaguardar uma região específica de objetos que passa a definir um gênero, a filosofia como teoria da ciência, em sentido largo, região essa que, ao fim e ao cabo, deve ser de objetos *negativos*, a teoria da ciência que finalmente se torna a conhecida teoria do conhecimento. Digamos, rapidamente, que essas duas pontas do “espiritualismo” é o legado que recebem nossos, então, jovens filósofos, especialmente Merleau-Ponty.

¹ Sobre isso, sugerimos Porta, 2011, sobretudo p. 92-93.

Ocorre que o ambiente bergsoniano da filosofia francesa, tendo como fundo o debate neokantiano, mas dando-lhe um arremate inusitado e particular, se criava uma área de escape para a assepsia do neokantismo, não era suficiente para, por si, dar conta da dupla tarefa que se impunha: avançar uma casa e deixar o próprio Bergson para trás, e reabilitar aquilo que a repulsa reiterada, por quase um século, da intuição (repulsa que constitui *pari passu* com a filosofia universitária francesa) vedava, o retorno ao “concreto”, que não poucas vezes se identificava com o imediato e com o intuitivo.

Para tal foi necessário importar uma filosofia alemã, que também navegava nos entornos da tradição neokantiana, mas que, por diferença específica, punha suas questões de outro modo, a reabilitar aquilo que ela chamava, não sem alguma ambigüidade num primeiro momento, de retorno “às coisas elas mesmas”. Eis a chegada da fenomenologia, que a despeito de certas afinidades com Bergson, opera, em sua aclimação, também como crítica ao bergsonismo, pela razão, evidente então, de, ao fim e ao cabo, Bergson não ter sido suficientemente “concreto”.

As voltas que fazemos não se pretendem, claro, tão gratuitas. Retomemos o fio da meada: o texto de Merleau-Ponty, eixo de nossa exposição, *O cinema e a nova psicologia*, insere-se, pois, e a intenção é dar-lhe esse relevo, em um “momento” da filosofia francesa com as seguintes características: escapando do isolamento anti-intuitivo que caracterizou o neokantismo francês, isto é, da reitera restrição à região de objetos legítima à investigação, a chegada da fenomenologia e seu arsenal de elementos críticos e intuitivos torna viável uma crítica por dentro do neokantismo capaz de reabilitar, em uma via não propriamente bergsoniana, um espaço de investigação teórica não rigidamente epistemológico (que tomamos aqui como estritamente negativo, tratando das condições de possibilidade do conhecimento). Essa reorientação do espírito, digamos assim, que segue *pari passu* com a reabilitação da intuição (algo não estranho à filosofia husserliana, e que, portanto, reativa certos elementos latentes se não de Bergson, ao menos do bergsonismo) repõem em outro registro as ambições de uma filosofia do “concreto” da qual aquela geração teria tido notícia por meio dos melhores momentos da filosofia bergsoniana.

Como efeito de uma rebuscada (ou rocambolesca?) aclimação de uma teoria do conhecimento especial, desdobra-se e “descobre-se” uma série de assuntos “exóticos”, que antes estava esterilizados pelo cordão sanitário do neokantismo francês, e que repentinamente podem ser reabilitados ou habilidades, a depender do juízo do crítico². Ela mesma, a fenomenologia, algo excêntrica em relação ao ambiente

² Ver “Husserl: significação e existência”, in Moura, 2001. À parte a ironia, Carlos Alberto Ribeiro de Moura faz um corte à navalha muito preciso, a separar o *destino* transcendental da fenomenologia, a abertura do artigo,

teórico de que fazia parte, já que ficava, a saber, grosso modo, entre o logicismo fregeano e o neokantismo propriamente dito, realiza, além-fronteiras, essa proeza, não sem custo teórico.

Essa inflexão se dá no interior de um gênero,³ em processo de consolidação, que oscila entre a história da filosofia e a filosofia universitária, e tem a ver com o estabelecimento da filosofia em novas condições profissionais e objetivas como gênero autônomo.

A consciência do espaço teórico que se abre por meio dessa inflexão, que no fim das contas não é meramente especulativa, é que torna possível o texto merleau-pontyano, sobre o qual nos detemos. De modo que, diante desse movimento, tratar do cinema não é excêntrico nem diversionista. É um tipo específico de ensaio teórico, tornado possível por força dessa reviravolta no bloco hegemônico da filosofia francesa de então.

Até o momento recompomos algo como o lugar “lógico” dele no interior de um movimento específico da Filosofia Francesa Contemporânea e seus condicionantes, repondo os elementos tradicionais e inovadores do esforço de seu móvel teórico. A partir desse lugar, tomado, de nossa parte, como mediação necessária, podemos seguir com nossa pretensão de lhe dar algo como um duplo tratamento.

A pretensão explica-se do seguinte modo: uma vez estabelecidas as coordenadas mínimas de localização do texto, podemos, na sequência: primeiro, entendê-lo como parte de um movimento mais amplo de crise, o final de um ciclo teórico e prático que se encerra, ainda que de forma mitigada, a se olhar com mais distância, como olhamos: a crise e o fim estrepitante da Terceira República francesa, do qual o “cinema” (no seu sentido mais geral) igualmente faz parte. O fato de o cinema fazer parte, à sua maneira, não diz tudo; é mais do que isso: de certo modo ele conflua como efeito de uma mesma vaga que tomou a filosofia, tese que só ficará esclarecida no fim desse texto. Daí nossa chave de leitura: é possível compreender

apresentando-o como inegociável, e o debate em torno do psicologismo (e do antipsicologismo), digamos, na esteira desse *destino*, a porta lateral de que faz uso a Filosofia Francesa para alcançar a fenomenologia. Sem que seja preciso explicitar, fica claro que a via de acesso da filosofia francesa à fenomenologia se dá por meio desse debate fenomenológico subsidiário, e talvez a palavra seja forte demais, diríamos, já nos corrigindo, não central, lateral, em torno de certa duplicidade lógica e psicológica da intencionalidade, só purificada pela redução. Merleau-Ponty não deixa de ser certo ao tomar o tema da redução como central, tratando de construir inúmeras barreiras para a não adesão estrita à noção husserliana. (Ver Merleau-Ponty, 1945, p. VIII-XIX). A filosofia francesa da existência como que se aproveita disso e retraduz a dimensão “psicológica” do ato (da consciência e por extensão da intencionalidade) como pedra de toque para conhecer o mundo, um mundo reabilitado justamente por essa intencionalidade que retraduz tudo a tudo. Não mais o mundo anti-anímico de Galileu e que reaparece em regime metafísico sob a pena de Descartes como *res extensa*, mas o mundo do horror da máscara japonesa tal como descreve Sartre em seu famoso texto sobre a intencionalidade. Vale a citação de Carlos Alberto Ribeiro de Moura: “Donde se pode começar a medir a envergadura da herança husserliana na reflexão da existência, tal como ela se transporta do mundo fenomenal a esses outros mundos, que também se constituirão a partir da recusa de qualquer assimilação à natureza: o mundo “pré-objetivo” e o “existencial”, novos nomes do lugar habitado pelo logos fenomenal”. (Moura, 2001, p. 183). Sobre o psicologismo e o modo pelo qual Husserl se insere nesse debate, ver igualmente Porta, 2013.

³ Ver Bianco, 2020.

um pelo outro, tomando o caso específico dessa relação, de que o texto merleau-pontyano dá testemunha. É possível entender o sentido crítico do texto merleau-pontyano entendendo a cultura da crítica cinematográfica que se formava *pari passu* a nova vaga da filosofia francesa. Portanto, reforçamos: é possível constatar um sentido mais geral de renovação que se espraia em diversos casos, entre eles a filosofia e o cinema. No caso da filosofia, pela condições teóricas e práticas da passagem do espiritualismo às filosofias da existência, no caso do cinema, pela formação da crítica moderna de cinema, que acompanha *pari passu* o estabelecimento de uma cultura cinéfila, o que reatualiza em nova chave os salões do século XIX.

Feita essa constatação, vejamos o nosso segundo ponto: trata-se de reativar, na medida do possível e nos limites desse artigo, a agudeza da percepção merleau-pontyana sobre o cinema, por dentro, e em perfeita sintonia com a renovação da crítica cinematográfica que aquele fim de ciclo que acabamos de mencionar exigiu e pôs em curso, cujo fim da segunda guerra instauramos como um marco cronológico. Dessa constatação mais ampla, da convergência formal entre a nova filosofia e a crítica cinematográfica que se gesta no início dos anos 40, é que tiramos o seguinte corolário, algo como uma segunda camada de interpretação do texto merleau-pontyano: é possível constatar o quanto o texto em questão, por seu turno, anunciava – ainda que não claramente no momento específico em que era escrito e pensando – uma nova visualidade (ou uma nova “visibilidade”) cinematográfica ao repetir sua toada de crítica empíreo-intelectualista e “reabilitação” da percepção como que plasmas às agudas passagens críticas de Leenhardt, que Merleau-Ponty toma de empréstimo em seu texto. Será essa nova visualidade anunciada que dará o húmus do quer seria chamado, com mais ou menos três décadas de distância, de o moderno cinema francês. Desse último ponto de vista, o texto merleau-pontyano, de certo modo o antecipa, em observando certas mediações, o mais importante ciclo cinematográfico francês depois de Jean Renoir e Jean Vigo, e o cinema mudo. O que pretendemos esboçar aqui são os motivos que fazem essa configuração de elementos convergirem para um inesperado ar de parentesco que o próprio Merleau-Ponty indica explicitamente no fim de sua conferência.

Um dos índices chaves do texto merleau-pontyano, por óbvio, é a natureza do tratamento *teórico* dado ao tema, se podemos falar nesses termos, sem incorrer, entretanto, em uma teoria do cinema. Ora, o busílis teórico que possibilita isso, reforçamos, tem a ver com o modo como a fenomenologia é agenciada pela geração filosófica montante em sua chegada à França, sob o fundo das condições de recepção que indicamos de passagem acima, vale notar, tudo, pelas melhores ou piores razões. Inevitável não retomar o texto de Carlos Alberto Ribeiro de Moura: “Se a realidade humana não é um somatório de fatos – diz ele [Sartre] – então *nada é accidental*, já

que tudo exprime, sob um aspecto, o todo. Donde o benefício último da fenomenologia para a reflexão sobre a existência: graças a ela, agora nada mais é fortuito” (Moura, 2001, p. 183). Logo, para mal resumir, a possibilidade de um tratamento ensaístico e teórico está dada pelo modo pelo qual a fenomenologia é aclimatada às condições espirituais francesas, a releitura francesa do sentido de fenômeno, significação e expressão, digamos assim, no momento em que a filosofia, a partir da experiência específica do século XIX, marcado pelos debates implícitos em torno da “história da filosofia” e da “filosofia universitária”, toma para si as vantagens e desvantagens de ser um “gênero” autônomo, capaz de falar das “coisas”, e de todas as coisas. Isso, que tem implicações de curto e longo alcance, como se pode ver, só nos interessa, pois torna possível, com mais precisão, vislumbra o recorte epistemológico que torna factível o texto merleau-pontyano, afastando em definitivo as leituras que o tomariam por diversionismo de ocasião.

Pois bem, a conferência é publicada em versão definitiva no livro⁴ de 1948, livro que é, sem dúvida, o mais “existencialista” dos livros de Merleau-Ponty e que traduz, à sua maneira, à maneira merleau-pontyana, o clima de ruptura e renovação típico daquele imediato pós-guerra francês, ainda sob à sombra portentosa do díptico Resistência e Libertação, sejam mitos ou não, o avesso do debacle da Terceira República, o outro lado da moeda. Retomando nossa tópica, há uma boa quadra a Terceira República já não era claramente funcional, e os anos trinta na França são um depositário de todo tipo de radicalismo⁵ (de resto, o fenômeno também é, em boa medida, europeu). O permanente impasse da Terceira República, cujo arco de aflições pode ser marcado desde pelo menos o caso Dreyfuss, é tornado agudo em 1936, com o primeiro governo da Frente Popular. A crise final da Terceira República, a capitulação e a República de Vichy, provavelmente tem início antes do primeiro gabinete de León Blum, mas fiquemos com o óbvio.

O fato é que a miríade de temas que o livro percorre, e não são poucos, dispersos na aparência, mas só na aparência, traduz esse agenciamento novo que circunscrevemos, e que se reflete em temas e problemas “inéditos” (com aspas, pois, de fato, eram temas que, se entendidos como temas mundanos *lato sensu*, sob outras condições, davam-se igualmente como material para ilustração francesa do XVIII), tudo muito próprio às filosofias montantes daqueles idos, e cuja orientação chave parece ser a de uma filosofia que faz menos o papel de uma teoria das coisas ou de uma teoria do conhecimento (das coisas), e mais a de um modo *teórico* de aproximação das “coisas elas mesmas” (em se tratando do uso e abuso da expressão husserliana, um dos

⁴ Merleau-Ponty, 1996 [1948], “Le cinéma et la nouvelle psychologie”, p. 61-74.

⁵ Ver Judt, 2007, sobretudo p. 29 e ss.

equivocos mais frutíferos da história recente da filosofia francesa)⁶. Mal resumindo, as filosofias do concreto, com algumas divergências entre si, porém concordando com um sentido geral para fins de orientação: em direção às coisas elas mesmas. Se a diferença entre uma teoria em sentido próprio e aproximação teórica das coisas é tangível *teoricamente*, embora pareça que sim, esse é um problema que, apesar do evidente interesse, escapa do escopo de nosso texto. Daí que nos limitaremos a tratar do seguinte: mais do que dar relevo ao tratamento teórico e fino que dá Merleau-Ponty a um tema então não pacífico, o cinema e seu estatuto, interessa-nos acompanhar o quanto a formação da filosofia pós 45 (1945) converge com a formação da moderna crítica de cinema francesa (e, por extensão, com o cinema moderno francês) em um movimento surpreendentemente coincidente. Essa coincidência não deixa de ser objeto privilegiado para uma possível história da ideologia francesa do século XX, o que indicamos a intenção, a ser perseguida em outro tempo e lugar.

Sigamos assumindo a atitude natural daqueles tempos, no exemplo único que nos dá *Sens et non-sens*. Entre problemas, conceitos, temas políticos, estéticos e especulativos (ou técnicos), a redescoberta de filósofos que passam a dar relevo a um novo debate (Hegel e Marx, por exemplo), e linhas de ocasião, ainda sim agudas em seu prosaísmo, aparece o cinema que, em correlação com “a nova psicologia” do título, estava em via de ser posto em correlação com a nova filosofia daqueles anos. Lembrando, a propósito, que a Revista *Les Temps Modernes*, de ano de nascimento, o ano da graça de 1944, por mais de uma década a mais importante revista teórica europeia, projeto do qual Merleau-Ponty foi elemento chave até a ruptura com Sartre em meados dos anos 50, faz referência explícita ao cinema, o indiscutível clássico do cinema mudo, homônimo, bem como tem papel importante no reconhecimento do estatuto intelectual da crítica de cinema nascente naqueles idos, ao publicar, num feliz encontro, a crítica de Sartre a *Cidadão Kane* (Orson Welles, 1941) e a resposta de André Bazin (Baecque, 2003, p. 42) a crítica sartreana.

Tomando o livro de Merleau-Ponty, podemos dizer que a unidade do livro, e há, viria de uma filosofia capaz de tragar ao seu interior, como legítimos problemas especulativos, temas usualmente mundanos e prosaicos – a pintura moderna, o romance, a política do dia a dia, a biografia e, enfim, o cinema – num esforço único e a contracorrente da discrição e da contenção epistemológica de antanho, hábito intelectual obrigatório de há um século, repentinamente ultrapassado.

Registre-se o frescor do livro, em parte, o frescor daqueles anos, em que as inúmeras expectativas vindas com a libertação e o fim da guerra ainda não teriam sido

⁶ “Linguagem e Experiência em Merleau-Ponty”, in Moura, 2001.

fatalmente contaminadas pelas ilusões hoje sabidas, e naquele momento, ilusão das ilusões, em boa parte inesperadas. A história está toda lá, e é o que nos faz crer Antoine de Baecque, no seu magnífico *La cinéphilie. Invention d'un regard, histoire d'une culture, 1944-1968*. Mal resumindo, no momento em que Merleau-Ponty publica sua conferência, está em curso, se se permite a imagem de uma imagem, a formação do olhar do moderno do cinema francês, que se dá não sem que antes se perfaça o percurso negativo dessa formação, a crítica interessada, cujos melhores resultados e quadros desembocam no famoso *Cahiers du Cinema*, capa amarela, o antecedente negativo da *Nouvelle Vague*⁷. Uma vez feito isso, e o negativo aqui é, com soe acontecer, o ajuste formal da consciência com o seu tempo, falando em linguagem hegeliana, estar-se-á prestes a desembocar propriamente na *Nouvelle Vague*, a nova onda que deságua mais ou menos entre 1955 e 1959, a depender do humor do crítico, digamos simplesmente entre *La Pointe-Courte*, de Agnes Varda e *Le quatre cents coups*, de François Truffaut (Beadque, 1991, p. 295). Assim, o texto merleauPontyano tem interesse impar: não se trata apenas de um inusitado e algo inédito agenciamento filosófico dos problemas concernentes a uma arte duvidosa (ainda, digamos, apesar e em respeito a Renoir e Vigo), mas de algo mais, algo em consonância com aquele tempo contido e em parte subvertido que o fim da ocupação liberara em energia, da *cinéfilia* às filosofias do concreto, efeitos e sintomas de, em uma parte, o esfacelamento e a ruína da Terceira República Francesa, em outra parte, do rearranjo e da permanência inesperada de elementos daquele mesmo ciclo histórico terminal.

Se fizermos uma história de ocasião desse último grande ciclo do cinema francês moderno, cujo começo e fim coincide com as filosofias em questão, outra coincidência, um e outro acompanhando os ares daqueles tempos, o “momento” 1945 (Worms) em sua história da Filosofia na França (Worms, 2009)⁸, a cronologia do “momento” das “filosofias do concreto”, reencontramos ambos em 1968, juntos, o fim do cinema moderno francês, e o marco fatal do fim da hegemonia dos “anos Sartre”, com outros fins subsidiários: o “fim” do sujeito, da história, da dialética, etc., todos arrasados pelos impasses, traumas e derivas daquela famosa primavera, que curiosamente começa em fevereiro com a fronda dos cineastas em defesa da cinemateca. Essa coincidência não é trivial nem propriamente coincidência, registre-

⁷ Sobre os *Cahiers du cinema* veja Beadque, 1991.

⁸ “Jamais sans doute la question d'héroïsme ne fut plus brûlant pour la philosophie que pensant la Seconde Guerre mondiale en France, et cela pour deux sortes de raisons : pour de raison historiques, tenant à l' 'engagement' – ou pas – des philosophes dans l'action, mais aussi – sans que l'on puisse entièrement les séparer – pour des raisons philosophiques, que font rétrospectivement de ce problème, celui du héros, l'un des révélateurs privilégiés de ce moment philosophique central du siècle, dans toute sa diversité.” (Worms, 2009, p. 439).

se aqui⁹. O fim do ciclo do moderno cinema francês é o inevitável *corte* em dois tempos daquela película. Daquele tempo até o nosso, a *decupagem* e montagem de um olhar exige outra técnica. Também disso tratamos aqui, se nos permitem a impertinência.

Voltando à nossa primeira tentativa de descrição dos antecedentes materiais do texto merleau-pontyano, o primeiro momento, a clara indicação no texto merleau-pontyano do lugar de que parte, não pode passar despercebido. A referência explícita ao crítico Roger Leenhardt, e seus textos na *Esprit* de 1936, exigem, *de per se*, uma panorâmica.

Assim, parece-nos, essa camada mais anterior da formação a que fazemos referência (da crítica e do olhar) está nos antecedentes necessários à crítica cinematográfica, a que culmina na sua consolidação quando do ciclo amarelo do *Cahiers du Cinema* (os primeiros doze anos da revista com a característica capa amarela), elemento negativo chave na *Nouvelle Vague*, o cinema moderno francês em sentido próprio, com os jovens turcos distribuindo verdades críticas, custe o que custar (Truffaut, Godard, Rivette, Rohmer, Chabrol).

E os antecedentes dessa crítica, a idade da razão da nova crítica cinematográfica francesa, apesar da juventude, estão justamente na revista *Esprit*, com Leenhardt e logo mais Bazin, e o processo oblíquo que vai do radicalismo “abstrato” de *Esprit* nos anos trinta (e do próprio Monier, patrono da revista) ao engajamento de *Les temps modernes* no pós Segunda Guerra mundial, hipótese nossa, em se pode seguir *pari passu* a correlação entre filosofia daquele tempo e a formação da moderna crítica de cinema francesa – daí o duplo interesse para fins da história ideológica recente da França.

Logo, a camada mais interior, algo mais profunda e talvez mais complexa historicamente, avançando um tanto mais a análise, e que tem a ver com pelo menos dois elementos chaves, está na posição política e intelectual dos pais fundadores dos *Cahiers*. Serão eles os antigos colaboradores da *Esprit*, revista com a marca da resistência, não sem alguma ambiguidade até 1942, dirigida por Emmanuel Mounier¹⁰, lugar de preferência dos católicos de esquerda. Roger Leenhardt e André Bazin acabam

⁹ “Si le cinéma existe d’abord à travers les yeux de ceux que le voient, alors, sans aucun doute, il a « existé » plus fort à certains moments précis de son histoire. Ce livre [*La cinéphilie*, excerto nosso] prend pour point d’appui un moment où le regard sur le cinéma s’est fait avide, où les images, comme happées par les réappropriations de quelques spectateurs, se sont transformées en fragments de vie intime, où les projections se sont faites culture de groupe à coups de discussions, d’écritures, de revues et de querelles. Ce fut l’âge d’or de la cinéphilie en France, entre la Seconde Guerre mondiale et la Nouvelle Vague, prolongé jusqu’aux mobilisations de 1968, le février de l’affaire Langois, le mai d’une sortie définitive dans la rue de l’événement. D’un coup, hors de la salle obscure protégeant la cinéphilie classique.” (Baecque, 2003, p. 11). Aqui, uma fenomenologia do espírito, em linguagem popular, da cinefilia francesa, e com ela, involuntariamente, uma chave de compreensão da própria filosofia francesa em questão.

¹⁰ Ver Judt, 2007. Sobre Monier veja-se as p. 30-31.

por, pouco a pouco, construindo ali e nas imediações, naturalmente com alguns outros, a “consciência” por assim dizer da cultura cinéfila que brota e se espraia ainda sob a ocupação, dando assim os primeiros esboços técnicos e teóricos de uma possível crítica cinematográfica em boa forma.

Não por acaso, Merleau-Ponty partirá de um conjunto de artigos algo técnicos de Leenhardt, mas sobretudo estéticos, cujo títulos seguem a seguinte sequência, *O ritmo cinematográfico*¹¹, publicado em janeiro 1936, em *Esprit*, com continuação em maio do mesmo ano, *A “prise de vue”*. Estes textos dão ocasião para se pensar o modo como o filme constitui para si e por si mesmo uma temporalidade *estética* (ou *estetizante*) que lhe é típica. Tomemos duas passagens de Leenhardt:

Einsteinstein fez um dia uma experiência que contém em potência toda a arte da tela [do cinema]. Ele filmou a cabeça de um homem parcialmente sorrindo, e depois, um caixão, uma criança brincando nua na neve, e um natureza morta (uma mesa posta, por exemplo). Depois, ele projetou sucessivamente numa tela a mesma cabeça de homem, precedida a cada vez de um desses quadros. E o *mesmo* sorriso, seguindo-se a cada tema, parecia sucessivamente doloroso, indiferente, divertido. Prova de que o cinema não consiste na reprodução de imagens em movimento da realidade, o que dispensaria qualquer interesse estético, mas na sucessão de elementos diversos e escolhidos dessa realidade, cuja aproximação ordenada cria uma realidade nova, o que quer dizer, uma significação nova. De fato, para que a experiência seja perfeita, é necessário intervir não apenas a sucessão desses elementos, mas igualmente o tempo em que dura sua projeção. Por exemplo, o sorriso, para parecer divertido deve não ter senão uma aparição furtiva, o sorriso indiferente, uma duração normal, o sorriso doloroso, estender-se. Assim completada, a experiência de Eiseinstein é uma definição exemplar do ritmo: uma ordem de quadros tal, e para cada um desses quadros (ou “planos”) uma duração tal, que o conjunto produza a impressão buscado com o máximo de efeito. (Leenhardt, 1936a, p. 627-628)

A passagem e sua descrição são em boa medida retomadas por Merleau-Ponty em seu artigo, que estrategicamente lhe antecede uma digressão sobre a nova psicologia. E qual seria essa “nova psicologia”? A psicologia fenomenológica, cujo ensinamento chave é de que as condutas só podem ser compreendidas se inscritas em uma totalidade da qual elas são partes constitutivas, mas sem a qual, sem essa totalidade, sua inteligibilidade fica falhada e fatalmente prejudicada. A “estrutura do comportamento” exige que assumamos que a totalidade em que se inscreve um comportamento qualquer produz uma dinâmica que não é nem pode ser a mera soma dessas mesmas partes. Em sentido amplo é isso que, naqueles idos, se estrá a chamar

¹¹ Leenhardt, 1936a; 1936b.

de fenômeno, a possibilidade indefinida de algo poder fazer remissão ao que lhe é “anterior logicamente” sem propriamente escavar seu fundamento fora da esfera de sua aparição, condicionante decisiva para as filosofias da existência, e a nova pedra de toque da inteligibilidade do mundo. A correlação aqui é evidente: o sentido propriamente estético do cinema é de mesma ordem. Não é tanto a matéria bruta que toma à realidade que lhe define, o que por certo fascinou os primeiros espectadores dos irmãos Lumière (as tomadas, a fotografia em movimento), mas sua organização sobre dois eixos: o material e sua ordem (seus elementos propriamente visuais), o temporal (a duração da exposição desses elementos). Leenhardt, depois de sua descrição sóbria, não se furta a acrescentar: é o ritmo, em sentido próprio, eis o ritmo cinematográfico, a operação que conjuga esses dois eixos. O que, por sua vez, diz-nos: é esse o modo de o cinema fazer sentido. E esse modo mantém as mesmas características que Merleau-Ponty já descrevera ao comportamento em seu livro *La structure du comportement* (1942) e que retoma aqui, na abertura que faz de seu artigo antes de chegar à descrição de Leenhardt, com a inflexão de que não é apenas a estrutura do comportamento funciona de maneira totalizante – recompondo-se permanentemente em um todo que não é mera soma das partes – mas igualmente a próprio percepção assim opera, e é justamente essa operação da percepção (que não apenas não percebe por meio de partes do mundo sensível, mas permite-se “deduzir”, à sua maneira, à maneira perceptiva, totalidades parciais por meio de perfis parciais dessa mesma totalidade). Há, portanto, uma chave de inteligibilidade do sentido propriamente estético do cinema que passa pelo modo da percepção organizar-se como sentido. Ocorre que essa organização não passa pelo juízo (como queria Descartes, na versão de Merleau-Ponty), mas pela operação, por assim dizer, imanente à própria percepção, o que não se dá, sem que igualmente se reabilite o mundo não mais como simples espaço geométrico, espaço abstrato, mas como sede do sentido “concreto”, por assim dizer, em que o vermelho lanoso do tapete é apreendido justamente por ser de maneira simultânea vermelho e lanoso. A breve menção a Kant da *Crítica do juízo*, no texto merleau-pontyano tem igualmente a função de reforçar essa tese. Não voltamos ao mundo anímico, pré galileico, mas à reorientação das relações entre sensibilidade e entendimento. Essa reorientação é o que a *Crítica do juízo* exige em relação à *Crítica da razão pura*, com a ressalva de que agora não seriam mais um caso de juízo estético, mas a chave de uma nova *mathesis universalis* fundada no sensível. Salvo o último trecho, nada muito diferente da posição sartreana quando analisa a emoção: “Esse significado sabemos desde a origem o que é: a emoção significa à sua maneira o todo da consciência ou, se nos colocamos sob o plano existencial, o todo da realidade humana. Ela não é um

acidente porque a realidade não é uma soma de fatos; ela exprime, sob um aspecto definido, a totalidade sintética humana em sua integridade” (Sartre, 2010, p. 17).

Podemos completar: “Afinal, o que se trata de mostrar ao renitente, que se surpreende com a afirmação de um sentido imanente aos signos, é que não há, por antecipação, nenhum divórcio entre o sensível e o inteligível. O que nos condena a esse divórcio é apenas o prejuízo ‘objetivista’ que teima em opor o signo à significação, assim como a *res extensa* se opõe à *res cogitans*” (Moura, 2001, p. 305). Será esse “sentido imanente aos signos” o que fará a passagem de uma sequência de fotogramas ao cinema, do percebido qualquer à percepção como sentido imanente, e mais longe, e com maior complexidade, da percepção ao cinema.

Há um programa merleau-pontyano, por assim dizer, sob o qual não cabe no espaço desse artigo entrar no mérito, que permite, por meio da compreensão da percepção e seus dispositivos, estabelecer uma medida de compreensão, uma pedra de toque ao sentido das coisas em geral, e que, não sem razão, Merleau-Ponty aplica aqui ao cinema, mediado pelo texto de Leenhardt. Ora, que o cinema tenha sentido, que o cinema tenha valor estético, essas afirmações de ordem geral são de pouquíssimo rendimento analítico, daí o pouco apelo do texto merleau-pontyano, à primeira vista. Mas não se trata exatamente disso: o sentido que ele localiza no cinema, seu sentido propriamente estético, decorre de uma importante reorganização teórica em curso que tem como ponto nevrálgico as relações entre sensibilidade e entendimento.

Ao se fazer o caminho inverso, entretanto, pode ser mais interessante e esclarecer o ponto que chamamos a atenção. Qual seria esse caminho? Assumir que o sentido estético do cinema, a construção de seu ritmo, decorre do modo como se exige da direção (da *mise-em-scène*) que “desestilize” o material que capta, que lhe dê uma “espontaneidade” (efeito da arte, e não do acaso) que lhe permita, por meio desse “rebaixamento”, dessa “desestilização”, escapar de um “objetivismo” que lhe deturpa o próprio sentido de imagem. A direção nada mais é que um tipo específico de *redução* da imagem bruta à imagem cinematográfica. Ora, o cinema exige o propriamente *filmico*, não o literário ou o romanesco, que na produção cinematográfica *não reduzida* faria às vezes daquilo que Merleau-Ponty chama de preconceito objetivista. Mal resumido, significa que a linguagem cinematográfica precisaria de instâncias exteriores a ela mesma, a literatura, por exemplo, para que pudesse operar subsidiariamente. Ora, essa constatação está em perfeita consonância com o problema central da crítica cinematográfica nascente: descrever e defender o sentido imanente do cinema e por quais expedientes técnicos esse sentido se realiza. A crítica nascente, antecedente imediato do moderno cinema francês, está a postos para dizer que quem, do ângulo correto, põe-se a ver um filme, o que se vê, se olhar, é sua operação imanente, no nível da percepção.

Reiteramos, sem entrar no mérito de programa merleau-pontyano e de suas inflexões, tal movimento, com a passagem de Leenhardt:

Um diálogo, uma cena romanesca são *criados* e bastam-se a si mesmos. A construção romanesca – que pode ser inexistente – não fará senão agrupar, reforçar elementos elaborados, já plenos de mensagem. Ao contrário, a objetiva entrega ao cineasta uma matéria bruta. Que o tema lá seja igualmente imaginário, que se o tenha rodado com atores, nada muda. Estes devem interpretar do modo o mais naturalista, pois a potência de realidade que se depreende da tela é tal que a menor estilização a arruinaria. E o papel próprio da direção [da “mise-en-scène”], da realização (diferente da verdadeira criação que é o ritmo por corte [decupagem] e montagem, será a de dar a impressão de que não há direção. (Leenhardt, 1936a, p. 631)

Para Merleau-Ponty, a autonomia estética do cinema, justificada pelos mesmos motivos que ele reencontraria na descrição fenomenológica da percepção reforça seu programa (e problema): a unidade ante-predicativa do fenômeno, que encontra seu fundamento da percepção como chave para decifração do “sentido nascente das coisas”. Será esse pressuposto que se desdobra em uma espécie de contínuo ou inscreve-se em uma imanência não estrita (não metafísica) que junta as duas pontas da experiência, sensibilidade e entendimento, sensível e pensamento, o que permitia o ganho analítico inédito: entender o pensamento por meio da pregnância sensível que o pressuporia. Do ponto de vista da crítica, seria como se essa reabilitação teórica do “concreto” (índice e problema), pois é disso que se trata, tornasse possível, ao reabilitar expedientes analíticos que, ao operarem de maneira imanente, ao se darem de modo imanente ao ato perceptivo, reconhecessem a autonomia estética da linguagem cinematográfica.

Se nós consideramos o filme como um objeto a perceber, nós podemos aplicar à percepção do filme tudo o que acaba de ser dito da percepção em geral. E ver-se-á que, desse ponto de vista, a natureza, a significação do filme esclarecem-se e que a nova psicologia nos conduz precisamente às melhores observações dos estetas do cinema. (Merleau-Ponty, 1996, p. 68)

O corolário dessa constatação repõe o problema do realismo cinematográfico, o correlato da crítica cinematográfica para o bordão filosófico da volta ao “concreto”, tema central da então crítica cinematográfica nascente, e elevado a problema analítico chave nos melhores textos teóricos de André Bazin (da “ontologia da imagem fotográfica” ao “realismo poético” de Renoir), em alguma medida, aquele que recebe o bastão de Leenhardt e acelera a passada, constituindo-se como o mais importante e influente crítico cinematográfico francês, contemporâneo da mesma experiência da volta ao “concreto”.

Uma boa parte da filosofia fenomenológica ou existencial consiste a se espantar dessa inerência do eu ao mundo, e do eu ao outro, a descrever-nos esse paradoxo e essa confusão, a fazer *ver* o liame do sujeito e do mundo, do sujeito e dos outros, no lugar de os *explicar*, como faziam os clássicos, por algum recurso ao espírito absoluto. Ora, o cinema é particularmente apto a fazer aparecer a união do espírito e do corpo, do espírito e do mundo, e a expressão de um no outro. (*Ibid.*, p. 74)

Completa Merleau-Ponty: “Se, pois, a filosofia e o cinema estão de acordo, se a reflexão e o trabalho técnico vão no mesmo sentido, é porque o filósofo e o cineasta têm em comum uma certa maneira de ver, uma certa visão do mundo que é aquela de uma geração.” (*Ibid.*, p. 75)

Uma vez o que foi estabelecido, a saber, as condições de comunicação entre filosofia e crítica, no momento em que, a filosofia francesa muda de pele e a crítica cinematográfica se instaura na estrita observação da autonomia estética de seu objeto, o cinema, podemos estender o olhar um pouco mais adiante, com o fim de constatar o quanto, mesmo as tomando como imaginárias, essas linhas que se estendem reforçam a correlação que localizamos pontualmente, a partir do texto merleau-pontyano. Para tal, façamos uma volta, de Leenhardt a André Bazin, para retornar de André Bazin a Merleau-Ponty.

Daquele núcleo, bastante pedagógico no modo de exposição, em que Leenhardt apresenta as características inteligíveis mínimas para o reconhecimento da autonomia estética do cinematógrafo, André Bazin desdobra uma tese acerca da natureza da imagem fotográfica, a unidade morfológica do cinema, construída quase que, por assim dizer, em dois planos, em uma quantidade mínima de páginas, transformando paradoxalmente a extrema concisão em qualidade expressiva. Exatamente isso que se encontra em *A ontologia da imagem fotográfica* (Bazin, 2018, p. 27-34)¹².

Lá está André Bazin, cadete de Leenhardt, mentor de François Truffaut (inicialmente crítico, e crítico de grande estatura) a fazer algo que ele chama de ontologia da imagem fotográfica, de clara inspiração sartreana, o título e a tese. A tese, que pressupõe algo como uma história transcendental da figuração (em sentido amplo) e faz Bazin retroagir, não sem razão, ao Egito (do mesmo ponto em que se inicia a *A História da Arte* de Gombrich), a fim de repor uma tensão figurativa entre o simulacro e o duplo. Nessa origem hipotética, em parte o problema da gênese da

¹² Vale ainda o comentário de De Baecque: “André Bazin, même s’il participe du courant de pensée catholique lié à Emmanuel Mounier, a lui aussi subi l’influence déterminante de Sartre. Il est même un livre du philosophe que le critique de cinéma, dès 1940, a lu et relu, en soulignant de nombreux passages, les annotant avec compulsion, *L’imaginaire : psychologie phénoménologique de l’imagination*. Ce livre a joué un rôle crucial dans la formation d’André Bazin, comme le signale Dudley Andrew, car il relie l’art à l’ontologie” (Beacque, 2003, p. 42).

imagem e as consequências dessa gênese: um outro fora do tempo autêntico, original do modelo, faz a imagem oscilar entre o duplo e o simulacro, o duplo que se separar perfeitamente da origem, o simulacro que pretende repor no outro o tempo autêntico do modelo. A múmia e a escultura de terracota, no interior das pirâmides, perfazem esse problema: com o fim último de escapar de um tempo original que submete a experiência à instâncias que necessariamente nos escapam. Tal tensão alcança seu estado ótimo de confronto e equilíbrio no Renascimento, agora retraduzida em termos de apresentação simbólica e apresentação mimética das imagens, que poderíamos superpor, a título de ilustração, às diferenças de preceptivas que havia entre os desenhistas e os coloristas, os florentinos e os venezianos, repondo um arco de problemas em torno da produção pictórica no Ocidente que vai do Renascimento ao esboroamento dessas preceptivas em meados do século XIX (aproximadamente), o que dá em outro conjunto de pressupostos para a produção das imagens pictóricas. A história que conta Bazin é muito espelhada em Malraux, e inadvertidamente mantém algo do charme positivista e teleológico dele.

Porém, tem um claro operador analítico: reconhecer o tempo específico do objeto que se inaugura com a reprodução mecânica das imagens, efeito do prodígio que passa a ser produzir imagens sem a mão humana, o duplo por excelência, perfeitamente separado de sua origem, perfeitamente replicado, efeito de um gesto completamente aleatório, apertar o disparador da câmera, por exemplo.

Assim, a imagem fotográfica, daí sua complexidade, não realiza o sonho de vencer o tempo, função que as múmias deveriam ter cumprido, ela transmuta o instante do clichê em uma duração indefinida, finita, da ordem da repetição, dá ao instante uma eternidade degradada. É a elevação de um tempo qualquer à condição de um simulacro de eternidade que nada mais que é que a repetição indefinida daquele instante capturado na gelatina de prata. Essa eternidade imprópria não é capaz de sair do tempo – a eternidade agostiniana que não se submete as medidas do tempo, tal como nas *Confissões* –, é tão somente um instante repetido como se fosse eterno. A elevação imprópria desse instante redundando em um tipo de resíduo impróprio que caracteriza a imagem fotográfica: é sua ontologia.

Essa característica tem implicações epistemológicas e psicológicas.

Por isso mesmo, a pintura já não passa de uma técnica inferior de semelhança, um sucedâneo dos procedimentos de reprodução. Só a objetiva nos dá, do objeto, uma imagem capaz de “desrecalcar”, no fundo do nosso inconsciente, a necessidade de substituir o objeto por algo mais do que um decalque aproximado: o próprio objeto, porém liberado das contingências temporais. A imagem pode ser nebulosa, descolorida, sem valor documental, mas ela provém por sua gênese da ontologia do modelo; ela é o modelo. (Bazin, 2018, p. 33)

Como disséramos, as implicações psicológicas e epistemológicas decorrem do mesmo efeito ontológico: a condições lógicas de duplo da imagem fotográfica garantem-lhe uma adesão análoga à adesão dispensada ao seu modelo, logo, seu efeito retórico tem um fundamento psicológico. Isso acaba por lhe dar um estatuto epistemológico que se na aparência seria pacífico, duplo ideal de sua origem, não o é implicitamente: a imagem fotográfica nos engana pois somos “psicologicamente” constrangidos a crer na inimputabilidade de seus meios de reprodução. Bazin, em outro texto (*Ibid.* p. 42-48), avança sobre isso, o que não é de menor importância, pois uma das condições de arte de massa do cinema decorrem dessa adesão mental imediata à “verdade” da imagem, e da potência fetichista que isso implica.

Entretanto, a ontologia da imagem fotográfica fornece a semântica para a qual o cinema será a sintaxe: a linguagem cinematográfica será o modo de apreensão da temporalidade congelada na forma degradada de duração da imagem fotográfica com o fim de lhe inserir em outro regime temporal, que vem da associação com outras imagens.

Esse sentido basal do processo, Bazin vai afinando e sofisticando analiticamente. Em *A evolução da linguagem cinematográfica* (*Ibid.*, p. 101-120), um tipo de história de cinema que culmina com a profundidade de campo, cujos seus mestres e guias são Jean Renoir e Orson Welles, estende o raciocínio implícito na *Ontologia da imagem fotográfica*. O balanço estético que Bazin faz do problema – a montagem no cinema mudo, o destino do cinema em sendo falado, o cinema da estilização da imagem (em suas variantes pelo viés da montagem e pela manipulação pictural) e o cinema de realidade, ambos diferenças de modos de um incontornável realismo cinematográfico – é o sinal para nosso caminho de volta.

A questão da profundidade de campo gira em torno de como ela representa uma mudança estrutural na linguagem cinematográfica. Seja em Jean Renoir de *A regra do jogo* (*La règle du jeu*, Renoir, 1939, França), seja em Orson Welles de *Cidadão Kane* (*Citizen Kane*, Orson Welles, 1941, EUA), o incremento técnico das películas permite uma profundidade de campo na qual a cena se dá em uma complexidade nova, com vários planos de significados, em sentido próprio, inscrito no mesmo campo, em que o adensamento de sentido do plano pela profundidade do campo exige uma edição em ato do espectador. A imagem, na origem, clara e inequívoca, torna-se ambígua e misteriosa. O que poderia ser entendido a primeira vista como um obstáculo ao realismo do cinema, a perda da univocidade da imagem, é seu contrário: a intensificação do ambiguidade, efeito dessa redefinição conceitual da direção (*mise-en-scène*) que a profundidade de campo proporciona, redobra, do ponto de vista de Bazin, a aposta realista: o cinema vê mais que o simples olhar, ele dá a ver mais, seu realismo, se me permitem, é transcendental.

O assunto deste artigo levaria a analisar as modalidades psicológicas dessas relações, quando não suas relações estéticas, mas poderá ser suficiente observar *grosso modo*: 1) que a profundidade de campo colocaria o espectador numa relação com a imagem mais próxima do que a que ele mantém com a realidade. Logo, é justo dizer que, independentemente do conteúdo da imagem, sua estrutura é mais realista; 2) que ela implica, por conseguinte, uma atitude mental mais ativa e até mesmo uma contribuição positiva do espectador à *mise-en-scène*. (Bazin, 2018, p. 116)

Da ambiguidade (ou mistério) da profundidade de campo, reencontramos a profundidade ou mistério do campo perceptivo, em Merleau-Ponty. Seja em seu elogio à dúvida de Cézanne, seja em *O olho e o espírito*, o problema geral da expressão é recolocado como corolário da constatação prévia de que há, efetivamente, uma região comum de significação – o fenômeno ou a existência – cuja investigação permita avançar na compreensão analítica de um conjunto de objetos realçados como legítimos objetos de uma expressão desse motivo originário. Evidentemente que está em curso, no escopo desse esforço e como item necessário desse programa, uma reforma das relações entre sensibilidade e entendimento (que podem ser redobrados, na obra merleau-pontyana, em corpo e espírito, natureza e cultura, matéria e pensamento, visível e invisível).

Ora, em a *Dúvida de Cézanne* o essencial, para efeito de nosso texto, é entender o lugar da dúvida mencionada. Se tomamos o impressionismo, como sintoma e causa da ruptura da visualidade pictórica que é posta em movimento na segunda metade do século XIX (em consonância com a emergência da fotografia, como nota Bazin), é possível reconhecer que seu primeiro expediente crítico, provavelmente o mais profícuo, é o de recuar em relação ao que se vê para capturar, figurativamente, o ato de ver. Está lá Monet na ponta de lança desse processo, transmutando a visualidade em seu instante constitutivo, a impressão, e com isso dando relevo a uma nova técnica pictural (uso de cores primárias e suas complementares, o gesto pictórico de compor o visível pelo acúmulo de pequenas manchas, etc.). Até aí, história sabida. Cézanne dá um passo adiante, por assim dizer, mas o melhor seria dizer, ele reformula o problema do visível, para ficarmos com o léxico merleau-pontyano, dando-lhe uma extensão mais decisiva. Ele aceita o programa inicial do impressionismo, mas não se limita a isso: ele pretende ver o que a desconstrução da visualidade clássica pela captura do instante da impressão visual deixaria ver *por detrás* dela. Daí o elogio a Poussin, campeão olímpico do classicismo (o que, a depender do ângulo, complicaria um pouco a versão de Merleau-Ponty): o que ele vê por detrás da impressão instantânea do visível (elemento crítico, e, diríamos, do ponto de vista de Cézanne, negativo) é o que Merleau-Ponty chama das coisas em “estado nascente”, e completamos com Merleau-Ponty, “ele [Cézanne] que pintar a matéria à medida

em que se forma, a ordem nascente por uma organização espontânea” (Merleau-Ponty, 1996, p. 18). São as coisas, a “natureza” (que não é qualquer natureza) em uma região expressiva mais fundamental, mas cuja característica chave é a ambiguidade: a sua presença é instável, mais precária porque mais fundamental.

Não por acaso, isso levará Cézanne ao problema técnico da profundidade: “Não marcar nenhum contorno, isso equivaleria suprimir aos objetos sua identidade. Marcando apenas um, seria sacrificar a própria profundidade, isto é, a dimensão que nos dá a coisa, não como que estatelada diante de nós, mas como plena reserva e como uma realidade inesgotável. Por isso Cézanne seguirá numa modulação colorida o relevo do objeto e marcará em traços azuis vários contornos” (*Ibid.*, p. 20).

A dúvida de Cézanne, finalmente, não está *nele* está no fundo que ele encontra ou reencontra na sua investigação do visível, o fundo por detrás da primeira camada de impressões visíveis das coisas: como figurar as coisas naquele *estado*?

Ora, daí é que se pode partir uma nova ontologia, cujos esboços aparecem, melhor esquadrihados, em *O olho e o espírito*: “a pintura é o único a ter o direito de olhar sobre todas as coisas sem nenhum dever de apreciação. Dir-se-ia que diante dela, as palavras de ordem e de ação perdem sua virtude” (Merleau-Ponty, 1964, p. 14).

Vejamos as questões que se põem, encaminhando-nos para o fechamento desse entrecho. Do cinema com objeto que se dá ao pensamento, da filosofia como pensamento que passa por objetos que lhe são estranhos ou não canônicos, da reflexão estética que estabeleça como tema central uma investigação do sensível (e do visível) capaz de reformar as relações entre sensibilidade e entendimento. Nesse balanço o propósito foi mostrar que a variação de temas – cinema, pintura, filosofia e crítica – não subverte certa unidade de ritmo: há um agenciamento comum. O ponto chave da dúvida de Cézanne é sintomático, e agora podemos explicar-nos melhor sobre o lugar da dúvida. O lugar da dúvida não é a “personalidade” ou a “psicologia” de Cézanne (no andamento do ensaio sobre Cézanne, Merleau-Ponty não deixa de transfigurar em trama de romance policial o problema do psicologismo), o lugar da dúvida é esse solo ontológico fundamental que a tenaz investigação da visibilidade (e do propriamente pictórico), que empreende Cézanne, encontra. Sua tarefa e destino passam a ser esse: como traduzir em meios pictóricos essa região ontológica e precária, que dá a *profundidade* das coisas?

Nossa insistência nisso é segredo de polichinelo: é a profundidade de campo o elemento analítico e fílmico que Bazin elege como chave para a crítica e compreensão do cinema, o horizonte do cinema moderno. Será o elemento chave de sua resposta à crítica sartreana ao *Cidadão Kane*. Sartre que viu no filme de Welles um filme excessivamente afetado e intelectual não o viu direito: apesar de uma nota barroca na composição, o elemento chave da direção (*mise-en-scène*) é a

profundidade de campo, cuja o adensamento de sentido do fotograma é o que dá um sentido formal a ambiguidade do protagonista, que não é meramente pessoal, mas objetiva. Melhor: o anti-herói (ou o herói moderno) Charles Foster Kane se explica igualmente pelo *contexto*, cuja inovação está em ser mostrado *junto a ele*, por meio da profundidade de campo.

Com isso, fechamos os rascunhos dessa aproximação. Para encerrar, lembremos de outra história. As filosofias do concreto, as filosofias da existência na França têm um ancestral em comum com a crítica de cinema que emerge na França em meados dos anos quarenta, na esteira da cinefilia: de algum modo, ambos os “gêneros” são efeito de uma experiência essencialmente francesa: a crítica mundana. Dos *Salões* de Diderot, passando pelo *Pintor da vida moderna* de Baudelaire, cultiva-se essa conversação meio teórica meio imagética desde antes da Revolução. As novidades seriam duas, a emergirem em meados dos anos quarenta da década passada: que a filosofia voltasse a acionar esses dispositivos mundanos (críticos-conceituais) depois de um século de contenção, que a salas de cinema fossem o último dos salões, os salões ultramodernos por excelência, espaço, por excelência, para uma espécie de intermitência espiritual, agora em registro popular, destino inescapável do cinema. Não será sem razão que Godard dirá de Truffaut: o último crítico francês na linha-gem direta de Diderot.

Concluamos, com essa descrição de um outro tempo, com o compromisso de outra era:

Mais tarde, Renoir trará consigo com mais destreza os testemunhos sociais sobre a realidade francesa de antes da guerra e conseguirá maravilhosamente a associação e o esclarecimento recíprocos da mensagem moral e do testemunho social, mas se esta mensagem continua igualmente válida entre os carvoeiros italianos de *Toni*, os operários tipográficos de *O crime de Monsieur Lange*, os militares de *A grande ilusão*, os pequenos burgueses de *Um dia no campo* e os grande burgueses de *A regra do jogo*, é justamente porque Renoir, de todos seus avatares sociais, não se interessa senão pelas mesmas verdades morais, pois o realismo social é para ele uma maneira de experimentar e provar a permanência do homem e das suas questões. Renoir é um moralista. (Bazin, 2016, p. 71)

A última glosa vem de Ismail Xavier: “Distante deste e de outros diagnósticos “sombrio”, a cinefilia podia abrigar a aposta de Bazin, viver o mundo da reprodução mecânica como promessa de redenção, sem a melancolia barroca de uma reflexão mais recente (penso em Barthes a prenunciar a morte no *clac* da máquina), sem viver o vazio do simulacro que a poluição imagética de hoje nos reserva. Podia então esperar, como ocorrera no início do século, a harmonia de ciência e arte, espírito e matéria, técnica e estética, esta utopia da modernidade expressa de forma original

na obra de Bazin, conto do cisne dos evangelhos do cinema, sem dúvida o mais brilhante” (Xavier, “Apresentação” in Bazin, 2018, p. 21).

Completamos, finalmente: essa é a mais legítima utopia da Ilustração Francesa, reatualizada em um contexto de grandes expectativas. Como dissera Meliès a propósito de um filme dos irmãos Lumière: as folhas mexem-se. Em algumas circunstâncias, é o melhor que vemos.

Referências bibliográficas

- Baudelaire, C. (1992). *Critique d'art, suivi de critique musical*. Paris: Gallimard.
- Bazin, A. (2016). *O realismo impossível*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica.
- _____. (2018). *O que é o cinema?* São Paulo: Ed. Ubu.
- Beacque, A. de. (2003). *La cinéphilie. Invention d'un regard, histoire d'une culture, 1944-1968*. Paris: Fayard.
- Bacque, A. de; Toubiana, S. (2001). *François Truffaut*. Paris: Gallimard.
- Descombes, V. (1979). *Le même et l'autre*. Paris: Les éditions de minuit.
- Gombrich, E. H. (2006). *The Story of Art*. Nova York: Ed. Phaidon.
- Gomes, P. E. S. (2009). *Vigo, vulgo Almereyda*. São Paulo: Ed. Cosac Naify & Ed. Sesc.
- Leenhardt, R. (1936a). “Le rythme cinématographique”, *Esprit*, p. 627-632.
- _____. (1936b). “La prise de vue”, *Esprit*, p. 254-56.
- Merleau-Ponty, M. (1942). *La structure du comportement*. Paris: PUF.
- _____. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- _____. (1964). *L'œil et l'esprit*. Paris: Gallimard.
- _____. (1966). *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard.
- Moura, C. A. R. (2001). *Racionalidade e crise*. São Paulo: Ed. Discurso & Ed. UFPR.
- Porta, M. A. G. (2011). *Estudos Neokantianos*. São Paulo: Ed. Loyola.
- _____. (2013). *Edmund Husserl, psicologismo, psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Ed. Loyola.
- Sartre, J.-P. (2010). *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Ed. Hermann.
- Worms, F. (2009). *La philosophie en France au XXe. siècle*. Paris: Gallimard.
- Xavier, I. (2018). *O discurso cinematográfico*. São Paulo: Ed. Paz e Terra.

“A lógica confusa de um sistema de expressão”: literatura e filosofia como dispositivos de visão segundo Merleau-Ponty

Mauro Carbone

Université de Lyon 3

Tradução:

Alex de Campos Moura

RESUMO

Todo o percurso do pensamento de Merleau-Ponty é atravessado – em alguns casos de maneira mais evidente do que em outros – por aquilo que proponho definir como uma ideia da literatura e da filosofia como dispositivos de visão, para usar uma expressão que nasceu – e não por acaso – no domínio dos estudos cinematográficos. Mais precisamente, gostaria de mostrar que Merleau-Ponty vê a literatura e a filosofia de seu tempo operarem como dispositivos de visão convergentes, visão esta que deve ser considerada, por sua vez, como uma prática corporal e não apenas ocular. Dito isso, deve-se sublinhar que tais dispositivos visuais convergentes têm a particularidade de funcionar com as palavras, e que Merleau-Ponty enfatiza sua eficácia diferenciada na expressão de seu tempo. Além disso, penso que a ideia implícita da filosofia como um dispositivo de visão operante por palavras “como toda a literatura” tem um lugar importante, mas por enquanto não suficientemente desenvolvido, no último período do pensamento de Merleau-Ponty. Mais ainda, gostaria de sublinhar que essa perspectiva é crucial também para o nosso tempo, embora considere que ela seja diferente daquela de Merleau-Ponty.

PALAVRAS-CHAVE

Cinema; Conceito; Dispositivo de Visão; Tela; Expressão; Visibilidade.

ABSTRACT

The whole path of Merleau-Ponty's thought is crossed – sometimes more evidently than others – by what I propose to qualify as the idea of literature and philosophy as visual apparatuses, to use an expression that was born – and not by chance – in the field of Film Studies. More precisely, I aim at asserting that Merleau-Ponty sees literature and philosophy working in his epoch as convergent apparatuses (dispositifs) of vision, in turn understood as a bodily and not merely ocular practice. Immediately after that, I should specify that such convergent visual apparatuses peculiarly function by words, and that Merleau-Ponty stresses their different efficiency in expressing his epoch. Moreover, I think that the implicit idea of philosophy as a visual apparatus working by words “like all literature” has a particularly relevant but so far not consequently developed place in in the last period of Merleau-Ponty's thought. Also, I would like to stress that such a perspective is crucial in our own time too, even though I consider it to be different from Merleau-Ponty's.

KEY WORDS

Cinema; Concept; Expression; Visibility; Visual apparatus.

I. As tarefas da literatura e da filosofia “na era do cinema”

Na importante primeira parte do texto “O Romance e a Metafísica”, ensaio publicado em 1945, assim como a *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty parece desenvolver aquilo que escreve ao final do *Prefácio* desta obra¹. Com efeito, ele explica uma vez mais que a “filosofia fenomenológica ou existencial” (Merleau-Ponty, 1996a, p. 36) “é a tomada de consciência de um movimento mais antigo que ela mesma, do qual revela o sentido e acelera a cadência” (*Ibid.*, p. 35). Sobre este assunto, Merleau-Ponty insiste no fato de que “desde o final do século XIX [...] se abriu uma nova dimensão de investigação” (*Ibid.*), que consiste em descrever “a metafísica no homem” (*Ibid.*, p. 36)², ou seja, a relação dos humanos consigo mesmos, com os outros, com as coisas e com o mundo, em uma época em que “não há mais uma natureza humana sobre a qual possamos nos apoiar” (*Ibid.*, p. 37)³. Nesta época, que Merleau-Ponty define como *moderna*, em sua opinião “a tarefa da literatura e aquela da filosofia não podem mais ser separadas” (*Ibid.*, p. 36). Com efeito, como ele explica, nesta época “a expressão filosófica assume as mesmas ambiguidades que a expressão literária, se o mundo é feito de tal maneira que não pode ser exprimido senão em ‘histórias’ e como que *apontado*” (*Ibid.*, p. 36-37, grifo meu), o que equivale a dizer, literalmente *feito para ver*.

Além disso, Merleau-Ponty sugere que essas tarefas são precisamente aquelas que aproximam igualmente a literatura e a filosofia do cinema. De fato, no texto da conferência intitulada “Cinema e Nova Psicologia”, que Merleau-Ponty proferiu em 13 de março de 1945 no Institut des Hautes Études Cinématographiques de Paris, ele afirma que o filme também “[faz] *ver* a ligação entre o sujeito e o mundo, o sujeito e os outros, ao invés de *explicá-la*” (*Ibid.*, p. 74).

Com base nisso, podemos então afirmar que Merleau-Ponty sugere que uma dinâmica particular está em operação na cultura ocidental desde o final do século XIX, tornando-a “moderna”. Essa dinâmica se encontraria entrelaçada a uma nova condição “metafísica” – na qual podemos ver aquilo que, em *O Olho e o Espírito*, será

¹ “Si la phénoménologie a été un mouvement avant d’être une doctrine ou un système, ce n’est ni hasard, ni imposture. Elle est laborieuse comme l’œuvre de Balzac, celle de Proust, celle de Valéry ou celle de Cézanne – par le même genre d’attention et d’étonnement, par la même exigence de conscience, par la même volonté de saisir le sens du monde ou de l’histoire à l’état naissant. Elle se confond sous ce rapport avec l’effort de la pensée moderne.” (Merleau-Ponty, 1992a, p. xvi).

² Esta expressão aparece duas vezes na página que examinamos (Merleau-Ponty, 1996a, p. 36) e outro ensaio da coleção recebe este título.

³ Ver também: “Le langage indirect et les voix du silence”: “l’expression désormais va de l’homme à l’homme à travers le monde commun qu’ils *vivent*, sans passer par le domaine anonyme des *sens* ou de la Nature” (Merleau-Ponty, 1960, p. 64).

definido como “uma mutação na relação do homem e do Ser” (Merleau-Ponty, 1964a, p. 63) – e uma nova relação com a Visibilidade⁴.

Além disso, é importante lembrar que, nos ensaios de *Sens e Non-Sens* que estamos examinando, Merleau-Ponty enfatiza não apenas a nova importância do visível em uma época que qualifica como “a era do cinema” (*Id.*, 1996a, p. 75), mas também a insuficiência da cultura conceitual tradicional – e da filosofia que se baseia sobre esta mesma cultura.

No conjunto do pensamento de Merleau-Ponty, é difícil encontrar uma formulação que sintetize melhor algumas das ideias que acabo de examinar do que a frase, tantas vezes citada, contida em uma das notas de trabalho – datada de novembro de 1960 – de seu livro *O Visível e o Invisível*: “a filosofia [...] não pode ser tomada total e ativa, posse intelectual” (*Id.*, 1964b, p. 313), declara, evocando aqui mais uma vez a insuficiência da tradicional caracterização conceitual da filosofia. Ao invés disso, acrescenta algumas linhas abaixo, “ela faz ver pelas palavras. Como toda literatura” (*Ibid.*).

Aqui, Merleau-Ponty propõe novamente a ideia que já havíamos encontrado em *Sens e Non-Sens*. Com efeito, por um lado, ele afirma que as *tarefas* da filosofia e da literatura em curso em sua época convergem. Por outro, afirma que essas tarefas consistem em nos fazer ver (pelas palavras) nossa relação com nós mesmos, com os outros, com as coisas e com o mundo.

Por consequência, podemos dizer que uma ideia desse gênero atravessa – em alguns casos de maneira mais evidente do que em outros – todo o percurso do pensamento merleau-pontyano. Para utilizar uma expressão que nasceu – e não por acaso – no campo dos estudos cinematográficos, pode-se dizer que ele viu a literatura e a filosofia de sua época operarem como *dispositivos* de visão convergentes, visão esta que deve ser considerada como uma prática *corporal* e não apenas *ocular*⁵. Mais ainda, cabe de imediato especificar que esses dispositivos visuais convergentes têm a

⁴ O leitor me permitirá recordar que a proposta de caracterizar a noção de *carne* do último Merleau-Ponty como “Visibilidade” é a base do meu livro: *La chair des images Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*.

⁵ No domínio da teoria do cinema, a utilização do termo “dispositivo” é introduzida na década de 1970, com o objetivo de definir a especificidade do cinema em uma época em que a sétima arte era ameaçada por outras mídias, como a televisão e o vídeo. Sobre este assunto, ver Baudry, 1970 e 1975. Com o mesmo objetivo, mesmo que em um contexto histórico diferente, Raymond Bellour tipicamente definiu o dispositivo cinematográfico desta forma: “La projection vécue d’un film en salle, dans le noir, le temps prescrit d’une séance plus ou moins collective, est devenue et reste la condition d’une expérience unique de perception et de mémoire, définissant son spectateur et que toute situation autre de vision altère plus ou moins. Et cela seul vaut d’être appelé ‘cinéma’” (Bellour, 2012, p. 14). Sobre essa base e de modo mais geral, um dispositivo de visão deve ser entendido como uma coleção de elementos materiais e de práticas culturais que permitem uma experiência particular da própria visão. Essencialmente, tal experiência é assegurada pelos gêneros particulares e pelo posicionamento mútuo de três elementos: a superfície que mostra as imagens; o espaço e as condições em que se encontra(m) o(s) espectador(es); a fonte de luz.

particularidade de funcionar por palavras, e que Merleau-Ponty enfatiza sua eficácia diferenciada na expressão de seu tempo⁶.

Além disso, gostaria de salientar que essa perspectiva é crucial também em nosso tempo, mesmo considerando-a diferente da de Merleau-Ponty. Com efeito, penso que nossa época e a de Merleau-Ponty são ambas caracterizadas por uma tensão entre a importância crescente das imagens e a centralidade tradicional do conceito em nossa cultura.

Não há dúvida de que a ideia da literatura e da filosofia como dispositivos de visão torna-se evidente novamente no último período da reflexão merleau-pontyana. Nesta fase – como nas linhas conclusivas do “Prefácio” da *Fenomenologia da Percepção*, mas também em alguns cursos ministrados no Collège de France na primeira metade da década de 1950 – Marcel Proust e Paul Valéry estão entre os escritores aos quais ele continua a fazer referência. Com efeito, Merleau-Ponty previa lhes dedicar uma parte de “A ontologia cartesiana e a ontologia de hoje”, um dos dois cursos interrompidos por sua morte súbita.

Nesse curso, quando resume as razões de seu interesse particular por tais exemplos literários, Merleau-Ponty emprega justamente a ideia da literatura considerada como um dispositivo de visão. Mais precisamente, em meu livro *Proust e as ideias sensíveis*, propus caracterizar essa ideia principalmente através da palavra *voyance*⁷, que ele toma emprestada de *Lettre du voyant* de Arthur Rimbaud e que ele define como “o que nos torna presente o que está ausente” (Merleau-Ponty, 1964a, p. 41) por uma referência mútua da percepção visual e do imaginário. Por outro lado, é importante lembrar que essa ideia “quer dizer efetuar um trabalho de palavras” (Waldenfels, 1999, p. 57), como afirma Bernhard Waldenfels. Me concentrarei sobre este ponto mais adiante.

Como na primeira parte do ensaio “O Romance e a Metafísica”, o último Merleau-Ponty religa a ideia da literatura e da filosofia, compreendidas como dispositivos de visão convergentes, com a crise do pensamento conceitual que ele reconhece em seu tempo. Mais precisamente, no curso que examinamos agora, ele relaciona a configuração da literatura que descreve com aquilo que, no título deste curso, chama de “ontologia de hoje”.

Por outro lado, neste curso ele aponta o início desta configuração particular da literatura mais cedo do que havia proposto anteriormente. Com efeito, sabemos que

⁶ No início de seu curso no Collège de France intitulado “L’Ontologie cartésienne et l’ontologie d’aujourd’hui” (1960-1961), sobre o qual me concentrarei mais adiante, Merleau-Ponty coloca em evidência um “retard de la philosophie officielle”, (Merleau-Ponty, 1996b, p. 163).

⁷ Ver Carbone, 2008, sobretudo p. 37 *sq.*

na primeira seção do ensaio “O Romance e a Metafísica”, ele o faz remontar ao final do século XIX. Já no resumo de seu curso de 1953, intitulado “Pesquisas sobre o uso literário da linguagem” e centrado em Valéry e Stendhal, ele corrige essa periodização afirmando que “há cem anos, os escritores estão mais conscientes daquilo que há de singular e mesmo de problemático em seu empreendimento” (Merleau-Ponty, 1982, p. 22-23, grifo meu), ao fazer surgir o que Merleau-Ponty qualifica, nas notas preparatórias deste mesmo curso, como “problema *moderno* em sua forma explícita” (*Id.*, 2013, p. 69, grifo meu). Corrigindo então esta periodização, no curso sobre “A Ontologia cartesiana e ontologia de hoje”, ele escreve: “Talvez, mudança da relação com o ser no escritor desde o romantismo” (*Id.*, 1996b, p. 187).

No entanto, a despeito dessa mudança de periodização, neste último curso Merleau-Ponty parece desenvolver aquilo que havia escrito na primeira parte do ensaio “O Romance e a Metafísica”, sugerindo a ideia de um tipo de ontologia histórica (ou, segundo sua linguagem precedente, uma “metafísica”) da Visibilidade, que liga intimamente *o que* é considerado visível ou invisível em uma determinada época com o *como* eles se tornam, respectivamente, visível e invisível, ou seja, como diferentes domínios culturais, compreendidos como dispositivos de visão, operam nesta época para nos fornecer um visível e um invisível. Com efeito, se ele escreve que, a partir do romantismo, “um novo nó entre o escritor e o visível e aquilo que há a dizer” (*Ibid.*, p. 190) toma forma, isso significa, segundo ele, que outro nó estava anteriormente em ação. É exatamente o que a parte dedicada à “ontologia cartesiana” deste curso sugere desde o início: “Descartes [está] consciente de que é uma novidade falar de [a] visão do espírito” (*Ibid.*, p. 228).

Mais ainda, é na perspectiva da novidade histórica que pôde ser aberta pelo romantismo que Merleau-Ponty interpreta as obras dos escritores citados acima – começando por Proust e seguindo adiante – como uma “inversão das relações do visível e do invisível, da carne e do espírito.” (*Ibid.*, p. 392) Com efeito, a seção do curso que ele lhes dedica é intitulada: “A filosofia do visível e a literatura” (*Ibid.*, p. 161), e uma subseção dela é “O visível e o invisível: Proust” (*Ibid.*, p. 191). Nesta subseção, antes de tudo, Merleau-Ponty comenta as páginas do primeiro tomo de *La Recherche* em que Swann, o protagonista do volume, ouve uma vez mais – durante uma noite na casa da marquesa de Saint-Euverte – a “pequena frase” da *Sonata* de Vinteuil, que havia sido o “hino” de sua história de amor com Odette.

II. As “ideias de ‘superfície obscura’”

Em paralelo, Merleau-Ponty havia redigido um comentário sobre o mesmo episódio proustiano nas últimas páginas de seu livro inacabado *O Visível e o Invisível*. Neste comentário, que é menos desenvolvido que aquele contido nas notas preparatórias

do curso “A Ontologia cartesiana e a ontologia de hoje”, ele faz referência às essências descritas por Proust como às ideias “sensíveis” (Merleau-Ponty, 1964b, p. 196). Esta expressão destaca com força porque Merleau-Ponty abre seu comentário em *O Visível e o Invisível* escrevendo que “tocamos aqui no ponto mais difícil” (*Ibid.*, p. 193). Com efeito, a expressão “ideias sensíveis” designa algo que é literalmente *impensável* para a tradição do pensamento ocidental, uma vez que, a partir de Platão, tal tradição sempre tendeu – e isso não se encerrou – a pensar segundo a separação e a oposição do sensível e das ideias. Com efeito, elas nascem precisamente graças ao nosso encontro com o próprio sensível – como, para Swann, uma “ideia” (*Id.*, 1996b, p. 191) particular do amor nasce escutando a “pequena frase” da *Sonata* de Vinteuil. Assim, nas páginas em que Proust descreve essa experiência de Swann, Merleau-Ponty enfatiza agora o esboço de uma concepção das ideias que inverteria aquela do platonismo. Esta é a razão pela qual ele escreve explicitamente: “Dissemos platonismo, mas essas ideias são sem sol inteligível, e aparentadas à luz visível.” (*Ibid.*, p. 194)

Em outras palavras – isto é, nos termos do comentário paralelo destas páginas de Proust, que Merleau-Ponty esboçou em *O Visível e O Invisível* – as ideias sensíveis (as “ideias musicais”, assim como as ideias literárias, e também “as noções de luz, som, relevo, voluptuosidade física, que são as ricos posses nas quais *se diversifica e se adorna o nosso domínio interior*”⁸), assim como as “ideias da inteligência”, são dotadas de uma lógica rigorosa⁹, e também elas visam “a exploração de um invisível” (Merleau-Ponty, 1964b, p. 193). Entretanto, agora ele sublinha claramente que, estando “*veladas pelas trevas*” (*Id.*, 1996b, p. 191), contrariamente às “ideias da inteligência”, elas “não se deixam [...] desprender das aparências sensíveis e se erigem em segunda positividade” (*Id.*, 1964b, p. 196). É por isso que, agora, Merleau-Ponty enfatiza igualmente que Proust as qualifica como “*noção sem equivalentes*”. Com efeito, sua aparência sensível é – como Proust explica e Merleau-Ponty sublinha – uma espécie de “superfície obscura” apresentada “ao olho da razão”.

Portanto, como Merleau-Ponty resume em suas notas de curso, “há 1) *intuitus mentis*, ideias da inteligência e 2) ideias de ‘superfície obscura’ aparentadas a noções do sensível, *especialmente luz*” (*Id.*, 1996b, p. 194).

Penso, então, que reunimos agora os principais elementos do *dispositivo de visão* que Merleau-Ponty vê operar nas páginas de Proust a fim de “nos fazer ver por palavras” nossa relação com nós mesmos, com os outros, com as coisas e com o

⁸ Esta passagem é citada em *O Visível e o Invisível* e nas notas de curso sobre “L’Ontologie cartésienne et l’ontologie d’aujourd’hui”. Os itálicos de Merleau-Ponty, que reporto aqui, são encontrados apenas na segunda versão.

⁹ “Jamais le langage parlé ne fut si inflexiblement nécessité, ne connut à ce point la pertinence des questions, l’évidence des réponses” (Proust, 1988a, p. 346).

mundo, mais do que possuí-la intelectualmente. Examinemos mais de perto esses elementos.

Como já vimos, a respeito da fonte de luz Merleau-Ponty destaca que no curso dessas páginas Proust descreve os efeitos produzidos sobre o visível por uma “luz visível” (*Ibid.*) – e não por uma luz intelectual. Com efeito, Proust evoca “*a luz da lâmpada que acendemos diante dos objetos metamorfoseados de nosso quarto, de onde se ocultam apenas pela lembrança da obscuridade*” (*Ibid.*, p. 192, itálicos de Merleau-Ponty).

Por outro lado, temos o que Proust chama de “superfície obscura”, cujas características são de particular interesse para Merleau-Ponty. Na verdade, por sua vez, ele sempre se interessou por esse tipo de superfícies, a saber, superfícies cuja opacidade não é mais compreendida como redutora ou dissimuladora da pura luz da verdade. Precisamente por essa razão, essas são superfícies que não devem mais ser superadas, removidas ou mesmo transpassadas, ao contrário do que a tradição dominante da metafísica ocidental sempre pretendeu. É o típico caso da “filigrana”, que Merleau-Ponty evoca em uma nota de *A Prosa do Mundo*¹⁰ para dizer que “é essencial [...] à verdade não ser jamais possuída, mas apenas transparente através da lógica confusa de um sistema de expressão” (*Id.*, 1992, p. 52-53). Com efeito, como é testemunhado também pelo nascimento do cinema, a opacidade dessas superfícies, em vez de impedir a visão, pode antes *nos fazer ver* as imagens em que a verdade é manifestada em sua “ambiguidade” (*Zweideutigkeit*)¹¹ constitutiva, lembrando-nos que a luz e a sombra – tradicionalmente opostas em nossa cultura – não podem ser simplesmente separadas. É por isso que Merleau-Ponty sempre viu, na mudança de estatuto dessas superfícies de *mediação*, um sintoma importante das mudanças em curso no seu tempo.

Desse ponto de vista, não posso ver, nas últimas pesquisas de Merleau-Ponty, senão os fragmentos de uma reflexão ontológica sobre a *mediação* entendida como aquilo que *nos faz ver* e, de modo mais geral, comunicar. Em outras palavras: uma reflexão ontológica sobre a carne compreendida como Visibilidade sinestésica.

Mas, uma análise cuidadosa dos fragmentos da última reflexão ontológica merleau-pontyana sobre a carne entendida como Visibilidade permite compreender que essa reflexão deixa não especificados certos aspectos fundamentais da reabilitação da superfície opaca enquanto superfície de *mostração*. Examinemos, então, mais de perto como Merleau-Ponty caracteriza a “superfície obscura” de Proust, considerada

¹⁰ Ver Merleau-Ponty, 1992, p. 53, nota*.

¹¹ “Le vrai est de soi zweideutig [...]. La Vieldeutigkeit n’est pas ombre à éliminer de la vraie lumière” (Merleau-Ponty, 1996b, p. 305). Ver *Ibid.*, p. 269 seq.: “Philosophie et non-philosophie depuis Hegel”.

precisamente como uma superfície de *mostração*, em seu comentário interrompido sobre *La Recherche* que fecha o quarto capítulo de *O Visível e o Invisível*.

III. Nos fazer ver por palavras: através de um véu ou sobre uma tela?

Antes de tudo, é necessário lembrar que o caso que estamos examinando diz respeito a uma “superfície obscura” composta de palavras¹². No capítulo de *O Visível e o Invisível* que antecede aquele em que comenta as páginas de Proust, Merleau-Ponty se pergunta precisamente qual gênero de linguagem poderia ser capaz de expressar nossas relações com nós mesmos, com os outros, com as coisas e com o mundo. Evidentemente, ele se concentra particularmente na linguagem filosófica. No entanto, ao evocar também o “tráfego oculto da metáfora” (Merleau-Ponty, 1964b, p. 164) referente a tal linguagem, ele a caracteriza de forma que não difere fundamentalmente daquela da linguagem literária. Nesse sentido, é importante notar que Merleau-Ponty usa *termos visuais* para diferenciar essa linguagem daquela que a filosofia tradicionalmente pretendeu usar. Com efeito, segundo ele, esta depende do “sentido *manifesto* de cada palavra e de cada imagem” (uma definição na qual podemos reencontrar facilmente a caracterização tradicional do conceito), enquanto a primeira conta com “o tráfego oculto da metáfora.” (*Ibid.*, grifo meu)

Na verdade, como explica Merleau-Ponty, a linguagem literária não pretende *desaparecer* a fim de nos fazer ver as relações que estão em operação em nossa experiência. Ao contrário, é precisamente pelo fato de *não desaparecer* que ela pode nos fazer vê-las. Portanto, ela não compõe um tipo de superfície que impediria a visão, como uma “tela” – Merleau-Ponty usa precisamente essa palavra (ver *Ibid.*) – deveria fazer de acordo com a tradição. Em suma, podemos dizer que *é se mostrando a nós que a linguagem literária nos faz ver o que a excede*.

Esses são os elementos principais que podemos reter do penúltimo capítulo de *O Visível e o Invisível* para melhor compreender a caracterização que Merleau-Ponty faz da “superfície obscura” nas últimas páginas do último capítulo deste livro inacabado.

Merleau-Ponty se refere aqui à função dessa “superfície obscura”, usando alternadamente os termos *tela* e *véu*. Na verdade, falando da ideia sensível, ele escreve

¹² É inevitável, mas também muito importante, lembrar que também Walter Benjamin compara a obra de Proust a uma espécie de “superfície obscura” feita de palavras: a superfície de uma “tapeçaria” sobre a qual a escrita tece a memória involuntária e o esquecimento (cf. Benjamin, 2000, p. 135). Em outras palavras, para Walter Benjamin, como para Merleau-Ponty, é impossível pensar a obra de Proust como articulada em duas fases distintas, ou seja, *antes lembrar e depois escrever*. Com efeito, essas duas experiências – a lembrança e a escrita – estão reciprocamente emaranhadas, como os fios de uma tapeçaria. Nesse sentido, não posso deixar de discordar de Andrew Benjamin, que considera o “reconhecimento” como “preliminar” em relação ao “ato intermediário de escrever” e funda sobre essa opinião suas observações críticas sobre meu livro *Proust et les idées sensibles* em seu artigo “Writing on Proust Today: Notes on Mauro Carbone’s ‘An Unprecedented Deformation’”, particularmente p. 429 para as expressões citadas.

que não podemos “*vê-la sem véus*” (*Ibid.*, p. 194). E, no entanto, algumas linhas antes, ele afirmava que “*não há visão sem tela*” (*Ibid.*). Por um lado, portanto, ele usa o termo “tela” de uma maneira completamente diferente da concepção de superfície que oculta que havíamos encontrado acima. Por outro lado, e isso é bem mais importante, ele assimila as funções de *mostração* da “tela” e do “véu” sem caracterizá-los respectivamente como uma superfície *totalmente* opaca e uma superfície *parcialmente* opaca. Ora, é precisamente essa caracterização que determina seu posicionamento em relação à fonte de luz que projeta as imagens que aparecem nas próprias superfícies, bem como em relação ao espectador. Com efeito, uma superfície parcialmente opaca, como um véu, é normalmente situada *entre* o espectador e a fonte de luz, que, por consequência, é posta *atrás* da superfície com relação ao espectador. Enquanto no caso de uma superfície completamente opaca – isto é, uma tela – é o espectador que se encontra *entre* a fonte de luz e a superfície – e nada está ou deve estar *atrás* da própria superfície.

No entanto, lemos Merleau-Ponty assimilar a “tela” e o “véu”. É por isso que, na mesma página, ele pode escrever, novamente sem qualquer diferenciação, que um espectador pode contemplar as ideias sensíveis “em transparência *atrás* do sensível ou *em* seu coração” (*Ibid.*, grifo meu)¹³. E na página seguinte ele insiste sobre o fato de que “elas estão aí, *atrás* dos sons ou *entre* eles, *atrás* das luzes ou *entre* elas” (Merleau-Ponty, 1964b, p. 195).

Além disso, o primeiro elemento não especificado produz um segundo, uma vez que impede a distinção entre as funções de *mostração* respectivas do véu e da tela em um sentido histórico. Daí a pergunta: como operava efetivamente esse dispositivo de visão, que, segundo Merleau-Ponty, possibilitava, em sua época, *fazer ver*? Operava como uma tela, como o cinema revelou, ou, mais tradicionalmente, como um véu? E o que dizer do nosso tempo? O dispositivo de visão contemplado por Merleau-Ponty ainda opera da mesma forma na época da “revolução digital”? E, mais especificamente, opera ainda da mesma maneira no que diz respeito às *palavras*? Ou melhor, seu funcionamento atual está contribuindo para diminuir a importância social e cultural da escrita para um público, importância essa que consiste exatamente em “nos fazer ver por palavras”? E se este for o caso, o que isso provoca em

¹³ Deve-se notar que Merleau-Ponty utiliza aqui o termo transparência sem qualquer implicação crítica (assim como, por exemplo, na passagem de *A Prosa do Mundo* à qual minha nota de rodapé n. 100 faz referência mais acima, e também em *O Visível e o Invisível*, p. 136), com base no significado etimológico latino do mesmo termo, que é de “aparecer através” de um médium. Como consequência, não podemos pensar que Merleau-Ponty esteja criticando a noção de “transparência” enquanto tal. Antes, podemos considerar que Merleau-Ponty está criticando “toda ideologia da transparência”, como constata Emmanuel Alloa (ver Alloa, 2008, p. 16) compreendendo essa ideologia como a promessa do “retorno ao imediato, à coincidência” (Merleau-Ponty, 1964b, p. 160), ou seja, uma ideologia da im-mediatidade no sentido da abolição de todo médium possível.

nossas maneiras de perceber, desejar, imaginar e pensar sobre nossa relação com nós mesmos, com as coisas e com o mundo?

Para uma ontologia da Visibilidade como a de Merleau-Ponty – que parece ter estado cada vez mais atenta ao estudo das mutações históricas desta mesma Visibilidade –, deixar os elementos que acabamos de referir não especificados é continuar a manter seu projeto inacabado. Por outro lado, as questões que acabo de levantar mostram a importância de desenvolver esse projeto na escala de nosso presente.

De forma mais geral, mas também mais radical, sobre o pensamento de Merleau-Ponty, gostaria de sugerir que, apesar de seu interesse constante pelo cinema compreendido como sintoma de uma novidade que marcou época na história ontológica da Visibilidade, o dispositivo de visão que continua sendo o modelo visual dominante em sua forma de pensar é o véu, mais que a tela cinematográfica.

Por sua vez, o véu tem uma história extremamente longa e rica que atravessa a cultura humana, pelo menos desde o Tabernáculo judaico – que é descrito meticulosamente na Bíblia – ou a estátua egípcia da deusa Ísis. Merleau-Ponty não leva em conta essa história e suas importantes variações, mas sua atitude filosófica rejeita seguramente a ideia do véu como superfície metafísica que deve ser *superada* (como sugere precisamente o termo *metafísica*), assim como rejeita a ideia do véu como superfície *a atravessar pelo olhar*, como se tratasse de uma janela aberta (o que sugere, por sua vez, o termo *perspectiva*). A concepção merleau-pontyana do véu parece aproximar-se da de Nietzsche, a quem cita em “Filosofia e não filosofia desde Hegel”, a saber, o segundo de seus dois últimos cursos: “Não cremos mais que a verdade permaneça verdade se lhe retiramos seu véu” (Merleau-Ponty, 1996b, p. 277)¹⁴. No entanto, isso não impede Merleau-Ponty de ainda pensar no véu como uma superfície que se refere ao que está “atrás”. Com efeito, mesmo no comentário às páginas de Proust em suas notas de curso, ele insiste em sublinhar que a ideia sensível “se torna quase visível, mas significa além” (*Ibid.*, p. 194) e ainda que “a ideia [...] não é *o que* vemos, mas atrás” (*Ibid.*, p. 196). O fato de pensar segundo esse modelo visual é justamente o que impede a posição de Merleau-Ponty de ser totalmente anti-metafísica. Ou, ao menos, é isso que a faz pertencer seguramente a uma época diferente da nossa.

De maneira mais geral, o que vimos até agora é que ele não se ocupa extensamente das características particulares do dispositivo de visão a que se refere. Sua exigência fundamental é, por um lado, nos convencer de que um médium é, em todo o caso, necessário para tornar possível qualquer tipo de expressão (mesmo que

¹⁴ Merleau-Ponty traduz com suas próprias palavras o texto da edição alemã. Cf. Nietzsche, 1950, p. 15: “Nous ne croyons plus que la vérité reste vérité sans ses voiles”.

ele não garanta seu sucesso). Por outro lado, ele pretende mostrar que tal expressão não pode ser reduzida ao que o médium transmite diretamente. Em suma, Merleau-Ponty quer afirmar a necessidade da mediação compreendida como um *poder ambíguo de mostrar e ocultar*, quer dizer, o poder de nos fazer “ver” de uma maneira direta, indireta, metafórica e mesmo negativa¹⁵, pouco importa quem a exerça, seja um corpo, um véu, uma tela, uma filigrana ou uma passagem literária. É também para satisfazer a necessidade de afirmar tal poder, sem ignorar a necessidade de dar conta das inevitáveis diferenciações históricas e culturais que ele pode assumir, que propus em outro lugar falar em “arqui-tela”¹⁶. Esta noção deve ser compreendida como compreenderíamos um tema (musical) – ou, segundo a significação grega do termo *arché*, como um “princípio” – que em todo caso, longe de se dar *no início*, não cessa de se configurar e reconfigurar com e através suas variações pré-históricas e históricas. Desse modo, caso a caso, ele articulará de diferentes maneiras seu caráter de superfície que tanto mostra quanto oculta, como um princípio transhistórico de visibilização e invisibilização, que pode finalmente dar conta também da “inversão das relações do visível e do invisível” que nós lemos Merleau-Ponty encontrar em curso na ontologia de seu “hoje”.

Referências bibliográficas

- Alloa, E. (2008). *La résistance du sensible, Merleau-Ponty critique de la transparence*. Prefácio de R. Barbaras. Paris: Kimé.
- Baudry, J.-L. (1970). “Effets idéologiques produits par l’appareil de base”, *Cinématique*, n. 7-8.
- _____. (1975). “Le dispositif : approche métapsychologique de l’impression de réalité”, *Communication*, n. 23, p. 56-72.
- Bellour, R. (2012). *La querelle des dispositifs*. Paris: P.O.L..
- Benjamin, A. (2000). “L’image proustienne” [1929]. In: *Œuvres II*, traduit par M. de Gandillac, R. Rochlitz et P. Rusch. Paris: Gallimard.
- _____. (2014). “Writing on Proust Today: Notes on Mauro Carbone’s ‘An Unprecedented Deformation’”, *Research in Phenomenology*, n. 44, p. 421-431.
- Carbone, M. (2008). *Proust et les idées sensibles*. Paris: Vrin.

¹⁵ Isso ocorre quando, ocultando o visível, nós acabamos por evocá-lo.

¹⁶ Ver o capítulo “Délimiter pour excéder. Le thème de l’archi-écran’ qui se fonde avec ses variations” de meu livro *Philosophie-écrans : du cinéma à la révolution numérique*, assim como sua tradução para português em *Ver segundo o quadro, ver segundo as telas*.

- _____. (2011). *La chair des images Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*. Paris: Vrin.
- _____. (2016). *Philosophie-écrans: du cinéma à la révolution numérique*. Paris: Vrin.
- _____. *Ver segundo o quadro, ver segundo as telas*. Editora da Universidade de Caxias do Sul, em impressão.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Paris: Gallimard.
- _____. (1964a). *L'Œil et l'Esprit*. Paris: Gallimard.
- _____. (1964b). *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard.
- _____. (1982). *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)*. Paris: Gallimard.
- _____. (1992a). *Phénoménologie de la perception* [1945]. Paris: Gallimard.
- _____. (1992b). *La prose du monde* [1969]. Paris: Gallimard.
- _____. (1996a). *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard.
- _____. (1996b). *Notes de cours au Collège de France (1958-1959/1960-1961)*. Paris: Gallimard.
- _____. (2013). *Recherches sur l'usage littéraire du langage*. Genève: Métispresses.
- Nietzsche, F. (1950). *Die fröhliche Wissenschaft* [1887]. In: G. Colli, M. Montinari (éds.), *Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe*, part 5, v. 2, Berlin, Walter de Gruyter, 1973; *Le Gai Savoir*. Trad. A. Vialatte. Paris: Gallimard.
- Proust, M. (1988a). *À la Recherche du Temps Perdu*, vol. I *Du côté de chez Swann*. A. Compagnon (éd.). Paris : Gallimard, “Folio Classique”.
- _____. (1988b). *À la Recherche du Temps Perdu*, vol. II *À l'Ombre des Jeunes Filles en Fleurs*. P.-L. Rey (éd.). Paris : Gallimard, “Folio Classique”.
- _____. (1990). *À la Recherche du Temps Perdu*, vol. VII *Le Temps Retrouvé*. P.-E. Robert (éd.). Paris: Gallimard, “Folio Classique”.
- _____. (1994). *À la Recherche du Temps Perdu*, vol. III *Le Côté de Guermantes*. T. Laget et B. G. Rogers (éds.). Paris: Gallimard, “Folio Classique”.
- Waldenfels, B. (1999). “Faire voir par les mots. Merleau-Ponty et le tournant linguistique”, *Chiasmi international*, n. 1, p. 57-62.

As vicissitudes das ciências humanas, de Merleau-Ponty a Foucault

Salma Tannus Muchail

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP

RESUMO

Estudiosos de Maurice Merleau-Ponty e de Michel Foucault estabelecem pontos de aproximação entre ambos, sem negação de suas diferenças. O presente ensaio indica alguns aspectos selecionados nos dois autores na direção de reforçar estes pontos.

PALAVRAS-CHAVE

Ciências humanas; Configuração; História.

ABSTRACT

The scholarship on Maurice Merleau-Ponty and Michel Foucault established points of approximation between those authors, without denying their differences. The present essay indicates some aspects selected by both authors in order to reinforce some of these points.

KEY WORDS

Human sciences; Configuration; History.

I. Crise conjuntural ou peculiaridade estrutural?

As chamadas *ciências humanas* são talvez o tema mais fundamental, solo dos demais, a receber a atenção de Merleau-Ponty e de Foucault.

São conhecidos os muitos estudos de Merleau-Ponty que, dedicados às ciências humanas, descrevem uma certa *crise* que as afetaria desde seu surgimento. Segundo ele, esta crise não chega a constituir uma questão polêmica nem mesmo teórica. Afinal, não se trata de “um problema de escola que só se colocaria em função das teses ou das opiniões de uma determinada tendência filosófica” (Merleau-Ponty, 1973, p. 15). Trata-se, ao contrário, de uma situação de fato decorrente do próprio desenvolvimento das ciências humanas. Com efeito, com o recurso de instrumentos objetivos, laboratoriais, estatísticos, seus resultados trazem à luz a existência de condicionamentos que afetariam todo pensamento e todo saber: são condicionamentos psicológicos, sociológicos, históricos, etc. que, como que do exterior, põem em questão a integridade do saber filosófico, mas também delas próprias, as ciências humanas. Como confiar nas filosofias e nos saberes positivos, todos eles psicológica, sociológica e historicamente condicionados? Em consequência, a psicologia tende a tudo psicologizar, a sociologia a sociologizar, a história a historicizar, redundando em posições unilaterais ou sectárias conhecidas como “psicologismo”, “sociologismo” ou “historicismo”. “Ora, com isto”, escreve Merleau-Ponty, “elas acabavam por erradicar seus próprios fundamentos” (*Ibid.*, p. 16). Para que possam enfrentar seu complexo *objeto* que simultaneamente é *sujeito*, precisam buscar procedimentos metodológicos específicos (assim como a física de Galileu encontrou para seus objetos próprios, como já dissera Husserl), isto é, adequados a este *sujeito* que é também *objeto*. Nesta busca, precisam municiar-se através do intercâmbio com o pensamento filosófico sobre o homem, de modo a que se estabeleça uma correlação recíproca em que a filosofia, por seu turno, também se abastecerá com as contribuições das investigações científicas. Precisam encontrar e deixar que se mostre aquilo que Merleau-Ponty chamará de *o metafísico no homem* (Merleau-Ponty, 1980). Crise, portanto – da filosofia e das ciências humanas – mas sempre *crise*, isto é, episódica, factual, conjuntural.

Quando Foucault se propõe a construir sua *arqueologia das ciências humanas*, não é uma crise o que encontra. Aquilo que fora descrito como contingencial, é agora diagnosticado como necessário, teoricamente originário, uma espécie de peculiaridade estrutural. Historicamente datado (fins do século XIX e início do século XX), o nascimento das ciências humanas é gerado no acoplamento de duas vertentes que se complementam e as situam: por um lado, nos interstícios de três dimensões ou categorias modernas – a vida, o trabalho, a linguagem – que, na mesma época, passam a constituir objetos na ordem dos saberes empíricos (a biologia, a economia, a

filologia); por outro lado, na intersecção destas dimensões positivas com categorias filosóficas da modernidade (a concepção do homem como duplo empírico-transcendental e, por isto, passível de constituir-se como sujeito e como objeto de conhecimento, o resgate do *corpo* na conjunção com o *cogito*, a descoberta, enfim, da *finitude*). Circunscritas às condições de seu surgimento, as ciências humanas não têm vocação a um estatuto especificamente científico que eventualmente atravessasse alguma crise a ser supostamente superada. Ao contrário, não há que romper a estrutura que lhes é congênita. A situação (ou a *epistemê*) que as torna possíveis atribui-lhes, necessariamente, uma “instabilidade essencial” (Foucault, 1981, p. 365).

Portanto, perspectivas diferentes sobre preocupações comuns. Mas, os riscos a que, na descrição de Merleau-Ponty, as ciências humanas podem conduzir, são semelhantes aos que Foucault aponta, isto é, aqueles sectarismos psicológicos, sociológicos, históricos, etc. em razão, precisamente da sua “irredutível precariedade” epistemológica (*Ibid.*).

Uma síntese destas preocupações e perspectivas pode ser lida na reprodução de duas passagens de Foucault.

O que explica a dificuldade das ‘ciências humanas’ (sempre entre aspas), sua precariedade, sua incerteza como ciências, sua perigosa familiaridade com a filosofia, seu apoio mal definido sobre outros domínios do saber, seu caráter sempre secundário e derivado, como também sua pretensão ao universal, não é, como frequentemente se diz, a extrema densidade de seu objeto; não é o estatuto metafísico ou a indestrutível transcendência desse homem de que elas falam, mas, antes, a complexidade da configuração epistemológica onde se acham colocadas. (*Ibid.*, p. 365)

E, mais adiante,

Inútil, pois, dizer que as ‘ciências humanas’ (sempre entre aspas) são falsas ciências; a configuração que define sua positividade e as enraíza na *epistemê* moderna coloca-as, ao mesmo tempo, fora da situação de serem ciências; e se se perguntar então porque assumiram esse título, bastará lembrar que pertence à definição arqueológica de seu enraizamento o fato de que elas requerem e acolhem a transferência de modelos tomados de empréstimo às ciências. Não é, pois, a irredutibilidade do homem, aquilo que se designa como sua invencível transcendência nem mesmo sua complexidade demasiado grande que o impede de tornar-se objeto de ciência. A cultura ocidental constituiu, sob o nome de homem, um ser que, por um único e mesmo jogo de razões, deve ser domínio positivo do saber e não pode ser objeto de ciência. (*Ibid.*, p. 383-384)

Destas passagens, depreendem-se elementos de semelhanças e de diferenças.

Primeiro, a referência à compreensão fenomenológica e particularmente merleau-pontiana das relações entre a filosofia e as ciências humanas; e aqui, o

distanciamento foucaultiano relativamente a um essencial *estatuto metafísico* do homem, como suposta base destas relações.

Segundo, a afirmação de que as ciências humanas “requerem e acolhem a transferência de modelos tomados de empréstimo às ciências”; e aqui, a proximidade de Foucault com a crítica merleau-pontiana de que seria necessário às ciências humanas municiarem-se de procedimentos metodológicos que lhes fossem apropriados.

Terceiro, de modo muito particular, o uso da noção de *configuração*, presente nas duas passagens citadas: “*configuração epistemológica* onde (as ciências humanas) se acham colocadas”; “*configuração* que define sua positividade e as enraíza na *epistémê* moderna”; e aqui, aproximando mais os dois pensadores, a ideia de que aquela “irreduzível precariedade” epistemológica das ciências humanas não significa que elas sejam “falsas ciências”, ou “uma impostura” ou meros “fenômenos de opinião” (*Ibid.*, p. 382); significa que são *outros* saberes, ou melhor, outras *configurações* do saber (*Ibid.*, p. 383).

Finalmente e de modo mais geral, a atribuição, por Foucault, da noção de *saber* às ciências humanas; e aqui, mais ampla que a de *ciência*, a noção de *saber* permite conduzir o pensamento de Merleau-Ponty, a partir de Foucault, como que às suas últimas consequências.

O destaque destes elementos remete à consideração de outro paralelo.

II. Proximidade de noções

Um dos mais cuidadosos e instrutivos estudos sobre aproximações entre Merleau-Ponty e Foucault é o livro de Judith Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty- ontologie politique, présentisme et histoire* (Revel, 2015). Está organizado em duas partes (precedidas de uma *Introdução* e sucedidas de uma *Conclusão*), cada qual composta por três capítulos, a primeira delas dedicada a Foucault e a segunda a Merleau-Ponty. Ao longo de todo o livro observa-se a recorrência de termos ou expressões que remetem tanto ao pensamento de um quanto ao do outro, veiculando posições partilhadas por ambos. Entre elas, uma das mais frequentes, é justamente a de *configuração*. Aparece já no primeiro parágrafo da *Introdução*, como uma interrogação:

O que é que, em um dado momento, torna possível que uma coisa, um conceito, um objeto, uma prática, uma experiência, uma forma de relação de si aos outros, pouco importa, sejam pensados sob uma certa configuração? Quais são as condições históricas de emergência da maneira pela qual, em um dado momento, pensamos o mundo e nós mesmos no seio deste mundo? (Revel, 2015, p. 7)

O sentido de *configuração* como “condições históricas” tem semelhança com certas expressões usadas por Merleau-Ponty, como, por exemplo (para citar um só

texto), “espírito de uma civilização” ou “espírito de uma sociedade” (Merleau-Ponty, 1980, p. 184-185).

No segundo parágrafo, a noção é remetida mais especificamente ao vocabulário de Foucault:

Esta questão é muito precisamente aquela que Michel Foucault tenta construir desde seus primeiros trabalhos [...]; é o fato de fazer da filosofia, em um retorno do pensamento sobre sua própria história, um exercício de arqueologia que faz ver não somente a gramática de nossa apreensão do mundo, mas também [...] as partilhas que definem para cada época o espaço ao mesmo tempo homogêneo e disparate daquilo que Foucault chamava uma epistemê [...]; para ele, a filosofia será doravante o nome deste gesto novo que consiste em interrogar as condições históricas de nossas maneiras de dizer, de ver e de agir no mundo. (*Ibid.*, p. 7-8)

Inicialmente apresentada praticamente como sinônimo de *condições históricas* e de *epistemê*, a noção de *configuração* é recorrente ao longo das duas partes do livro, tanto aquela dedicada a Foucault quanto a dedicada a Merleau-Ponty. Algumas vezes vem acompanhada de qualificações, como nos seguintes exemplos: “configuração contextual” (*Ibid.*, p. 14-15); “configurações epistêmicas” (*Ibid.*, p. 74); “configuração histórica” (*Ibid.*, p. 90); “configuração específica do nosso pensamento” (*Ibid.*, p. 99); “configuração móvel” (*Ibid.*, p. 109); “configurações possíveis” (*Ibid.*, p. 188); “configurações eventuais” (*Ibid.*); “configurações mutáveis, mistas” (*Ibid.*, p. 191-192).

Além desta, podemos identificar, no livro de J. Revel, a recorrência de outras noções bastante significativas, tanto em Merleau-Ponty quanto em Foucault, tais como: “paradoxo” (*Ibid.*, p. 8, 71, 165, 170, 187, 199); “compossibilidade” e “copresença” (*Ibid.*, pp. 12, 55, 152, 157, 183, 186); “entrelaçamento”, “interstício”, “entre-dois” (*Ibid.*, p. 11, 150, 204); “vai-e-vem” e “zigue-zague” (*Ibid.*, p. 11, 62, 153; 204); “entrecruzamento” e “cruzamento” (*Ibid.*, p. 11, 165).

Não é difícil compreender que estas noções delineiam um traço comum que aproxima os dois pensadores: a irreduzível duplicidade de faces, a simultaneidade de opostos, o desmantelamento de alternativas fáceis para falsas dicotomias. Sem pretender negligenciar as muitas diferenças certamente existentes, é, contudo, este traço que, em ambos, comanda as relações entre a reflexão filosófica e os saberes das chamadas ciências humanas. Neste âmbito, o caso da história é particularmente destacável.

III. A história

É na convivência de pares opostos que se constrói a *realidade* da história. Ela transcorre na convergência e no embate entre a lógica e a contingência, o inteligível e o aleatório, o objetivo e o arbitrário, o dentro e o fora, o sentido e o não-sentido, a razão e a desrazão. Ou, se quisermos, ela acontece no jogo inacabável entre a

“história já feita” e a “história se fazendo” ou “história em curso” (Revel, 2015, p. 13, 17; 141, 143, 155), a “acumulação do passado” e a “invenção do presente” (*Ibid.*, p. 192, 206), a “sedimentação” e a “novidade” (*Ibid.*, p. 106, 199). Não se trata de conciliar opostos nem de optar entre eles, mas de manter sua tensão. O que está em consideração não é, escreve Revel, uma “falsa alternativa” entre “os efeitos de determinação da história, por um lado, ou da liberdade na história, por outro” (*Ibid.*, p. 12, 207). Está em consideração uma “outra história” (*Ibid.*, p. 209):

Ora, precisamente, a outra história que acreditamos reconhecer em Foucault como em Merleau-Ponty (é) uma representação da história que recusa escolher um dos dois lados da alternativa, sem, contudo, renunciar ao problema. A outra história (é) uma concepção de história que afirma a necessidade de pensar em conjunto, de maneira ao mesmo tempo indissociável e simultânea, as determinações e a liberdade, a história já feita e a abertura do presente, o assujeitamento e a subjetivação, o ‘já-ai’ do mundo e sua prosa – em suma, o estado presente das coisas e a ‘diferença possível’” (*Ibid.*, p. 209).

Se é esta a *realidade* da história, então a *concepção filosófica* da história, isto é, o pensamento da história, assim como o resultado da *investigação histórica*, isto é, a historiografia, se rigorosos e confiáveis, devem apreendê-la a como ela é, com seus paradoxos e copossibilidades, seus entrelaçamentos e interstícios, seus zigue-zagues e cruzamentos.

IV. À guisa de conclusão

O título do livro de J. Revel não traz *e* nem *ou*. A partícula usada é *com*: *Foucault com Merleau-Ponty*. Não porque os reduza um ao outro, mas certamente porque seu foco principal é a “representação ‘em quiasma’ nos dois filósofos, a partir de contextos e de referências sem dúvida muito diferentes” (*Ibid.*). Para exemplificar, algumas passagens bastante incisivas:

- 1) Sobre Merleau-Ponty em seus últimos anos: “uma espantosa antecipação de certos temas que Foucault desenvolverá vinte anos mais tarde” (*Ibid.*, p. 133);
- 2) Sobre Merleau-Ponty dos anos 50: “a antecipação de toda uma série de motivos que reencontraremos mais tarde, por exemplo, em Foucault, sob a forma de uma tentativa para pensar conjuntamente a historicidade e a liberdade dos homens, as determinações históricas e a ‘diferença possível’” (*Ibid.*, p. 122); e ainda: “encontramos em Merleau-Ponty a antecipação inesperada, quinze anos mais tarde em Foucault...” (*Ibid.*, p. 123);

- 3) Sobre a remissão recíproca entre as determinações históricas e a invenção da diferença na história: Merleau-Ponty “antecipa de modo notável a maneira como Foucault, quase vinte anos mais tarde, pensará o poder e a liberdade dos homens” (*Ibid.*, p. 185);
- 4) Sobre a multiplicação das configurações possíveis da história e a noção de instituição em Merleau-Ponty, particularmente em relação à literatura: “Espantosamente, a ideia de Merleau-Ponty parece antecipar o que Foucault, comentando seu trabalho sobre Raymond Roussel, formulará sete anos mais tarde”; “o paralelismo das argumentações concernentes à história e à literatura, de um filósofo ao outro, é perturbador (*Ibid.*, p. 188, nota 3).

A par de tais aproximações, não há que se negar ou desmerecer as distinções entre os dois filósofos. Mas há que se realçar pelo menos uma diferença, que é, ao mesmo tempo, uma complementariedade. Se Merleau-Ponty pretendeu mostrar a imprescindível reciprocidade entre a atividade do historiador e a tarefa do filósofo, Foucault reúne, numa mesma atividade, a investigação histórica – o trabalho historiográfico do arquivo – e a reflexão filosófica. Se Merleau-Ponty pensa filosoficamente *sobre* a história, Foucault investe a reflexão filosófica na prática *da* história. E se em ambos trata-se do “trabalho da história no coração da filosofia” (*Ibid.*, p. 91), é porque se trata também do trabalho da filosofia no coração da história.

Referências bibliográficas

- Merleau-Ponty, M. (1973). *Ciências do homem e fenomenologia*. Tradução, prefácio e notas de S. T. Muchail. São Paulo: Saraiva.
- _____. (1980). “O Metafísico no homem”. In: Merleau-Ponty, *Textos Selecionados*. Tradução e notas de M. de S. Chauí. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- Foucault, M. (1981) *As Palavras e as coisas*. Tradução de S. T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes.
- Revel, J. (2015). *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*. Coll. Philosophie du présent. Paris: Vrin.

In Memoriam

Sobre o tempo e as folhas: *in memoriam* Roberto Machado (1942-2021)

Vladimir Vieira

Universidade Federal Fluminense - UFF

Em maio de 2020, meu colega de departamento, prof. Carlos Tourinho, publicou na coluna da ANPOF uma interessante reflexão sobre os desafios que enfrentávamos para lidar com a nova temporalidade imposta a nós pelo confinamento. Um estranho tempo, para muitos ralentado pela primeira vez, ao menos em vários anos. Um tempo do mesmo, de instantes dilatados e constantemente invadidos pelas memórias.

Aqueles momentos iniciais desses novos tempos ainda sem tempo para acabar soçobraram no passado. Atufado com nossas intermináveis agendas remotas, o tempo da pandemia corre frenético nesse ano, desdobra-se em dois e às vezes em três. Movimentamo-nos com sofreguidão junto com ele, completamente adaptados à sua percepção não presencial.

Em 2021, não parece haver mais tempo para lembranças e, contudo, somos a elas constantemente compelidos. Não porque preenchem, quase imperceptivelmente, o espaço que ficara de súbito desocupado; antes abrem caminho à força e arrancam a nossa atenção ao cotidiano, exigindo a depuração daquilo que está irremediavelmente perdido. É a morte o que melhor qualifica, ao menos para mim, nossa experiência hodierna com a pandemia. Não a afirmação do nosso destino inevitável, que potencializa a vida, mas a ubíqua e nauseante vigilância do luto que nos cerca todo o tempo. A cada semana alguém talvez se vá, alguém se foi ou quase se foi.

Nesse tempo de luto, impôs-se a mim a lembrança de Roberto Machado. Eu o conheci em meados dos anos de 1990, pouco depois de ter retornado à universidade para estudar filosofia. Embora isso talvez possa causar surpresa, naquela época tinha interesse por psicanálise e questões ligadas à sexualidade. Foi por isso – portanto, equivocadamente, como eu logo descobriria – que me inscrevi em sua disciplina, a qual tinha por objeto, naquela ocasião, os textos do assim chamado primeiro Foucault.

Por incontáveis razões, esse equívoco se mostraria um daqueles lances do destino que separam radicalmente a vida em ato de todas as infinitas outras em potência. Fascinado com a torrente de conceitos que se desdobravam daquelas palavras, algo que jamais escapou a quem teve o privilégio de ouvi-lo falar, passei a integrar o grupo bastante numeroso dos alunos que frequentavam com regularidade seus

curso. Nesses estudos, que resultariam na publicação de *Foucault, a literatura e a filosofia* em 1999, terminei reconhecendo o que me ocupava mais profundamente: a estética fora, na verdade, o que me atraía para a filosofia.

Se a clareza e a energia com que Roberto se expressava saltam aos olhos, um de seus traços intelectuais mais marcantes, ainda que menos evidentes, talvez seja a generosidade com que tratava seus interlocutores no espaço da sala de aula. Refletindo, em retrospecto, sobre aqueles tempos, ainda me espanto ao lembrar que meu comportamento arrogante, inconveniente, quase descortês na insistência por compreender e questionar, jamais colocou obstáculos ao debate e à troca de ideias. Para provável desespero de meus colegas, parecia importar pouco a forma desastrada com a qual eu então lograva formular o que me vinha à mente, e Roberto prosseguia me incentivando a pensar. Mais do que a eloquência, foi essa postura que se tornou pra mim o modelo do que deve fazer um grande professor. Busco permanentemente me aproximar dela em minha prática pedagógica – pois, como pude mais tarde constatar, aquele meu comportamento não é de modo algum original nos cursos de filosofia.

À medida que avançava a graduação, outros contatos terminariam assinalando o nascimento da estética e a terceira crítica kantiana como pontos focais de minha curiosidade. Julguei, então, que seria difícil manter o convívio de que vinha desfrutando em um ambiente onde se toma por lugar comum a especialização. Ele não arrefeceu, entretanto. Continuei inscrito nas disciplinas, e Roberto continuava mostrando igual disposição para discutir questões, mesmo quando atravessadas por autores e temas que pareciam à primeira vista distantes de suas pesquisas. Era, de certo modo, assombroso: um pesquisador que exige, de si e dos outros, a máxima correção acadêmica sem tornar-se por isso impermeável à diversidade de modos de pensar que a filosofia oferece. Começava a desfazer-se a perplexidade com que nós, alunos, recebíamos uma frase sempre repetida no início dos semestres letivos: “Eu só gosto de dar aula sobre o que eu não sei”. De modo mais reservado, Roberto externava desgosto semelhante por toda espécie de seita ou dogmatismo, discente ou docente. Trata-se de outra lição fundamental que procuro seguir tanto quanto possível em minha carreira.

Assim fui seguindo meu percurso, com essa nobre companhia e a permanente sensação de não ser inteiramente digno dela. Roberto foi um dos arguidores de minha banca de mestrado e também promotor de alguns dos momentos mais memoráveis daqueles tempos – é impossível deixar de mencionar, nesse sentido, o minicurso sobre Hölderlin ministrado por Philippe Lacoue-Labarthe no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, uma verdadeira batalha contra as precárias condições em que a universidade se encontrava no início dos anos 2000. Àquela altura, já se tornara claro para mim que seus interesses eram muito mais amplos do que os temas escolhidos para suas disciplinas deixavam transparecer. Nos muitos grupos

de estudo que organizava, liam-se autores de todos os períodos da história da filosofia com o tanto gosto quanto obras de literatura e teatro.

Em meados dos anos 2000, tive a sorte de ver convergirem nossas pesquisas: Roberto ocupava-se com os estudos para *O nascimento do trágico* (2006), e meu doutorado envolvia a recepção alemã da terceira crítica, especialmente em Schiller e no jovem Nietzsche. De todo o tempo em que estivemos próximos, esse foi de meu ponto de vista certamente o mais produtivo; torço para que tenha sido proveitoso para ele ao menos um ínfimo do que foi para mim. A publicação desse volume, que se tornaria leitura indispensável para quem se dedica, no Brasil, à estética do século XIX, marca a conquista de um objetivo que também encontrava formulação recorrente entre suas divisas: “tenho mais interesse por questões do que por autores”.

Com o início do mundo do trabalho, meu tempo ficou pequeno para o espaço a que Roberto tinha direito nele, e oferecer menos do que isso parecia injusto, senão mesmo herético. Não logrei realizar meu sonho juvenil de estudar os dois tomos de Deleuze sobre o cinema, e acompanhei a publicação de *Deleuze, a arte e a filosofia* (2009) com inveja daqueles que tiveram a oportunidade de acompanhar as aulas correlatas. A última vez que o ouvi falar foi na Universidade Federal Fluminense, por ocasião do lançamento de *Impressões de Michel Foucault* (2017). Esse livro, ele me dizia, seria o ápice de um movimento ininterrupto para longe da academia e para perto da literatura, da pintura, da arte.

Roberto se foi, e o luto que nos circunda deixa a tarefa de tentar construir um sentido qualquer para uma perda tão dura e tão irreparável, e assim saldar uma dívida coletiva que ele mesmo jamais admitiria cobrar. Se há uma questão que atravessa tantos autores e escolas, tantas pessoas tão genuinamente inspiradas a pensar e a criar, talvez seja justamente essa, também tão urgente nesses últimos tempos: como soprar a vida nas folhas mortas que circulam pela universidade sem, para isso, abandonar o rigor que ela exige de nós. Roberto formulara esse problema sem cessar, e parecia ter finalmente alcançado o equilíbrio que perseguia há tantos anos. Que possamos ter também nós por meta esse ideal, ao lado dos tantos outros que ele nos legou.

Paulo Mendes da Rocha (1928-2021)

José Guilherme Pereira Leite

Escola da Cidade/USP

Bonito, na morte de Paulo Mendes, foi ver a reação agradecida de seus colaboradores e ex-alunos. Não por sentimentalismo e sim pelo efeito real de um princípio ativo, transformado em prática regular. *Tout d'abord un professeur*, Paulo defendeu uma arquitetura coletiva e aberta para as humanidades. Traço típico e comovente dos espíritos que professam, ensinam e formam: mesmo depois de consagrado, manteve constantemente o hábito da colaboração, “convocando” colegas, aprendizes e saberes outros para mobilizar processos de formalização que, na sua visão poética da vida e do trabalho, deveriam espelhar a complexidade da vida em cidades e dos problemas que ela cria. Empregava esse verbo “convocar” com extrema frequência, revelando por aí um senso de dever coletivista que é sem dúvida uma forte característica de sua atuação.

Nas intensas conversas que travava com quem se achegasse, Paulo repetia frases e recomendações que foram se tornando máximas para seus admiradores, como os aforismas de um mestre: “A arquitetura é um saber solicitante”; “Não leiam revistas de arquitetura”. “Estudem filosofia, literatura e as artes, onde encontram-se as fontes melhores do conhecimento”; “Estamos condenados a fazer a cidade, sobre si mesma, infinitamente”. Esse conjunto disperso e aparentemente fragmentário de declarações se elucidam mutuamente e enunciam um sistema de pensar muito coerente, que deve ser melhor estudado. A coleção é inesgotável e, ademais, revela uma erudição significativa. Entre os seus livros de cabeceira constava declaradamente a peça “Vida de Galileu”, de Bertold Brecht, em cuja dramaturgia via os temas luminares do sentimento telúrico, da integridade e das duras batalhas travadas no caminho heroico da contratendência.

Integridade foi uma palavra-chave para definir sua personalidade artística. Alguns viam nele intransigência. Fato é que, formado nas hostes do modernismo arquitetônico paulista, carregou por toda a vida dois valores que lhe eram pétreos. Primeiro, a aversão ao inessencial, figurada em sua obra por meio de uma economia estrutural e material espantosa – um dos grandes fatores de sua singularidade e de seu reconhecimento internacional. Segundo, uma profunda politização, desdobrada como não-concessão, em recusas sucessivas, e na visão profissional do arquiteto como personagem pública, fatalmente partícipe dos dramas e das lutas sociais.

Juntos, esses valores se amalgamavam, reforçando um caráter já em si avesso à bajulação e às borbulhas da complacência, com postura hipercrítica e por vezes até dogmática. Como os grandes artistas, evitava comentar o trabalho dos concorrentes, sobretudo à luz do dia. Quando eventualmente o fazia, entretanto, suas opiniões eram peremptórias, cortantes e temidas.

Naquilo que diz respeito ao seu apreço pelo essencial – em termos de forma – aparece por certo o núcleo exemplar de seu trabalho, comumente associado àquilo que se convencionou nomear pela contraproducente alcunha de “brutalismo”. O rótulo mais atrapalha do que ajuda pois conduz a equívocos interpretativos importantes.

Paulo – como muitos dos *soi-disants* “brutalistas” – era um homem preciso e cuidadoso em suas escolhas, bem como na execução de suas obras, embora com muita frequência as operações que as guiassem fossem posteriormente enunciadas, por ele mesmo, como acontecimentos muito simples do ponto de vista lógico. Assim descrevia post festum o projeto para o MUBE e a celebrada reforma da Pinacoteca do Estado. Nesse sentido, foi um hiper-moderno: defendeu e praticou uma filosofia da necessidade estrita e a busca de resultados formais que emergissem de conjecturas enxutas, respondendo aos casos e aos dados com depuração, engenho e inteligência. Daí se alimentava sua aposta nas exigências imanentes da situação, vacinando-se contra o neoplatonismo que assombra as imaginações arquitetônicas desde o Renascimento. Sentir a Coisa como decaimento da Ideia não era de fato a sua inclinação.

Seguindo esse mesmo espírito, e relativamente alinhado ao partido moderno do didatismo, Paulo acreditava na transparência – ou na legibilidade – de seus edifícios. Por isso, em seus projetos, a matéria e as forças aparecem em sua plenitude explícita (bruta, vá lá) porém trabalhadas por sofisticadas percepções sobre seus aspectos pictóricos, táteis, e submetidas a uma rara intuição sobre a unicidade fluída do espaço e do movimento. Essa lapidação – elegante e demorada – nada tem de brutal e foi por ela que Paulo conseguiu, tantas vezes, criar efeitos improváveis de alta leveza usando o peso mineral e chumboso do concreto revelado. Isso é visível em construções importantes de seu percurso, como os edifícios Guaimbé e Jaraguá, a casa Masetti e o próprio MUBE. O termo “brutalismo” se encontra, pur troppo, consagrado pelo cânone semântico da historiografia arquitetônica mas a sua desconstrução – e eventual substituição – seria quiçá conveniente.

Ao mesmo tempo, a objetividade com a qual raciocinava, não o impediu de impressionar visualmente, atingindo pelo avesso uma suntuosidade paradoxal, pictórica e severa. A intensidade plástica e inventividade lúdica de alguns de seus trabalhos não podem ser ignoradas, mesclando principalmente três elementos: a) o manejo cada vez mais magistral do concreto aparente como base; b) a aplicação pontual e aguda da cor, reforçando por contraste o caráter pictórico do concreto; c) a criação

pontos-de-vista perspectivos que intensificavam a percepção espacial ora do trabalho humano (isto é, a obra mesma do arquiteto) ora de seu negativo (isto é, a natureza, entendida em sua acepção mais física que botânica).

Fosse como fosse, o conjunto era sempre forte e rigoroso. Daí a importância de sublinhar outro traço elucidativo de seu *modus operandi*: mesmo sendo enaltecida como operação coletiva, a ação projectual, no entendimento de Paulo Mendes, era hipermediada pela figura demiúrgica e autoral do arquiteto, jamais dispensável, sempre no comando das determinações finais. Paulo, nesse sentido cobrava o tradicional respeito àquilo que fora soberanamente definido e controlado pelo projetista e torceu o nariz algumas vezes frente a certas apostas do chamado “projeto participativo”.

Naquilo que diz respeito aos seus compromissos políticos, Paulo foi uma mistura de revolta e fruição em relação à vida urbana, sobretudo a das cidades latino-americanas. Em ambos os pólos, foi político, de modos distintos, porém complementares.

Na sua indignação de comunista à velha maneira, bradou sempre que pôde contra as distorções do colonialismo e as iniquidades escandalosas de uma sociedade que, a despeito de seus enormes recursos mentais e materiais, insiste em produzir cidades abjetamente desiguais, e contrárias a qualquer racionalidade – contrárias sobretudo às gramáticas normativas do bem viver e da saúde pública. Paulo era inconformado com isso e, para além de sua produção arquitetônica propriamente dita, atualizou, a seu modo, a tradição do arquiteto-urbanista que alerta gestores e governos – verbalmente – para os descabros imorais da disfunção urbana e para a calamidade social e ambiental implicada em ignorarmos a importância da arquitetura como técnica de organização da presença humana no planeta e como direito fundamental a uma vida cotidiana digna e bela. Conforme repetiu à exaustão, “exibir o êxito da técnica” e “evitar o desastre” eram para ele os “paradigmas”, as utilidades básicas e concatenadas de sua profissão. Entre as suas famosas provocações, estava também esta: criticava ironicamente a expressão “moradia popular” como eufemismo para uma arquitetura mal-feita. Assim como não podemos falar em “água popular”, pois só temos “água boa” ou “água ruim”, dizia ele, também não deveríamos falar em “moradia popular” dado que uma arquitetura é boa ou ruim, independentemente de seu destinatário. Dizia coisas assim para expressar sua inconformidade quanto à ideia – amplamente normalizada – de que seja aceitável produzir casas ou bairros populares com irresponsabilidade ecológica, materiais de baixa qualidade, precariedade construtiva e plantas mal pensadas.

Já na sua fruição da vida urbana, Paulo foi ainda mais político. Pedestre militante, amante dos bares e da cultura, exercia compromisso radical com aquilo a que chamamos de “urbanidade”, esse conjunto de valores tão diretamente associados ao diálogo, ao amor pela sociabilidade cidadina e à sua utopia como vida livre. Certa

vez, disse jocosamente a um de seus melhores amigos que “almoçar em casa era coisa de caipira”. Por isso, na rua General Jardim – na mesma Vila Buarque que viu nascer esta Faculdade de Filosofia, quando a USP era ainda um sistema disciplinar de prédios imiscuídos no tecido central da metrópole, Paulo manteve o seu histórico escritório e ali permaneceu como figura fácil e conhecida dos garçons e gerentes. Caminhando e fumando vagarosamente pelas calçadas, misturava-se à rica paisagem humana do lugar, entrando e saindo de um táxi, cumprimentando a todos com extrema cortesia, embora sempre reservado. Ali viveu parlamentando. Já mais velho e fartamente medalhado, dali continuou a liderar ou inspirar a produção mais atual da arquitetura paulistana, em estado impressionante de assembleia quase permanente. Existia, simultaneamente, como testemunha diacrônica de outra época. Esse seu estar à rua era cotidiano mas solene. Simples e austero em seu vestir quase uniforme, terno completo e frequentemente cinza – como as massas concretícias que fizeram-lhe a fama – camisas sociais brancas, sem gravata, cabelos bem aparados, o indefectível bigode e as mãos livres de embrulhos ou pastas. A correção de sua presença aparecia claramente como tributo ao espaço público, um gesto que, de resto, marca inúmeras de suas obras.

Discurso em resenha

Discurso em resenha

Jean-Baptiste Lamarck.

Filosofia Zoológica.

Ana Carolina Soliva, Celi Hirata e Janaina Namba (trad.). São Paulo: Unesp, 2021.

Publicada pela primeira vez em 1809 em dois volumes, a *Filosofia zoológica* teve uma recepção exígua e uma posteridade difícil. Trata-se de um dos marcos da renovação da história natural na época da Revolução Francesa (mais precisamente, entre 1794 e 1830). Esse período menos estudado na formação do pensamento biológico costuma ser negligenciado nas reconstituições triunfantes volta e meia feitas na literatura dita de “vulgarização” científica. Lamarck em particular figura como um precursor de Darwin, mas desprovido de qualquer mérito. Essa imagem negativa vem de longa data. Começa pela ignorância que o próprio Darwin mostra dos escritos de Lamarck na *Origem das espécies* (1859), falha para a qual Huxley chamou sua atenção e que foi parcialmente corrigida por ele a partir da 3ª edição (1861). Já em *The Descent of Man* (1876) se encontra, com efeito, uma das ideias centrais da *Filosofia Zoológica*, de que a transformação das espécies de seres vivos obedece a uma escala ascendente, dos mais simples ao mais complexos. Mas há uma diferença importante. Enquanto para Lamarck existe uma concatenação serial entre uma espécie e outra, para Darwin a continuidade entre os organismos é ramificada. Ambos pensam a origem das espécies em germes e não, como Geoffroy de Saint-Hilaire, em arquétipos, ou, como Cuvier, em tipos únicos. Mas, enquanto para Darwin a sucessão das formas se dá por uma seleção imposta por um fator externo

determinante – a pressão sobre as populações advinda da escassez de recursos de subsistência face à demanda por eles –, para Lamarck não há seleção, apenas modificação, que obedece a um plano e decorre de uma relação direta de adaptação do organismo ao meio, não da luta entre os organismos (que tem lugar, mas não é determinante). Num caso, a competição entre as espécies num mundo hostil à vida; no outro, a transformação dos organismos que se empenham para resistir à incessante agressão do meio. Em todo caso, a biologia moderna nasce marcada pela ideia de um antagonismo entre a vida, transitória e contingente, e a morte, permanente e inevitável. É uma característica comum a essas teorias rivais e que costuma passar despercebida nas avaliações mais superficiais da história das teorias evolutivas.

O melhor lugar para buscar pela revanche tardia de Lamarck não são as páginas dos seus apologistas que, como André Pichot, por exemplo, julgam que a teoria da seleção natural não tem mérito nem originalidade quando avaliada à luz da *Filosofia zoológica*, da qual seria uma derivação, para não dizer um plágio. Esse tipo de revisionismo serve apenas para reforçar o dogmatismo, já suficientemente indigesto, dos “filósofos” neodarwinistas. Mais vale recorrer àqueles historiadores e filósofos que, como Burkhardt, Canguilhem, Corsi, Daudin ou Jacob, souberam identificar em Lamarck as virtudes de um pensamento original, de uma ciência valiosa e de uma reflexão arrojada que não foi ultrapassada pela de seus colegas ou de seus sucessores, mas antes, absorvida criticamente por eles. Mas, se quisermos entender porque Lamarck é importante e merece ser lido, teremos de ir aos textos, sejam os originais, sejam traduções como a ora publicada em língua portuguesa. O fato de se tratar da primeira tradução integral da obra em nosso idioma

diz algo a respeito do lugar reservado, na cultura literária e científica brasileira, à história da constituição de conceitos científicos tão importantes para a compreensão de questões que, em nossos dias, longe de terem arrefecido, apenas se intensificaram. (Haja visto, por exemplo, a dificuldade de lidar em nível prático, para além de prescrições de governo, com um fenômeno como a pandemia viral em curso).

Lamarck, que viveu sob a Revolução, testemunhou sua degeneração na ditadura militar napoleônica e desiludiu-se com a restauração, permaneceu um republicano convicto, que desprezava as convenções do antigo regime, dentre elas as ligadas à arte de escrever. Se compararmos o seu estilo ao de Cuvier, para não dizer ao de Buffon, veremos que ele não tem preocupação em agradar, e tampouco em instruir. Tudo o que ele quer é nos convencer da verdade de sua teoria, e, para tanto, não recua diante de considerações que às vezes parecem complicadas demais e não hesita em introduzir teses difíceis de explicar. O efeito geral é um misto de clareza e obscuridade. A tradução é fiel ao original e não trai o estilo truncado de Lamarck, embora tome discretas providências que, via de regra, produzem a impressão de que o autor se pronuncia melhor em português do que em seu idioma pátrio. A apresentação combina o biográfico ao conceitual e ultrapassa em muito as existentes em francês e em espanhol. O acréscimo de uma passagem sobre “o que é o animal”, extraída da *História natural dos invertebrados* (1811), fornece subsídios importantes à compreensão das diferenças entre Lamarck e Cuvier. O livro I, dedicado à ideia de série e aos seus efeitos sobre a classificação, é o que oferece mais dificuldades, e pode-se dizer que aí o leitor se encontra, graças às tradutoras, em plena segurança. É a seção mais importante da obra, na qual se desenha a “metafísica” da ciência de Lamarck, para usarmos aqui a terminologia de Schopenhauer, que foi seu

admirador. Os livros II e III testemunham a que ponto chega a inserção de Lamarck nos debates filosóficos da época, às voltas, por exemplo, com a noção de “vida”, que, como ele percebe, se presta facilmente a mistificações. Até para evitá-las, o livro III oferece uma análise das funções orgânica correspondentes às formas de organização animal conhecidas e promove, no quadro dessa investigação, uma redução do intelecto humano a funções fisiológicas. Comentando os escritos de Condillac, Destutt de Tracy e Cabanis, Lamarck encontra na fisiologia e no materialismo concomitante a ela um novo caminho para a filosofia enquanto tal. Pode-se dizer que em grande medida ele permanece inexplorado. (PPP)

Philippe Taquet.
**Georges Cuvier. Anatomie
 d'un naturaliste.**
 Paris: Odile Jacob, 2019.

Qual o “lugar de Cuvier na história do pensamento biológico”? Se essa questão, colocada por Foucault numa conferência de 1969, continua a ressoar em nossos dias, é simplesmente porque não foi respondida. Sabe-se que, para Foucault, Cuvier é aquele que concebeu com mais clareza o organismo como uma unidade estruturada por uma tensão entre um sistema anatômico-fisiológico interno e condições de existência externas que o moldam e o ameaçam com a destruição. O ser vivo é uma unidade à parte; porém ele possui uma história, na qual se identificam surgimentos e extinções, e retracá-la é descobrir que o mundo em que as formas orgânicas despontam com toda a sua singularidade tem uma lógica que parece alheia aos interesses da vida. A indiferença do meio, para não dizermos a hostilidade, em relação ao animal é uma pressuposição ontológica da anatomia comparada que explica a um só tempo o entrecruzamento e

a independência entre essa ciência e a teoria da terra, que anos depois, com Lyell, ganharia o nome de geologia. À leitura de Foucault veio se acrescentar, mais recentemente, a de Rancière, que em *La parole muette* (1994) insiste no fato de que, se Cuvier foi, como declarou Balzac, o poeta da alma do homem moderno, é porque percebeu, como ninguém antes dele, que o fóssil é o signo de uma linguagem muda, silenciosa, não-discursiva, que exprime nada menos que a história da natureza, com seus abissais recuos num passado imensurável. Essa percepção genial fornece a Cuvier a deixa para um método de estabelecimento da história da natureza, mais preciso e muito menos hipotético que os até então disponíveis. A descoberta frutifica nas mãos do próprio Cuvier, que ao longo dos anos multiplica identificações fósseis e aprofunda o tempo da Terra. Sua adoção por outros doutos da Europa produz resultados originais, como o atlas *Delineation of the Strata of England and Wales*, de William Smith, em que o jogo das cores no espaço bidimensional da representação gráfica dá ao leitor a ideia de uma escala distendida num tempo profundo.

O livro de Philippe Taquet, segundo tomo de um projeto monumental, começa em abril de 1795, quando o jovem naturalista alsaciano Georges Cuvier estreava na cena parisiense, e, por extensão, europeia, com uma comunicação pronunciada no auditório do Museu Nacional de História Natural sobre as espécies de elefantes – “fósseis ou vivos”, de acordo com o título. Corria o “ano II” da Revolução, e a instituição em que Cuvier acabara de ser admitido fora criada em 1793 por um decreto da Convenção. A intenção original dos revolucionários era pôr abaixo o Jardim do Rei, instituição de propriedade da Coroa e maculada pela suspeita do privilégio (um lugar de distração exótica para a aristocracia mais seleta). Felizmente, porém, seus pesquisadores lograram convencer os deputados de que a

história natural era uma ciência republicana a serviço do povo francês e logo, da humanidade: sem ela, triunfariam a superstição e a ignorância a respeito das leis da natureza. Essa afinidade talvez inesperada entre republicanismo e história natural, embora não fosse esposada por Cuvier, não é fortuita, pois a ciência de Cuvier e de seus colegas consagrou o estudo sistemático das coisas pequenas e ínfimas como vermes, fósseis etc. Subverteu assim, de maneira discreta, mas decisiva, a antiga ordem marcada pela hierarquia entre o espírito e a matéria, o vivo e o não-vivo, doravante nivelados no que tange à explicação do mundo natural. Ciência radicalmente democrática, portanto, que se ocupa da integração problemática da Natureza viva ao domínio das leis da física, da constituição de um estado de igualdade absoluta e inapelável, mas nem por isso menos conflituoso, entre todas as coisas que se encontram no planeta terra, do subsolo aos limites da atmosfera. Pois bem: essa revolução, pela qual o novo imaginário republicano europeu logrou politizar a Natureza (pela primeira vez *abertamente*), teve início em 1795, quando o jovem Cuvier abriu a boca para falar sobre os elefantes.

Essa conferência célebre constitui um dos momentos cruciais de *Cuvier. Anatomie d'un naturaliste*. É um tomo grosso, que contém prodigiosa quantidade de informação, propõe análises claras e traz materiais inéditos ou de difícil acesso. Não se deve esperar de Taquet a mesma elegância e fluência que marcam a escrita de seu biografado, mas, em compensação, ele nos dá tudo o que poderíamos pedir para compreender em detalhe e com rigor o desenvolvimento da anatomia comparada nas mãos de seu maior proponente. O quadro desenhado é tão rico, que nos instruímos não apenas acerca dos escritos do período, como as comunicações sobre os mamutes, sobre os megatérios ou sobre os

mastodontes, além das *Lições de anatomia comparada*, mas também sobre as obras que, embora tenham sido publicadas depois, como as *Investigações sobre as ossificações fósseis* (1812) e *O reino animal segundo sua organização* (1817), tiveram suas bases teóricas estabelecidas nos anos cobertos por Taquet. A exposição detalhada e cronológica da formação das ideias de Cuvier não deixa dúvida de que o maior anatomista da época foi também um teórico de envergadura e sofisticação, que evitou ciosamente as armadilhas metafísicas que levariam alguns de seus melhores discípulos, como Louis Agassiz, a defender o fixismo como doutrina, a despeito das evidências empíricas em contrário. Percorridas as 500 páginas de texto, sem contar apêndices e bibliografia (totalizando 780 páginas), resta esperar pelos tomos subsequentes, em especial por aquele que deverá cobrir a célebre “querela dos análogos”, que envolveu Cuvier e Geoffroy e recolocou a filosofia de Lamarck na ordem do dia. Esse fascinante debate, ocorrido em 1829, que tanto excitou os espíritos da época – Goethe à frente – só seria resolvido em 1859, com a síntese darwiniana das posições em conflito. (PPP)

Stefano Mancuso.
A planta do mundo.
 Regina Silva (trad.). São
 Paulo: Ubu, 2021.

Os ensaios que compõem *A planta do mundo* são breves e sugestivos. Não se interessam por grandes teses nem se ocupam de demonstrações factuais. Apesar do título, o volume não oferece nenhuma “metafísica vegetal”. Menos pretensioso, produz um efeito mais interessante. Incita o leitor a pensar coisas estranhas a partir de elementos comuns de sua experiência. O primeiro texto, “A árvore da liberdade”, fala sobre o abbé Grégoire, padre católico, deputado da

Convenção, revolucionário radical, proponente de numerosos projetos importantes ligados à abolição da escravidão, ao ensino da língua, à implementação dos institutos superiores etc. Figura importante, cuja fama se apagou com o tempo. Nada disso interessa a Mancuso, que o trata como um ilustre desconhecido, de quem um dia num sebo parisiense encontra um livro – *Essai historique et patriotique sur les arbres de la liberté* (1794) – que fala de um assunto no mínimo inusitado. Trata-se da proliferação das “árvores da liberdade” na França revolucionária e nos territórios invadidos e anexados pelo exército republicano francês, em especial no sul da Itália, ao longo da década de 1790. Essas árvores eram, em geral, carvalhos, estruturas imponentes que os habitantes de comunas arrancavam a bosques e florestas próximos e que, com considerável trabalho, replantavam, nem sempre com êxito, num lugar visível da cidade, transformando-a num marco urbano que era também um símbolo político de emancipação. Fenômeno bem francês, mas que, tal como a própria Revolução, foi inspirado pelos norte-americanos, que plantaram as primeiras árvores da liberdade no Massachussets em 1764 para protestar contra as absurdas taxas impostas aos colonos pelo Parlamento britânico. Quase uma década depois, o protesto deu lugar à ação revolucionária. Mancuso observa que, na França, as árvores foram vítimas do próprio sucesso, por assim dizer: derrubadas ou destruídas na Restauração, ressurgiram em 1848, sendo depois vandalizadas, e ressurgindo novamente em 1871. Umas poucas existem até hoje, nenhuma delas em Paris – onde, como se sabe, a Revolução de 1789 está longe de ser um assunto esgotado.

Contrariando a expectativa, a árvore da liberdade disseminada por Grégoire não nos envia ao Museu de História Natural, onde

até hoje se encontram árvores plantadas no período, mas não sei ao certo se com a mesma intenção. Ademais, os naturalistas que ali trabalhavam, surdos às recomendações de Goethe na *Metamorfose das plantas* (1790), se atinham à forma-animal como modelo de toda organização natural. A árvore da liberdade frutificou, isto sim, junto aos filósofos. Talvez por uma questão de economia narrativa, Mancuso não mencione uma das mais célebres delas, plantada em Tübingen por três jovens que estuavam no seminário local: Hegel, Hölderlin e Schelling. Nenhum deles, a essa altura, portava o título de “filósofo” ou “poeta”, mas, já instruídos na filosofia de Kant, desconfiavam que a Revolução Francesa seria um daqueles eventos que marcam uma abertura, na história humana, para a instauração do reino dos fins na terra. “Enquanto não tornarmos as Ideias mitológicas, isto é, estéticas, elas não terão nenhum interesse para o povo”, escreveram eles (ou um deles), poucos anos depois, no *Mais antigo programa sistemático do Idealismo Alemão*, acrescentando: “Só então despertar-nos-á uma igual cultura de todas as forças, em cada um assim como em todos os indivíduos. Nenhuma força será mais reprimida” (cito o texto na tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho). Conta-se que esses jovens inebriados teriam dançado em torno da árvore da liberdade, celebrando nesse símbolo da igualdade republicana a equivalência das forças que por toda parte pulsam na Natureza. A instauração da liberdade política é indissociável do reconhecimento de que toda hierarquia é antinatural, e as diferenças aparentes entre os seres se resolvem, em última instância, num Todo que os perpassa e os define. O destino da Revolução nas páginas maduras desses poetas-filósofos é contraditório e paradoxal, até por incluir uma meditação sobre o avesso da promessa de liberdade: terror, ditadura, restauração. Quanto à ideia de Natureza, terá mais peso para alguns deles do que para

outros. Seja como for, as despreziosas páginas de Mancuso terminam por nos reenviar ao *Sistema do idealismo transcendental*, à *Fenomenologia do espírito* e ao *Hiperion*. Convenhamos, um feito e tanto, essa vinculação entre a especulação filosófica do mais alto calibre e o sentimento de liberdade com tudo o que ele tem de promissor e destrutivo. (PPP)

Béatrice Longuenesse.
Kant e o poder de julgar.
 Luciano Codato, João
 Geraldo da Cunha, Mitiele da
 Silva e Eduardo von Saltiel
 (trad.). Campinas: Editora
 Unicamp, 2020.

Devemos celebrar a publicação no Brasil de uma obra já tratada como obrigatória pelos estudiosos: *Kant e o poder de julgar*, de Béatrice Longuenesse, professora emérita da NYU. A edição refere-se à versão original francesa, *Kant et le pouvoir de juger*, resultado de tese defendida pela autora na Sorbonne em 1992 e publicada no ano seguinte pela PUF. A tradução traz um preâmbulo escrito por Longuenesse especialmente para o público brasileiro, além de um capítulo que consta apenas na edição americana (cap. 7). A tese da autora redescobre e reavalia, com a clareza e a assertividade que caracterizam seu estilo, as contribuições de Kant para o campo da lógica, circunscrevendo como a “*Vermögen zu urteilen*”, a capacidade de julgar, orienta, por meio de suas formas lógicas (ou, herança de Port-Royal, “as regras universais do pensamento discursivo”), as categorias do entendimento, na produção de conceitos. Como o leitor logo percebe, a atenção dada às formas lógicas do juízo na confecção das categorias ilumina o aspecto reflexionante de um juízo que frequentemente é analisado

somente em sua função determinante, ressaltando, como destaca o subtítulo da edição em inglês, a nem sempre notada presença da “sensibilidade e da discursividade na Analítica Transcendental”.

O problema da síntese, ou o “ato de juntar diferentes representações umas com as outras e compreender sua diversidade num conhecimento” (p. 63), é o fio condutor de Longuenesse para apresentar, na primeira parte do livro, a definição lógica de juízo kantiana, justificando as razões pelas quais a primeira dedução transcendental, de fundo “empirista”, teve de ser refeita na versão de 1787. Dispostos tanto a forma discursiva do entendimento quanto seu vínculo a um termo “x” que articula as ligações de conceitos no juízo, a tese abre caminho para análise exaustiva dos parágrafos centrais da dedução nas duas partes seguintes. Como a autora destaca no capítulo 5, que, juntamente com o 6 e 7, formam o núcleo da segunda parte, dedicada à geração dos conceitos empíricos e às “formas impuras” de suas ligações, muito do receio em restabelecer as formas lógicas do juízo como fio condutor da dedução das categorias reside na conexão equivocada que se faz entre rótulos como psicologismo, empirismo, relativismo e as operações de “comparação, reflexão, e abstração”, que refletem o dado sensível sob conceitos gerais, como elemento constituinte do lógico: “Ora, esse termo comparação tem sido ignorado pelos comentadores de Kant quase sem exceção. É possível que se deva essa negligência ao fato de parecer muito banal (...) Mas cremos também que a surdez e a cegueira em relação a ele se devam a uma leitura de Kant que deliberadamente privilegia a determinação do empírico pelo *a priori* (...) em detrimento da inscrição reflexionante das formas intelectuais do sensível.”. (p. 180). A leitura dos capítulos mencionados esclarece que esse trabalho da “reflexão generalizante” em nada afeta a estrutura *a priori* do sujeito transcendental: o

entendimento, confundido aqui com a capacidade de julgar, ao reconhecer e comparar os objetos sob as suas formas lógico discursivas, produz, por comparação, os conceitos empíricos que se referem a esses objetos, originando, por meio dessa reflexão, as categorias. Por fim, a terceira parte, examinando a relação entre a *Estética transcendental* e a *Doutrina da imaginação transcendental*, encerra a análise do juízo voltando-se para seu movimento essencialmente determinante, no esquematismo dos conceitos puros do entendimento.

Longuenesse nota no preâmbulo que a segunda parte de sua tese instigou um debate com defensores do protagonismo das categorias de interesse para todos os que se interessam pela relação entre lógica e epistemologia em geral. Nesse sentido, as outras duas partes de seu trabalho devem ser tomadas como reações a seu público, pois exprimem novas interpretações sobre noções igualmente importantes como representação, fenômeno, síntese, as funções das faculdades, a unidade da apercepção e a própria determinação, além de analisar as semelhanças e diferenças em relação à reflexão da *Urteilkraft* da terceira *Crítica*. *Kant e o poder de julgar*, portanto, não diz respeito apenas a certa especificidade da filosofia transcendental, mas ao projeto crítico como um todo. Não é exagero afirmar que a principal lição de sua releitura da *Analítica* é reforçar o próprio sentido da revolução copernicana: se nós acessamos as coisas a partir de capacidades que compartilhamos universalmente, essas capacidades nos permitem ver que, dada a particularidade de um sujeito no tempo e, conseqüentemente, do exercício do juízo, uma relatividade necessariamente é produzida, pois o modo como nós acessamos as coisas não dependem de como as coisas realmente são, mas do ponto de vista pelo qual nos relacionamos com elas,

fundamento do significado que Kant dá à reflexão. A *Analítica* emerge, assim, cumprindo sua função original, como “um laboratório em que se reinventam, sob nossos olhos, os conceitos daquela que antes ostentava o nome orgulhoso de ontologia” (p. 554/B303). (LP)

Nicholas F. Stang.
Kant’s Modal Metaphysics.
 Oxford: Oxford University
 Press, 2016.

“Este é um livro sobre nervais e unicórnios”. Assim Nicholas Stang, professor da Universidade de Toronto, apresenta o problema da modalidade em seu *Kant’s Modal Metaphysics*, referindo-se a fósseis de nerval que, por séculos, inspiraram especulações sobre a existência de cavalos com chifres. Kant, que nunca acreditou em unicórnios, tem aqui, pela primeira vez na literatura anglófona, sua filosofia reinterpretada pelo viés de conceitos modais, principalmente os de possibilidade e necessidade, oferecendo um novo sentido para as condições transcendentais que passam a fundamentar a lógica após a virada crítica. A linguagem analítica do livro despertará o interesse de um público mais amplo que o dos estudiosos de Kant, pois reconstrói a filosofia kantiana como interlocutora da lógica e metafísica modal do século XX, num caminho de mão dupla que percorre tanto a reconstrução histórica dos argumentos quanto sua presença na atualidade.

Esse livro original e instigante, escrito ao longo de uma década a partir de uma tese de doutorado defendida na Universidade de Princeton e orientada por Béatrice Longuenesse e Desmond Hogan, divide-se em duas partes com cinco capítulos cada, dedicados, respectivamente, à obra pré-crítica, com destaque para “O único fundamento possível de uma demonstração

da existência de Deus” (*Beweisgrund*), texto de 1763 fundamental para a tese de Stang, e à fase crítica, com ênfase no problema da modalidade na composição da estrutura *a priori* da *Crítica da Razão Pura*. Na primeira parte são expostas, de maneira algo simplificada, mas mesmo assim precisa, as teses de Leibniz, Wolff e Baumgarten sobre o logicismo, doutrina que determina a possibilidade e a necessidade partindo do princípio lógico da não-contradição, além de sua consequência, a necessidade lógica da existência de Deus ou “ontoteísmo”. Referindo-se ao *Beweisgrund*, entre outros textos pré-críticos, os capítulos 2, 3 e 4 descrevem como Kant, mesmo que ainda ancorado na modalidade ontológica, critica a tese logicista ao considerar que predicados devem se fundamentar na realidade, apresentando, então, uma prova da realidade da existência de Deus, “*ground of all real possibility*” (noção que ganha a curiosa abreviação GARP). Após demonstrar que Kant já esboçava, ainda que de forma obscura, direcionar sua preocupação para as possibilidades *a priori* do conhecimento dos objetos no *Beweisgrund*, Stang manobra sua passagem para a parte dois do livro, que, em resumo, busca responder à seguinte pergunta: “a questão tangenciada, mas não explicitamente levantada, por *Beweisgrund* – como as possibilidades reais são dadas à mente? – torna-se a principal questão da filosofia transcendental: como é possível para nós representarmos objetos *a priori* realmente possíveis?” (p. 170), que sublinha a ideia de que as questões modais não são consideradas somente uma consequência da crítica (seja nas categorias ou nas antinomias), mas parte constituinte do ponto de vista *a priori* que fundamenta a relação entre lógica e objetos na *Crítica da Razão Pura*. A compreensão desse sistema é a chave para Stang resolver, de forma arrojada, questões como a distinção

implícita entre possibilidade formal (a divisão entre fenômeno e número) e causal (outro objeto) dos objetos empíricos (cap. 7) e a “necessidade numêmica” das leis causais empíricas (cap. 8), para, enfim, apresentar a tese de uma unidade sistemática modal que une os textos críticos e pré-crítico do filósofo (cap. 9).

Questão belamente examinada sobre o cruzamento entre a razão teórica e prática, exposta no último capítulo, espécie de bônus para o leitor persistente, onde o autor nos apresenta, tomando os §76 e §77 da *Crítica da faculdade de julgar*, uma “antinomia da metafísica modal”. Kant, ao descrever nesses parágrafos a hipótese de um entendimento intuitivo que “vai do sinteticamente universal (da intuição de um todo enquanto tal) ao particular, isto é, do todo às partes” (CFJ, 2016, p. 304), apresenta-nos o intelecto de um ser que não reconhece propriedades modais em seus objetos, pois, por ter uma intuição sensível espontânea em vez de receptiva, conheceria de antemão todas as possibilidades na natureza. Se Kant, nas *Lições sobre a doutrina filosófica da religião* (Vozes, 2019), argumenta que o entendimento intuitivo é a estrutura da razão de Deus, Stang encontra, ao confrontar esse intelecto com as propriedades do númeno no âmbito da razão prática, uma antinomia originada num Deus que não reconhece modalidades e a autonomia da vontade da razão (p. 299), tensão que será identificada e posteriormente criticada no Idealismo Alemão. Stang encontra a solução junto à própria filosofia transcendental: as categorias modais “não-esquemáticas” possuem “correlatos numerais”, e as possibilidades do númeno são os conteúdos de nossos pensamentos modais sobre eles, incluindo os poderes de um entendimento intuitivo, uma representação modal da relação entre Deus e suas capacidades.

Essa interpretação é um exemplo, entre tantos presentes no livro, de um exercício

filosófico de interpretação que não toma o debate como encerrado, mas, ao expor as próprias dificuldades e certas insuficiências das respostas, sugere possíveis novos caminhos investigativos, não somente para a pesquisa sobre a modalidade na razão especulativa, mas também na filosofia prática ou no juízo reflexionante. Trata-se, portanto, de um bom exemplo do espírito crítico kantiano, que ensaia um dos caminhos possíveis que conduziram a filosofia de Kant até a formulação do campo transcendental. (LP)

Fora da estante

Luiz Roberto Monzani.
Desejo e prazer na idade moderna.

Campinas: Editora da Unicamp, 1995 (2ª ed.
Curitiba: Editora PUC – PR/Champagnat, 2011).

O livro de Monzani é daqueles cuja honestidade ímpar não deixa de cativar seus leitores. Trata-se de um trabalho, nos diz o autor, “fruto de uma suspeita e [que] resulta numa hesitação”. Essa pequena passagem de abertura, para além da captação de benevolência de seus leitores, é uma declaração acerca dos móveis e das inquietações presentes na construção do texto. Partindo de Sade, mas longe de se restringir ao campo de questões suscitados pelo autor de *Justine*, a proposta de estabelecer uma arqueologia em torno das construções conceituais sobre o desejo e o prazer na idade moderna nos coloca diante algo raro que se apresenta ao leitor como um livro que elenca seus autores e suas questões diante de um encadeamento que faz proliferar, também no leitor, suspeitas e hesitações; não em relação à trama exposta nos seus capítulos, mas diante dos pressupostos convencionais que acreditávamos estar em plena posse. A história das ideias qual proposta, aqui, por Luiz Roberto Monzani, parece avançar diante das brechas no construto inamovível da fortuna crítica e da história da filosofia moderna para indicar, partindo de autores do que se convencionou chamar de Racionalismo Clássico, toda uma gama de questões que não são das mais caras ao horizonte temático daqueles que buscam entender os lances conceituais dos séculos

XVII e XVIII. Vemos autores como Hobbes, La Rouchefoucauld, Malebranche, Locke e Condillac serem indagados em uma chave que não deixa de apresentar consequências conceituais que parecem se afastar dos modos convencionais de reconstituição histórica, embora o trabalho se mostre muito consequente também nessa área. Vemo-nos diante de uma rara perspicácia no escrutínio a que são submetidas passagens dos autores abordados, mas não se trata de apresentar um novo Hobbes, um novo Condillac ou outro autor dentre os abordados aqui, mas de encerrá-los em uma história inusual que, nas palavras do autor, busca “seguir um filão”, uma história parcial que faz ruir uma série de preconceitos instalados em nós por histórias da filosofia que se fizeram e se fazem por um característico arrolar de positivities. Sem chamar para si as escolhas de leitura da história da filosofia que se consolidaram no século XX, o autor de *Desejo e prazer*, parece querer indicar os problemas e possibilidades ocultas dessas leituras através de objetos conceituais dos mais singulares. Os capítulos divididos em luxo, desejo, inquietude e prazer indicam um trajeto que insere tais temáticas em ambientes intelectuais dos mais usuais e extrai deles consequências das mais inesperadas e espantosas. Não se trata de uma revolução da abordagem histórica da filosofia pela alteração de seu aspecto canônico, mas uma revolução de viés em relação ao próprio cânone da filosofia. O subterrâneo de Monzani parece ter sido encontrado diante de lugares de grande circulação. Mesmo estando na presença de autores dos mais clássicos e temáticas que trazem consigo uma rica fortuna nos debates históricos, como, por exemplo, a célebre querela do luxo, Monzani parece querer indicar que as consequências de sua visada “de detetive que reconstrói uma história” apresenta novas possibilidades mesmo

diante de um espaço histórico estudado por parte da pesquisa filosófica mais usual. O livro nos coloca diante de questões que, num tratamento ordinário, poderiam nos parecer meramente subterrâneas, para mostrar a importância de certas tópicas consideradas secundárias. Diante da matriz histórica de um pensamento que se afasta de qualquer modo de petrificação e unidade forçada, o percurso do livro nos faz repensar dogmas de leitura acerca da modernidade e do próprio ofício do historiador da filosofia. O autor não se propõe uma reconstrução epistemológica de sistemas filosóficos da modernidade, mas sim apontar certos vestígios daquilo que não pode ser racionalmente encapsulado, submetido e dirigido nesses sistemas. Tais vestígios, ao ganharem o papel central, se fazem sentir no avanço de sua exposição histórica. Sua riqueza e até mesmo estranheza, abre vias inesperadas num caminho já percorrido por muitos: a filosofia moderna. A investigação se dá por nuances que buscam apresentar a partilha de certos eixos conceituais, raros, e suas consequências. A história da filosofia se apresenta, assim, viva e inesgotável. Diante da inquietação que o leitor percebe nas passagens cruciais, somos introduzidos em chaves de leitura muito particulares. A abordagem, aqui, vê a vida dos conceitos a contraluz. A construção histórica, ou ainda, suas linhas mestras, não se apresentam como um universo fechado e estabelecido. A história conceitual traçada aqui, sem se propor exaustiva diante dos eixos do desejo e do prazer, não escapa a grandes problemas da própria possibilidade de uma história da filosofia. O interesse despertado pelo modo de se pensar a filosofia historicamente, faz com que o livro transborde para além do interesse por suas temáticas. O livro parece, ainda que a contragosto, querer discutir o próprio estatuto da filosofia e de sua história. O arcabouço do livro se constrói sob o signo do seguinte alerta: “Pode ser interessante constatar fortes convergências nas teses de

dois autores mas isso apenas mostra que ambos trabalham sobre um estofamento conceitual, um certo universo mental já constituído, do qual ambos se nutrem”. Esse alerta não se faz sob a forma de uma ameaça, mas de uma promessa, um convite, pois, diante de movimentos conceituais daquilo que o autor chamou de seu “filão”, a compreensão do estofamento dessa leitura a partir de temas marginalizados pela pesquisa em filosofia indica a vasta gama de possibilidades ainda a serem descobertas, indicadas e até mesmo levantadas por uma história da filosofia que buscasse desafiar os caminhos já percorridos. Sem deixar de ser uma história conceitual, *Desejo e prazer na idade moderna* supera a em muito a mera reconstrução de conceitos e nos convida a repensar a modernidade e o próprio estatuto de uma história filosofante da filosofia. Entender o mundo moderno por suas caracterizações do desejo e do prazer é trazer à baila um lado por vezes oculto dessa história, isso nos faz refletir acerca da repetição constante de tópicos da usual história de conceitos e de seus objetos mais privilegiados, tornando irrecusável o convite para que lancemos nossos olhos por sobre suas brechas e rachaduras. Trata-se de um livro raro e cujas consequências se farão sentir ainda por muito tempo. (PFG)

discurso
e-ISSN 2318-8863

A revista **Discurso**, órgão oficial do Departamento de Filosofia da USP, surgiu em 1970. Quando atravessava a mais difícil fase de sua história, atingido duramente pela violência da ditadura, este Departamento extraiu da ameaça de seu desaparecimento a força e a coragem para criar um espaço de expressão.

A revista propôs-se a veicular não apenas a produção teórica de seu corpo docente, mas também as mais diversas manifestações de reflexão sobre a cultura, sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas do saber. Assim se pretendia garantir o pluralismo e a liberdade, numa época de obscurantismo.

discurso
e-ISSN 2318-8863

 **fflch** FACULDADE DE FILOSOFIA,
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

USP