

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOSÉ MARCELO RAMOS SIVIERO

DO PEDAÇO DE CERA À CARNE DO MUNDO:
MERLEAU-PONTY E O LEGADO CARTESIANO

SÃO PAULO

2021

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOSÉ MARCELO RAMOS SIVIERO

DO PEDAÇO DE CERA À CARNE DO MUNDO:
MERLEAU-PONTY E O LEGADO CARTESIANO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção de título de Doutor em Filosofia sob a orientação da Profa. Dra. Marilena de Souza Chaui.

SÃO PAULO

2021

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S624p Siviero, José Marcelo
Do pedaço de cera à Carne do mundo: Merleau-Ponty
e o legado cartesiano / José Marcelo Siviero;
orientador Marilena Chaui - São Paulo, 2021.
289 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Filosofia. Área de concentração:
Filosofia.

1. Filosofia Contemporânea. 2. Filosofia Moderna .
3. História da Filosofia . 4. Merleau-Ponty, Maurice
1908-1961. Descartes, René 1596-1650 .. I. Chaui,
Marilena , orient. II. Título.

Folha de Aprovação

SIVIERO, J. M. Do pedaço de cera à Carne do mundo: Merleau-Ponty e o legado cartesiano. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

Profa. Dra. Marilena de Souza Chaui (orientadora)

Profa. Dra. Silvana de Souza Ramos (interna-FFLCH-USP)

Prof. Dra. Mariana Isabel Larison (externa-UBA/Conicet)

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho (externo-Ufscar)

Em memória a Guilherme Figueiredo dos Santos Ivo (1989-2018), tradutor de Deleuze, com quem, depois de muita tertúlia, polêmica e diálogos (afinal, fazemos outra coisa de diferente na filosofia?), fui conduzido à filosofia de Maurice Merleau-Ponty.

Agradecimentos

Há muitos e muitas a agradecer, mas o espaço é sofrivelmente escasso.

Agradeço aos meus pais José Augusto e Júlia pelo sempre presente apoio incondicional.

Agradeço à minha orientadora, Profa. Marilena Chaui, cuja dedicação à orientação sempre foi exemplar e contribuiu em muito para a minha formação filosófica. Agradeço também ao Prof. Douglas Ferreira Barros, o primeiro e maior incentivador de toda essa empreitada filosófica, também um mestre muito dedicado. Agradeço ainda aos professores Silvana Ramos e Franklin Leopoldo e Silva, membros da banca de qualificação, cujos comentários nortearam a continuidade e a finalização desta tese.

Agradeço aos vários amigos que deram suporte e cuja amizade vai além da simples presença, e cujo companheirismo estende-se por anos, como Tiago Pantuzzi, Danilo Taipo, César Oliveira, Cristine Reis, Camila Araújo, Thiago Harrison, Vinicius Coelho, Natan Lorenzi, Danilo Figueiredo, Rafael Vedovatto, João Pedro Ramos, Leonardo Lourenço, Pedro Couto, Vitor Ramos Franco e tantos outros e outras que incentivaram e contribuíram, ainda que à distância, para a realização desta obra. Aos que não foram citados, sintam-se contemplados, pois o espaço é pouco.

Agradeço ao Grupo de Estudos Espinosanos (a amizade é longa, as pessoas são muitas, o espaço é pouco, a brevidade é necessária) por todo o companheirismo e proximidade, pessoas como Benito Maeso, Marcos Ferreira de Paula, Paula Bettani, Ravena Olinda, Chaianne Faria, Luís César Oliva, Tessa Moura Lacerda, Homero Santiago, Bruno Soares, Abel Beserra, Luís Marcelo “Lucho” Rusmando, Mariana Larison, Álvaro Lazzarotto, Alfredo Gatto, Martha Costa, Mario Marino e tantos outros e outras que participaram, cada um à sua maneira, na construção desta tese. Aos que não foram citados nominalmente, sintam-se contemplados.

Este trabalho contou com o financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), sem o qual sua viabilização seria impossível.

A todos meu amor e sabedoria.

*“Lutar com palavras
é a luta mais vã.
Entanto lutamos
mal rompe a manhã.
São muitas, eu pouco”* (Carlos Drummond de
Andrade, *O Lutador*)

*“Mas o caminho natural do espírito me conduzia
àqueles que, partindo do majestoso jardim murado
de Descartes, tinham aberto, por uma brecha,
perspectivas ilimitadas. Ele me levou diretamente,
por instinto, tal como um cão guiado pelo cheiro de
duas ou três palavras, a Espinosa”* (Romain
Rolland, *O clarão de Espinosa*)

Resumo

SIVIERO, J.M.. Do pedaço de cera à Carne do mundo: Merleau-Ponty e o legado cartesiano. 2021. 289f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

Examinamos nesta tese a influência da filosofia de Descartes nos trabalhos de Merleau-Ponty, com o escopo de mapear, recensear, identificar e analisar como a tradição cartesiana de pensamento, para além da crítica que está explícita em inúmeros textos, contribuiu para o florescimento da filosofia de Merleau-Ponty. Investigamos a hipótese de que, ao invés de uma alternativa estrita entre ruptura ou continuidade, as reflexões merleau-pontyanas redigem uma História da Filosofia através das reflexões de Descartes, no qual tanto as críticas quanto contribuições constituem a mesma obra e o mesmo campo onde se movem as ideias do filósofo contemporâneo. Partimos da análise das primeiras referências nominais e pontuais à letra cartesiana como uma preparação para o exame em profundidade das críticas, para logo depois relacionarmos a célebre passagem do pedaço de cera com o desenvolvimento da noção de Carne, eixo central da filosofia tardia de Merleau-Ponty.

Palavras-chave: Merleau-Ponty; Descartes; Carne; ontologia; subjetividade.

Abstract

SIVIERO, J.M.. From the piece of wax to the world's Flesh: Merleau-Ponty and the Cartesian legacy. 2021. 289f. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

In this thesis we examine the influence of Descartes' philosophy in Merleau-Ponty's works, with the scope of mapping, registering, identifying and analyzing how the Cartesian tradition of thinking contributed to the genesis of Merleau-Ponty's philosophy far beyond the explicit criticism of many texts. Instead of a strict alternative between a break or a continuity, we investigate the hypothesis that the Merleau-Ponty's thinking writes a History of Philosophy through the works of Descartes, in within the criticism as well the contributions constitute the same work and the same field where the ideas from the contemporary philosopher takes place. We start from the analysis of the first nominal and accurate references on the Cartesian lexicon as a preparation to the deep exam of the criticism, and after we relate the famous quote of the piece of wax with the development of the concept of Flesh, central axis of Merleau-Ponty's later philosophy.

Keywords: Merleau-Ponty; Descartes; Flesh; ontology; subjectivity.

Lista de abreviaturas

Todas as obras citadas de Merleau-Ponty seguem este padrão de abreviaturas:

AD- *As aventuras da dialética (Les aventures de la dialectique)*

C- *Conversas 1948 (Causeries-1948)*

EGC- *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues*

IP- *L'institution. La passivité.*

N- *La Nature: notes au cours du Collège de France*

OE- *O olho e o espírito (L'oeil et l'esprit)*

PhP- *Fenomenologia da Percepção (Phénoménologie de la perception)*

Primat- *O primado da percepção e suas consequências filosóficas (Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques)*

PM- *A Prosa do Mundo (La prose du monde)*

S- *Signos (Signes)*

SC- *A Estrutura do Comportamento (La structure du comportement)*

SNS- *Sens et non-sens*

UAC- *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran e Bergson.*

VI- *O visível e o invisível (Le visible et l'invisible)*

Sumário

<i>Introdução</i>	<i>12</i>
<i>CAPÍTULO 1: Inventário de citações</i>	<i>23</i>
1.1. Uma difícil aproximação	23
1.2. Deus infinito e Natureza finita: a primeira inspiração cartesiana	27
1.3. A realidade do corpo: a segunda inspiração cartesiana	42
1.4. Disperso em fragmentos: a posição de Descartes nas notas de trabalho de <i>O Visível e o Invisível</i>	52
1.5. Na encruzilhada entre o silêncio e o subentendido: breve narrativa (ou cartografia?) da adversidade	73
<i>CAPÍTULO 2: Caminhos da ruptura</i>	<i>97</i>
2.1. Ensaio de uma crítica da razão metódica	97
2.2. A miopia da <i>Dióptrica</i> : ruptura vista ao longe	127
2.3. Por que <i>cogito</i> tácito?	148
2.4. De espacialidade a temporalidade: uma outra gênese da subjetividade	161
<i>CAPÍTULO 3: cera e Carne</i>	<i>177</i>
3.1. Fé perceptiva: um exercício de incredulidade	177
3.2. O pedaço de cera: ritual iniciático ao mundo	199
3.3. Raízes da Carne (I)- Ser e Nada	214
3.4. Raízes da Carne (II)- A Interrogação	240
3.5. Circularidade carnal: da Carne à cera	258
<i>4. Considerações finais</i>	<i>272</i>
<i>Bibliografia</i>	<i>284</i>

Introdução

A História da Filosofia para Merleau-Ponty é muito mais do que um método de trabalho, um tema de estudo ou um objeto de pesquisa. Lê-se, ao término das anotações da primeira aula de seu curso sobre a união da alma e do corpo em Malebranche, Biran e Bergson, que “toda a história da filosofia é uma retomada pessoal, pelo filósofo, do problema que ele estuda; retomada subjetiva, portanto, doutrina e filosofia, narração e reflexão- mas não reflexão livre” (UAC, p.11). O estudo da história das ideias, dos autores, dos sistemas, das discussões, épocas e escolas é, por si só, a filosofia em ato e ofício, pensamento operante. É leitura e reflexão junto a outros pensadores, sejam eles interlocutores contemporâneos ou pensadores de outros séculos.

Nada impede que um filósofo do século XX trave diálogo com outro do século XVII, malgrado os trezentos anos que os separam. O que se atesta pela constante presença de Descartes nos escritos merleau-pontyanos, como este que encontramos no mesmo curso, apresentado como exemplo desta retomada subjetiva que está no cerne de toda filosofia: “a verdade de Descartes não é o que ele foi empiricamente [...] é, reunida, a totalidade do que ele escreveu e a maneira pela qual viveu, religadas pela intuição que podemos ter de uma verdade que ele procurou exprimir” (UAC, p.11) Citações da obra e das ideias cartesianas são copiosas e recorrentes em todos os textos de Merleau-Ponty; mas escolhemos especificamente essas passagens do curso sobre a união da alma e do corpo porque ela atesta, além do diálogo incessante entre os dois filósofos, um modo de interrogação que será repetidamente aplicado ao exame da filosofia cartesiana; ao estabelecer que “o meio de compreender um sistema é colocarlhe questões que preocupam a nós mesmos” (UAC, p.11), ele demonstra uma linha de estudos que começará pelo questionamento da letra cartesiana e de seus pressupostos, depois passará à extrapolação de suas aplicações e ao exame de suas consequências e terminará, pois, com a crítica das suas limitações, sempre partindo das noções e conceitos cartesianos e avançando nas searas em que eles não ousaram adentrar. Não falamos de adesões incondicionais ou rupturas absolutas, mas dum jogo de aproximações e afastamentos, de adesões e distensões.

Levando-se em conta esse estilo filosófico e os evidentes pontos de contato entre os dois filósofos, nosso objetivo é investigar a presença cartesiana na trajetória filosófica de Merleau-Ponty, que, segundo alguns comentadores, se desenvolve em três

fases que, não se cindindo entre uma ou outra, se completam e se interpenetram: uma primeira fase marcada pela fenomenologia de Husserl, pela psicologia da Gestalt e pela neurofisiologia nascente e os estudos comportamentais de Adh mar Gelb e Kurt Goldstein (e, num certo sentido, também de Ludwig Binswanger); a fase intermediária, na qual se ocupa, por um lado, com estudos sobre a linguagem e a arte e sobre o conceito de Natureza e seus fenômenos; e a ontologia tardia, esboçada parcialmente em *O Visível e o Invisível*, nas notas de trabalho tomadas para a redação da inacabada *Origem da Verdade*, dentre outros textos.

O cartesianismo não pode ser tomado sob as balizas antagônicas da ruptura ou da continuidade, como se se tratasse, no âmbito teórico, de examinar se ocorre ruptura ou continuidade. A ambiguidade perpassa a filosofia de Merleau-Ponty: embora suas críticas e ressalvas em relação à filosofia de Descartes elejam o dualismo substancial e o intelectualismo como adversários, há nessa crítica também uma meditação do cartesianismo. Afinal, o que   análise das relações da alma e do corpo e do sujeito com o ambiente na *Estrutura do Comportamento* senão uma retificação ponderada da medicina cartesiana? E a crítica aos preconceitos clássicos na *Fenomenologia da Percepção* uma análise do significado da dualidade substancial a partir de seus equívocos? A ontologia tardia de Merleau-Ponty, que, a rigor, opera duma maneira diferente no que toca à dualidade ontológica e ao papel da razão, não encontra na *fé perceptiva* e em suas dificuldades a mesma confusão de sentidos e sonhos a ser combatida no *Discurso do Método*, nas *Regras* e na *Primeira Meditação*? Nossa intenção é, ao perscrutar a origem e os pressupostos na filosofia cartesiana (em especial a *Segunda Meditação*, com ênfase na reflexão sobre o pedaço de cera e na hipótese do Gênio Maligno), recobrar os pontos de concórdia e ruptura que aproximam e afastam o pensamento de Merleau-Ponty da filosofia de Descartes, recortar os pontos decisivos dessa leitura e compreender, a partir duma leitura contemporânea da filosofia do século XVII, a posterior gênese da Carne, autoprodução e estofamento sensível, segundo Merleau-Ponty, com resposta às aporias e equívocos suscitados pelo cartesianismo. Buscamos provar que dessa crítica inicial se passa   construção de uma nova ontologia, marcada pelo sensível que se autoproduz e se autodetermina. Porém, como a clareza e a distinção da racionalidade tão defendida por Descartes e a individualidade de sua concepção de sujeito podem desembocar em reversibilidade, quiasma e *Entrelacs*? Como a *res extensa* se transforma em estofamento sensível? E como Deus   destronado da metafísica? A distância entre a cera, examinada pela razão que, através de seus testes e not  es,

metodicamente a p $\tilde{o}$ e como objeto, e a Carne, desvelada pelas express $\tilde{o}$ es da arte, da linguagem, do mundo da cultura e da pr $\acute{a}$ xis, n $\tilde{a}$ o $\acute{e}$ da ordem do topogr $\acute{a}$ fico, geom $\acute{e}$ trico ou l $\acute{o}$ gico, mas do invis $\acute{i}$ vel. Este $\acute{e}$ o terreno a ser explorado em nosso trabalho.

O pressuposto que adotamos $\acute{e}$ de que as conclus $\tilde{o}$ es cartesianas se tornam problemas ao serem retomadas por Merleau-Ponty. O que $\acute{e}$ perfeitamente plaus $\acute{i}$ vel, afinal, trata-se dum fil $\acute{o}$ s $\acute{o}$ fo que olha retrospectivamente para a Modernidade, com as lentes da cultura, da ci $\acute{e}$ ncia e da hist $\acute{o}$ ria do s $\acute{e}$ culo XX. O que nos remete involunt $\acute{a}$ ria e inexoravelmente a quest $\tilde{o}$ es que envolvem a Hist $\acute{o}$ ria da Filosofia enquanto disciplina, teoria e instrumento de pesquisa.

Se queremos retr $\acute{a}$ çar o caminho que se estende do pedaço de cera das *Medita $\tilde{c}$ ões*, descoberta e constitui $\tilde{c}$ ão da *res extensa*, at $\acute{e}$ a Carne, institui $\tilde{c}$ ão do quiasma, $\acute{e}$ preciso n $\tilde{a}$ o apenas calcular a dist $\acute{a}$ ncia, mas recuperar os passos e descrever a paisagem. A Hist $\acute{o}$ ria da Filosofia inserida entre os dois fil $\acute{o}$ s $\acute{o}$ fos n $\tilde{a}$ o pode se resumir $\grave{a}$ letra e ao sum $\acute{a}$ rio. Deve, acima de tudo, vislumbrar um panorama em que se distribuem problemas e quest $\tilde{o}$ es comuns, e analisar cada matiz e varia $\tilde{c}$ ão que envolvem essas problem $\acute{a}$ ticas, bem como as suas eventuais muta $\tilde{c}$ ões.

Dualidade, dicotomia e polariza $\tilde{c}$ ão t $\tilde{e}$ m sido os signos com os quais lemos a Modernidade fil $\acute{o}$ s $\acute{o}$ fica. Prossegue-se em passos calculados, como convinha aos racionalistas: alma se opondo a corpo, experi $\acute{e}$ ncia a pensamento, sujeito a objeto, natureza a cultura, exist $\acute{e}$ ncia a ess $\acute{e}$ ncia, caos a ordem, e tudo isso a Deus. Por $\acute{e}$ m, ao introduzir a no $\tilde{c}$ ão de comportamento, isto $\acute{e}$, a maneira pela qual o homem modifica seu ambiente, n $\tilde{a}$ o apenas se adaptando $\grave{a}$ s suas configura $\tilde{c}$ ões f $\acute{i}$ sicas, mas tornando-o um prolongamento de sua intencionalidade e colonizando-o como campo de sua express $\tilde{a}$ o, h $\acute{a}$ como que um *extravasamento* (*impi $\grave{e}$ tement*)¹ entre o sujeito pensante, motriz e senciante e seu mundo de objetos. O sujeito abandona a subjetividade ao se ver aberto ao exterior que o toca, invade e engloba; o objeto est $\acute{a}$ $\grave{a}$ merc $\acute{e}$ da pr $\acute{a}$ xis humana que pode desvi $\acute{a}$ -lo de seu uso comum, modific $\acute{a}$ -lo, reform $\acute{a}$ -lo, desloc $\acute{a}$ -lo de seu sentido e

¹ Optamos por traduzir *impi $\grave{e}$ tement* por *extravasamento*, pois seus dois outros significados em portugu $\tilde{e}$ s (invas $\tilde{a}$ o e empilhamento) quando isolados n $\tilde{a}$ o esclarecem a express $\tilde{a}$ o que se quer transmitir no franc $\acute{e}$ s. A op $\tilde{c}$ ão, portanto, por *extravasamento* busca fundir as duas acep $\tilde{c}$ ões, exprimindo a ideia de m $\acute{u}$ ltiplas camadas e/ou dimens $\tilde{o}$ es que n $\tilde{a}$ o apenas se sobrep $\tilde{o}$ em ou justap $\tilde{o}$ em, mas vazam entre si e estabelecem um sistema intercambi $\acute{a}$ vel de rela $\tilde{c}$ ões.

utilidade habitual, ou mesmo destruí-lo e refazê-lo. Essa heterodoxia da Modernidade no pensamento de Merleau-Ponty

se deve ao fato de que o mundo humano abarca o *possível* porquanto não se fecha num determinado número de comportamentos estipulados pelo instinto. Sendo assim, a cultura- e, por conseguinte, a liberdade, só pode surgir na ordem humana, única a comportar gestos inéditos indefinidamente desdobráveis e partilháveis. Nesses termos, as críticas ferrenhas ao vitalismo de Bergson e a apropriação existencialista do pensamento de Goldstein indicam um caminho teórico de acordo com o qual a expressividade humana goza de um privilégio- e de um ineditismo- em relação à vida biológica ou natural. A cultura nasce com o *olhar* e a gestualidade humanos, antes mesmo que o sujeito comece a falar, porque o segredo da expressão reside no modo pelo qual o corpo próprio se dirige ao mundo (RAMOS, 2013, p.24).

Este olhar, contudo, não é ainda a luz natural guiada pela razão, mas o olhar dum sujeito que, diante dum obstáculo ou duma situação de perigo, prepara estratégias de proteção, repulsão, fuga ou contra-ataque; dum sujeito que, vendo-se diante dum objeto prazeroso ou útil, relaxa o tônus, aproxima-se com segurança, ali se deixa repousar e adormecer; do mesmo sujeito que, observando um corpo capaz dos mesmos atos, encontra ali uma outra subjetividade análoga à sua. Há, evidentemente, continuidade entre corpo e cultura (pois compõe-se uma música, pinta-se um quadro, abre-se uma estrada, prepara-se uma refeição). Porém, o que emerge é um humanismo complicado, em que o sujeito não é nem o centro, tampouco a periferia. Há em cada ato humano um ineditismo, como naqueles homens que talharam a roda ou que desenvolveram os primeiros chips, mas já previsto: a roda replica o movimento das pedras que rolam numa avalanche, o chip emula as marcas que uma tempestade grava num rochedo ou numa árvore. Porém, apenas a olhos humanos um sólido se arrasta dum ponto a outro impelido por uma força ou a memória dum evento se inscreve num substrato material, e sob eles tais fenômenos podem ser previstos, manipulados e produzidos com um objetivo. Em todos os casos a luz natural não é nem pura e nem mediata, não é algo que sai diretamente do sujeito para incidir no mundo, não pode ser tomada a partir dos polos da atividade e da passividade absolutas, mas é algo que *irrompe* e *irradia* a partir do próprio mundo sensível. É inscrição no seio do mundo.

Parecerá estranho, a estudiosos tão acostumados à racionalidade técnica cartesiana, ver que Descartes toma um elemento natural, *a árvore*, para esquematizar as articulações do saber? “Assim, toda a Filosofia é como uma árvore cujas raízes são a Metafísica, o tronco é a Física e os galhos que saem do tronco são todas as outras ciências, que se reduzem a três principais, a saber, a Medicina, a Mecânica e a Moral” (DESCARTES, 2003, p.21). A Metafísica constitui o estudo dos princípios gerais e

indubitáveis, que, como toda raiz, estão ocultos e necessitam dum esforço do pensamento para escavá-los; enriquecido pelo seu conhecimento, surge a Física (não na acepção que se dá a essa ciência atualmente), que nada mais é que o conhecimento experimental da Natureza e de seus fenômenos e fatos, com o fim de *compreendê-los para os controlar* (e, ancorados na filosofia, tais conhecimentos se estendem ao Infinito); e, por fim, os ramos, que devem render os frutos (os benefícios para a humanidade), são a Mecânica (arte de criar máquinas, ou seja, rudimento da técnica e da tecnologia), a Medicina (ciência das paixões do corpo e da alma, arte do cuidado de si e do bem-estar, *episthemé* da saúde) e a Moral, que ele identifica como a mais alta das virtudes, a vera Sabedoria, que carrega em si todos os graus anteriores.

Todavia, a herança cartesiana, segundo Bimbenet, é nada menos que a assunção dum problema que não se resolve por si só: “com efeito, Descartes legou a seus sucessores um campo de conhecimento essencialmente problemático: uma ciência do homem que teria de reunir uma coleção de ciências declaradas de antemão irreduzíveis – dum lado as de natureza física no homem, do outro as da substância pensante” (BIMBENET, 2004, p.4). Inventário de dúvidas, em que os bens estão soterrados de dívidas. A partilha entre os herdeiros não será das mais pacíficas.

Na esteira da *Krisis*, a filosofia merleau-pontyana é filha do conflito, seu doloroso parto ocorrendo em meio ao campo de batalha dos saberes (afinal, se há imagem que resuma o século XX, é a guerra): desde as primeiras linhas, há um esforço de crítica e refutação que se dirige à filosofia e a ciência reinantes. O primeiro alvo é o atomismo: “no lugar do mundo da ciência clássica, marcado por indivíduos físicos mutuamente exteriores, a nova física introduz os ‘campos de forças’, as ‘totalidades parciais’ que ela exprime e remetem, por sua vez, para totalidades mais vastas não contempladas pela lei científica, para um ‘fundo não relacional’ que, no limite, já não é nada de *real*” (MOUTINHO, 2006, p.400). De um golpe, sucumbem o atomismo físico-químico, o lógico e aquele discreto atomismo positivista infiltrado em sua sociologia. O materialismo empirista segue um destino parecido: “o campo de força, a remissão para um fundo não relacional, põem em xeque a ideia de um mundo de partículas absolutas, mutuamente exteriores” (MOUTINHO, 2006, p.400). Para atingir a razão suficiente, basta um passo: “e isso se passa também na biologia e na psicologia: trata-se sempre de mostrar que a ciência supera a clivagem entre interior e exterior [...], que as determinações científicas tornam-se, por isso mesmo, incapazes de esgotar seu objeto”

(MOUTINHO, 2006, p.400), desferindo o *coup de grâce*, como convém a um duelista misericordioso, na causalidade.

O farfalhar (ou atrito, em algumas ocasiões) entre ciência, filosofia e arte na obra merleau-pontyana não deve ser motivo de estranheza. Moutinho é um dos comentadores que mais insiste na continuidade entre as três “fases” do pensamento de Merleau-Ponty: fenomenologia e linguagem convergem, passo a passo, para uma ontologia que vinha sendo gestada desde o princípio, mas que reclamava uma nova maneira de se perceber e exprimir o mundo. Três estágios que *extravasam* um no outro.

Em suma, se a ciência aponta para a superação da clivagem entre interior e exterior, é remetendo para um fundo não relacional que, conforme vimos, termina abrindo caminho para a filosofia, para que a filosofia possa voltar a falar, *também ela, do Ser*, e não mais de um território ilhado, numericamente distinto do da ciência. Foi assim que a filosofia se constituiu, novamente, como *ontologia* e se aproximou, ainda uma vez, do discurso científico, na justa medida em que o *Ser* desvelado pela redução não se limitou ao ser-determinado da ciência, alargando-se em um sentido insuspeitado pelos clássicos. (MOUTINHO, 2006, pp.400-401)

Diferentemente de Descartes, para quem o conhecimento racional e geométrico era a chave da realidade (de sua compreensão e controle, inclusive da natureza humana), em Merleau-Ponty, ao contrário, a ciência é um *meio* (dentre outros) para tal, e nisso o cartesianismo se tornou novamente digno. Descartes não errou, e se pecou, foi pela falta e não pelo excesso.

Escreve Merleau-Ponty que “pensar não é possuir objetos de pensamento, é circunscrever através deles um domínio por pensar, que portanto ainda não pensamos”, (S, p.176), ou seja, é a atividade de procura de um *impensado* (a expressão é de Heidegger), de um pensamento inédito que a obra lida suscita em seu público, na retomada de um movimento insuspeitado até pelo próprio autor. É mais do que uma descoberta científica que vem se acumular num *framework* de pesquisa ou corrigir e reformular paradigmas, à maneira dos *puzzles* de Kuhn ou do critério de falseabilidade de Popper; é de fato uma descoberta em sentido literal, significando a abertura duma senda ou terreno ainda não explorado pela cultura.

Assim como o mundo percebido só subsiste mediante os reflexos, as sombras, os níveis, os horizontes entre as coisas, que não são coisas e não são nada, que ao contrário apenas delimitam os campos de variação possível na mesma coisa e no mesmo mundo- também a obra e o pensamento de um filósofo são feitos igualmente de certas articulações entre as coisas ditas, a cujo respeito não há dilema entre a interpretação objetiva e o arbitrário, já que aí não se trata de *objetos* de pensamento, já que, como a sombra e o reflexo, seriam destruídos se fossem submetidos à observação analítica ou ao pensamento isolante, e apenas podemos ser-lhes fiéis e reencontrá-los pensando-os outra vez. (S, p.176)

Pesquisar, escrever ou, mais importante, *meditar* uma História da Filosofia é retomar esse esforço em sua integralidade, é *pensar tal como os filósofos pensaram*. É o ato único de reconstituir os passos de Descartes e Merleau-Ponty ao refletirem sobre o mesmo problema, um mesmo enigma que perpassa os séculos e que se apresenta, sob as mais diversas nuances, em múltiplos níveis e a partir de inúmeras abordagens, a todos os que merecem o título de filósofos: qual é o local da racionalidade no Ser, qual é o papel do Ser na razão, o que é isto que chamamos de sujeito e aquilo ao qual damos o nome de mundo; em suma, “toda a vida filosófica deles [dos filósofos] deve ter consistido na ocupação extraordinária e desumana de assistir ao nascimento contínuo de um pensamento, de espreitá-lo dia após dia, de ajudá-lo a objetivar-se ou mesmo a existir como pensamento comunicável” (S, p.177). Enfim, um exercício radical de alteridade.

O eixo central da filosofia merleau-pontyana é a relação perceptiva que estabelece com o mundo. É a partir dela que o cartesianismo será meditado e, posteriormente, criticado. No que pese a divisão em duas ou três fases de sua filosofia, periodização proposta e copiosamente reiterada pela fortuna crítica, uma questão perpassa todo o amadurecimento do pensamento de Merleau-Ponty: segundo Neves,

a questão é, portanto, dar conta simultaneamente da inerência da percepção a um ponto de vista finito, uma subjetividade encarnada pelo seu corpo em mundo sensível, e, simultaneamente, de sua pretensão de fazer aparecer a coisa ela mesma, tornando dessa maneira indissociável o enraizamento subjetivista da percepção e sua presunção racional de alcançar um só e mesmo mundo (NEVES, 2018, p.21).

Em suma, passar da centralidade do corpo próprio como veículo da existência e instância de acesso ao ser nas primeiras obras com a descoberta da sensibilidade e do sensível como derivações do estofo duma mesma Carne. Há, portanto, que lidar com dois níveis distintos de crítica à filosofia de Descartes: o primeiro em relação à dualidade substancial do sujeito, o segundo ao dualismo da experiência mundana. No caso do sujeito, que para Descartes é a composição de alma e corpo, no âmbito da *Estrutura do Comportamento* e da *Fenomenologia da Percepção*,

a análise se mostra em fim de contas incapaz de neutralizar a presunção de autonomia sem condições do sujeito reflexivo, justamente na medida em que pressupõe metodologicamente um ângulo de ataque [...] Esse o ponto cego metodológico das análises em terceira pessoa de que a *PhP*, situando-se de um só golpe do ponto de vista do sujeito percipiente, pretende dar conta (NEVES, 2018, p.35).

Em última análise, a crítica aos preconceitos clássicos do empirismo realista e do subjetivismo psicológico oferece, nas várias observações de comportamentos animais e humanos, resolve a aporia da união confusa sem precisar recorrer à glândula pineal e aos espíritos do sangue, mas ainda é o sujeito encarnado, “coração” que anima o espetáculo mundano (tal como o proclama a abertura da segunda parte da *Fenomenologia da Percepção*), o centro gravitacional do mundo dos objetos e sensações, emulando uma espécie de idealismo moderado.

Ainda palmilhamos um terreno forçosamente cartesiano. O sujeito, com suas faculdades intelectuais, agora enriquecidas pelas capacidades sensório-motoras desveladas na *Fenomenologia da Percepção*, aquartela-se na posição segura de sede da razão e da verdade. No entanto, não só pela sensibilidade, mas o próprio pensamento se descobre dependente do exterior, está aberto a ele, inclinado e atrelado às solicitações nas quais as coisas sensíveis o envolvem. Deduz-se portanto que “o método do espectador estrangeiro não permite mostrar como a presumida autonomia da reflexão, a verdade do *cogito*- pouco importa se em versão psicológica ou transcendental- é relativizada pelo fato de sua dependência em relação à infraestrutura vital” (NEVES, 2018, p.36), ou em outras palavras, que só a centralidade do sujeito dê conta de compreender a significação total do sistema reversível estabelecido entre sensível e sentido.

A rigor, Merleau-Ponty critica e analisa, mas de modo algum despreza ou renega a filosofia de Descartes. Quando a critica, especialmente nos seus primeiros escritos, é para ir *além dela*, para fazer do cartesianismo o motivo para sua filosofia superá-lo. Descartes descobre a subjetividade pelo *Cogito*; Merleau-Ponty a extrapola para erigir uma ontologia da carnalidade radical. É diálogo (pois o filósofo do século XX enriquece sua reflexão tendo o filósofo do XVII por base), mas também *combate*, pois, segundo Chauí, tal é a maneira comum pela qual os sistemas filosóficos dialogam entre si. “Uma filosofia, como toda experiência de pensamento, nasce no fluxo e refluxo da história pessoal e social, na tentativa de alcançar a inteligibilidade dessas experiências e, portanto, não é um resultado, uma coisa ou fato, mas começo e recomeço, um instrumento de trabalho” (CHAUI, 2002, p.31), ou seja, é diálogo quando indaga (ao mobilizar suas primeiras questões, ao iniciar a interrogação tanto da própria tradição filosófica quanto da não-filosofia, ao procurar e elaborar um problema) e combate quando responde (quando trabalha por respostas, quando inquire certezas cristalizadas,

quando postula, se situa num debate, toma partido numa discussão, defende uma tese)². Tal diálogo e combate permeados de pontos de acordo e desacordo compõe o terreno de nossa pesquisa.

Na leitura que Merleau-Ponty faz de Descartes opera uma espécie de ardil filosófico ou manobra textual, que lança mão de problemas irresolutos e teses consolidadas do cartesianismo para reabri-los e através deles introduzir uma contraposição à mentalidade moderna que é, em última instância, uma nova filosofia. Descartes é, antes de tudo um motor para a filosofia de Merleau-Ponty. Por isso a necessidade de superar, por um lado, a oscilação entre as alternativas da ruptura e da continuidade e, por outro, evitar o exame do cartesianismo como algo dado dentro da obra merleau-pontyana.

Acerca desse recurso textual, Bonan apontará que “colocando o acento na separação da alma e do corpo, que no fundo é só um aspecto da filosofia de Descartes, a crítica do cartesianismo toca mais uma certa maneira de filosofar do que uma doutrina mais precisa” (BONAN, 2001, p.46). O recurso textual é ardiloso porque deixa intactas as teses capitais de Descartes, como a separação substancial entre alma e corpo, e mesmo os problemas que deixa sem solução, como a união confusa no caso das paixões, ao mesmo tempo em que subverte a ordem, a lógica e os operadores do desenvolvimento dos textos. Nessa investigação do cartesianismo, Merleau-Ponty destaca certos pontos nodais da filosofia cartesiana, dirigindo-lhes questionamentos precisos. Ao selecionar uma determinada questão problemática, trata-se de confrontá-la com argumentos contrários a ponto de levá-la ao limite de sua coerência, para logo em seguida ponderar sua validade. O que se observa, de modo exemplar, no movimento argumentativo explicitado na estrutura de capítulos da *Fenomenologia da Percepção*: primeiro, questiona-se o corpo estruturado *partes extra partes* e, próximo ao ponto em que tal argumento perderia sua coerência, sua contrapartida é mensurada e se desvelam suas contribuições para o desenvolvimento da reflexão em questão. Nada é simplesmente refutado ou abandonado, nem tudo é endossado ou assimilado. Nessa trilha, o que Merleau-Ponty propõe não é o abandono do terreno racionalista em que o cartesianismo se move, mas a crítica de seu estilo de argumentação. As teses cartesianas

² “A história da filosofia é uma confrontação, uma comunicação com os sistemas, análoga a que podemos ter com os homens” (UAC, p.12)

também não apontam uma aceitação total, como se a filosofia de Merleau-Ponty se consumasse numa apologética cartesiana, mas antes corroboram a centralidade da razão, muito embora esta razão deva ser alargada, isto é, abrangente para além dos campos tradicionalmente investigados pelos pensadores modernos. Trata-se, a rigor, de uma atualização da filosofia moderna.

O ardil é o de introduzir um pensamento filosófico através de outro. No caso, Merleau-Ponty maneja a mola-mestra do cartesianismo, que é o da centralidade da razão e da universalização do método das ciências na mentalidade moderna. Algo comum aos pensadores do período, mas que tem uma ressonância tonitruante na filosofia cartesiana por esta colocar o método em seu cerne. Eleger o método científico como acesso único ao verdadeiro e a real é determinar que “só pode ser objeto da ciência o que pode ser de algum modo quantificável ou passar por um cálculo de dimensões. [...] Descartes propunha que todos os fenômenos da natureza fossem explicados em termos de movimento e de grandeza: por quantidades” (ANDRADE, 2017a, p.10). Por isso o mundo se refletirá na imagem do relógio, o sujeito será uma “estátua de terra” (segundo o *Homem*) e os fenômenos ópticos se explicarão através dum modelo corpuscular. Adotando-se sem reservas esse paradigma, “todas as ciências são obrigadas a se restringir ao estudo da quantidade e do movimento” (ANDRADE, 2017a, p.11). Porém, o sentido de razão alargada não se limita a essas diretrizes. Ao dialogar longamente com a filosofia cartesiana, Merleau-Ponty buscará reintroduzir a explicação qualitativa do real, embora não da maneira como os filósofos clássicos a encaravam, isto é, ao nível da *arché* e do *télos*, mas pela inserção de medidas, coordenadas, vetores, dimensões e demais características, antes restritas à espacialidade e à extensão, num contexto mundano e relacional. Mesmo os atributos da *res cogitans* serão situados novamente no âmbito do mundo. Por isso o pedaço de cera não será apenas uma figura geométrica no espaço, mas uma experiência sensorial e existencial completa.

Tal é o campo de nossa pesquisa. Para tanto, dividimos o trabalho em três capítulos, coligindo as três etapas de nosso estudo: o primeiro capítulo é dedicado ao recolhimento e análise das aparições, tanto explícitas quanto implícitas, de Descartes na letra merleau-pontyana, sob a forma de citações ou discussões sobre temas e conceitos diretamente ligados a Descartes. Nossa intenção, nesse capítulo inicial, é de recenseamento e mapeamento da presença cartesiana na obra de Merleau-Ponty. Tal tarefa fornecerá subsídios para o segundo capítulo, no qual, através da análise da matéria levantada no capítulo anterior, analisaremos cada ponto de ruptura e de

convergência entre as obras dos dois filósofos, buscando situá-los internamente em relação a si e externamente em relação ao todo dos textos, atentando para suas singularidades pontuais e para seu papel contextual. Uma vez constatado o ponto crucial de ruptura e afastamento entre os dois filósofos, no terceiro capítulo nos debruçaremos sobre um dos temas centrais de nossa pesquisa, a saber, a crítica ao exame do pedaço de cera na *Segunda Meditação*, a qual aplaina o terreno para o desenvolvimento da ontologia da Carne, que nasce não apenas como amadurecimento do pensamento inicial de Merleau-Ponty, mas também como fruto de sua longa meditação crítica do cartesianismo. Encerramos com as considerações finais acerca das noções de instituição e passividade, que, enquanto fundantes no pensamento merleau-pontyano, contêm em si a consumação do ardil que começa desde as primeiras teses e chega aos escritos finais. Tal ardil é, a nosso ver, o amadurecimento e a gestação da filosofia a partir de si mesma, no mesmo esforço de retomar o pensamento passado conferindo-lhe novo significado, lançando luz sobre problemas que atravessam os séculos. O ardil é também uma espécie de método.

CAPÍTULO 1: Inventário de citações

1.1. Uma difícil aproximação

Há muitos pontos em comum entre as filosofias de Merleau-Ponty e Descartes. Poderíamos afirmar, embora com certas ressalvas e levando em conta o contexto no qual ambas floresceram, que os dois pensadores tiveram duas preocupações basilares: a concepção da filosofia como ciência rigorosa (levando em conta as ressonâncias do projeto husserliano que encontramos em Merleau-Ponty e a preocupação cartesiana em elaborar um novo pensamento que se contrapusesse à tradição escolástica) e o enriquecimento desta com os saberes produzidos pelas ciências da época (como os subsídios captados por Merleau-Ponty junto à psicologia comportamental, à psicanálise e à *Gestalttheorie*, e a influência dos estudos de mecânica e anatomia de inspiração galilaica no caso de Descartes).

Se há uma semelhança nítida entre os projetos filosóficos, há, por outro lado, uma ruptura profunda entre o tempo e a cultura em que cada uma das filosofias foi concebida. Três séculos separam o autor do *Discurso do Método* do fenomenólogo contemporâneo. O que, em termos filosóficos, nos coloca numa dificuldade grave, pois a linguagem, o método de leitura e até mesmo as preocupações dum homem de cultura do século XX diferem dramaticamente das de outro nascido na Idade Moderna.

A fim de organizarmos nossa pesquisa, trataremos inicialmente da leitura que Merleau-Ponty faz das ideias e reflexões cartesianas, observando como o olhar do contemporâneo se debruça sobre os referenciais da modernidade, para só então, após esse estudo preliminar, mergulharmos nas obras de Descartes em busca dos pontos que se relacionam à filosofia merleau-pontyana.

Ora, a presença cartesiana se encontra já nos primeiros escritos de Merleau-Ponty. A abertura de *A Estrutura do Comportamento* toma para si um problema clássico desenvolvido por Descartes, a saber, a dualidade entre a alma ou mente (*res cogitans*) e o corpo (*res extensa*), e a necessidade de estabelecer a relação entre as duas substâncias³; questão que é herança direta das preocupações e discussões que orientam o trajeto das *Meditações*. O tema da dualidade ontológica, contudo, será mais

³ Como se lê na abertura: “Nosso objetivo é compreender as relações entre a consciência e a natureza-orgânica, psicológica ou mesmo social. Entendemos aqui por natureza uma multiplicidade de acontecimentos exteriores uns aos outros e ligados por relações de causalidade”(SC, p.1).

desenvolvido e investigado na *Fenomenologia da Percepção*⁴, sob o signo do que o filósofo chama de *preconceitos clássicos* (*préjugés classiques*)⁵. Nela se descobre a herança cartesiana que marca todo o pensamento ocidental, isto é, de que há apenas duas maneiras de existir: existe-se como coisa ou como consciência. A tradição filosófica se erigirá sobre este modelo e suas variações, chegando até o pensamento contemporâneo.

Contudo, seguindo um traço estilístico (que é, ademais, a principal causa de dificuldades na pesquisa e análise das obras merleau-pontyanas), Merleau-Ponty raramente cita Descartes nominalmente. As referências aparecem sobretudo na menção de questões e conceitos e na retomada de reflexões muito específicas. Isso no que diz respeito às obras propriamente ditas. Já nas notas de trabalho de *O Visível e o Invisível* e dos cursos ministrados no *Collège de France* Descartes aparece explicitamente citado. Quais traços da leitura merleau-pontyana podemos observar nessas notas? Começemos pelo tópico exposto no curso sobre o conceito de Natureza (*La Nature*), que ocupa um capítulo inteiro das notas organizadas.

O curso sobre a Natureza surge num momento em que o projeto ontológico merleau-pontyano começa a se delinear em sua obra, após os estudos sobre a linguagem e o mundo da cultura, trajeto de pensamento que pouco a pouco abre mão da fenomenologia e se aproxima duma indagação sobre o ser da percepção e do mundo percebido e sobre a instituição de sentido que é sua consequência principal. Por isso, ainda que num âmbito conceitual, Merleau-Ponty se dedicará à confrontação deste projeto ontológico com os conceitos clássicos de Natureza, dentre eles o cartesiano, que muita influência exerceu sobre o pensamento moderno e que encontra ecos no pensamento contemporâneo.

Ora, a aparição de Descartes nos escritos de Merleau-Ponty diz respeito, segundo Renaud Barbaras, uma espécie de “meditação do cartesianismo”, seguida duma

⁴ Particularmente nos caps. 1 e 2. Merleau-Ponty coloca os preconceitos clássicos como assunto principal, nos quais, além da crítica ao pensamento cartesiano, analisa suas consequências confrontando-as com casos clínicos de psicologia e neurologia. Trabalhei longamente essa questão em minha dissertação de mestrado. Cf. SIVIERO, J.M. *Motricidade, sensibilidade e desejo: três leituras do corpo na Fenomenologia da Percepção de Merleau-Ponty*. São Paulo, 2015. Dissertação (Mestrado em Filosofia). FFLCH, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo.

⁵ Optamos por traduzir *préjugés classiques* por *preconceitos clássicos* a fim de melhor expressar qual é a acepção utilizada por Merleau-Ponty. Uma tradução literal por *prejuízos clássicos* traria dificuldades devido à ambiguidade do termo *prejuízo*, ligado à economia e finanças. Optamos por *preconceito* por este ter um sentido mais próximo à filosofia, isto é, exprimindo uma pré-concepção ou um conjunto de pressupostos que operam no interior dum determinado pensamento.

“confrontação com a fenomenologia husserliana” (BARBARAS, 2001, p.103)⁶. Desde o início assume uma postura crítica, embora não busque uma refutação total: trata-se, a

⁶ A escolha da expressão “meditação do cartesianismo”, cunhada por Barbaras e utilizada frequentemente em várias passagens de sua obra, indica claramente uma referência às *Meditações Cartesianas* de Husserl, que retomam as ideias de Descartes, ao mesmo tempo em que recusam a doutrina cartesiana (mais precisamente a metafísica da substância). Husserl se inspira em Descartes para conceber uma Fenomenologia Transcendental (que difere das fenomenologias de Kant e Hegel, ambas de caráter epistemológico), pois o que ela visa é uma resposta filosófica a um cenário de crise que assolava, nos princípios do século XX, todo o mundo filosófico, fruto do esgotamento e da saturação levada a cabo pelo inchaço do neokantismo, o hegelianismo e do positivismo. Essa crise é basicamente uma perda da tarefa inicial da filosofia (enquanto ciência universal), ou seja, duma reflexão rigorosa sobre problemas universais e do confronto profícuo entre pensamentos e conceitos diferentes entre si. Nesta época, a filosofia se enreda numa tarefa crítica, de indagação acerca das condições de possibilidade do pensamento, e não do exercício do pensamento em si. É a fundamentação desta fenomenologia que leva Husserl a escrever as *Meditações Cartesianas*, que não são a reiteração ou a restauração do pensamento cartesiano, mas uma reflexão a partir das mesmas diretrizes, dos mesmos princípios e, podemos afirmar, dos mesmos acertos que orientaram Descartes durante o seu ato meditativo, com visões à reforma do pensamento e da razão. Husserl demarca desde o início o âmbito de suas meditações: não se trata de defender ou corroborar, mas seguir o mesmo percurso trilhado pelas *Meditações sobre Filosofia Primeira*. A Fenomenologia Transcendental husserliana marca uma grande diferença em relação à filosofia cartesiana pois, em sua formulação inicial, tem de "rejeitar quase no seu todo [...] o bem conhecido teor doutrinário da filosofia cartesiana" (HUSSERL, 2012b, p.39). Porém, a Husserl interessa recuperar o escopo dos escritos cartesianos, a saber, a tarefa duma "completa reforma da Filosofia numa ciência baseada na fundamentação absoluta" (HUSSERL, 2012b, p.39). Tal fundamentação se dará, no que Husserl tenta retomar, através da dúvida metódica e de todo conhecimento que não fosse passível de seu escrutínio. Portanto, na trilha das *Meditações*, Husserl busca efetuar "um regresso ao *ego* filosofante num segundo e mais profundo sentido, um regresso ao *ego* das *cogitationes* puras" (HUSSERL, 2012b, p.40).

Aparentemente, Descartes consegue realizar o intento de afastar todos os preconceitos e pressuposições mundanas do *ego cogito*; todas as atividades mentais, como o raciocínio, a percepção, a imaginação, a memória, a faculdade de julgar, reduzem-se a *cogitationes*. Porém, Husserl constata que a *epoché* não se realiza por completo em Descartes, pois, ao contrário dum Ego Transcendental, suas *Meditações* resvalam numa substancialização do pensamento. Escreve Husserl que "infelizmente, é isso que se passa em Descartes com a viragem singela mas fatal, que faz do *ego* uma *substantia cogitans*, um *mens sive animus* humano separado, e um ponto de partida para inferências segundo o princípio causal, numa palavra, a viragem pela qual ele se tornou o pai do contrassenso (que não podemos ainda tornar visível) do Realismo Transcendental" (HUSSERL, 2012b, p.62). A fatalidade é que, preocupado em estabelecer um fundamento para a filosofia que pretendia iniciar ligado apoditicidade da matemática e da geometria, Descartes só encontrou a solução para seus próprios problemas no argumento da causalidade, de que o *Cogito* é causa das suas *cogitationes*. A tese de Husserl é a de que Descartes realizou a tarefa duma fundamentação racional, mas errou quando, no lugar de investir a subjetividade dum caráter transcendental, apelou à saída (mais tradicional) da metafísica da substância. É no terreno desta contradição que se move Barbaras em sua leitura de Merleau-Ponty. Embora se localize sob sua zona de influência, Merleau-Ponty ultrapassa a posição husserliana porque se afasta do Ego Transcendental e, nesta tomada de posição, confronta ao mesmo tempo as limitações do próprio Husserl e do cartesianismo que lhe serve de inspiração estilística e metodológica.

Merleau-Ponty começa contatando que "a fenomenologia se deixa praticar e reconhecer como maneira ou como estilo; ela existe como movimento antes de ter chegado a uma inteira consciência filosófica" (PhP, p.2). Tudo se deve à atitude (cartesiana) de Husserl de atribuir o caráter de absoluto ao Ego Transcendental; o que Husserl faz é, como dissemos anteriormente, negar a metafísica da substância, mas conservar a dúvida metódica e o *Cogito*. Três pontos da filosofia husserliana serão criticados por Merleau-Ponty: a redução fenomenológica, a redução eidética e a intencionalidade. Ele começa observando que a redução fenomenológica, enquanto *epoché* que coloca em suspenso os pressupostos da atitude natural, "seria idealista, no sentido de um idealismo transcendental que trata o mundo como

rigor, de investigar as articulações internas do cartesianismo, a gênese e consolidação de suas teses, a evolução de um pensamento que se coloca como constituinte. Há, segundo o comentador, uma “diplopia” no cerne do pensamento cartesiano:

A filosofia cartesiana é caracterizada fundamentalmente por uma dualidade de pontos de vista. Nela, o mundo é tomado essencialmente segundo a alternativa do Ser e do Nada, isto é, como puro naturado, que assim se reporta a Deus, puro naturante: ele é exatamente o que deve ser, o que ele já é necessariamente, e aparece então ‘sem falhas nem fissuras’, ou seja, sem profundidade. (BARBARAS, 2001, p.103)

Assim, a Natureza é encarada tal como aparece sob a luz natural: *partes extra partes*, regida por leis mecânicas eternas e invariáveis, sob a figura da extensão- o ser. A ela se oporá o sujeito pensante- o Nada (a consciência em linguagem sartreana), fonte de clareza e distinção, que a transforma em puro objeto intelectual e assim desvenda suas leis tais como foram prescritas por Deus- por isso ela é puro naturado e jamais um naturante (na linguagem espinosana). Há, portanto, uma diferença substancial entre sujeito e mundo. Será nessas linhas mestras que Merleau-Ponty lerá a concepção cartesiana de Natureza.

uma unidade de valor indiviso entre Paulo e Pedro, no qual suas perspectivas se recobrem, [...] em cada um deles um feito de consciências pré-pessoais cuja comunicação não representa problema, sendo exigida pela própria definição da consciência, do sentido ou da verdade" (PhP, p.7). A rigor, essa redução depuraria o *Lebenswelt* de sua espessura e profundidade, transformando-o em pura significação. O que nos leva inexoravelmente à redução eidética, a uma relação entre essências (em sentido fenomenológico e não cartesiano, é importante ressaltar). Merleau-Ponty subverte a tarefa inicial husserliana de se buscar as essências enquanto correlatos da consciência (ou seja, *cogitationes*, em sentido cartesiano) e as restitui ao que seria o escopo da fenomenologia, isto é, o imperativo de ir "às coisas mesmas" (*zu den selben Sachen*): de modo que "buscar a essência da consciência [...] será reencontrar essa presença efetiva de mim a mim, o fato de minha consciência, que é aquilo que querem dizer, finalmente, a palavra e o conceito de consciência" (PhP, p.13). As teses husserlianas não são exatamente refutadas, mas ressignificadas e refundadas dentro de seu próprio campo. Sendo assim, a intencionalidade não é a relação da consciência com seus correlatos (em termos cartesianos, do *Cogito* com as *cogitationes*), mas posição do sujeito no seio do mundo que o abarca: no que tange à intencionalidade, "trata-se de reconhecer a própria 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" (PhP, p.15).

Podemos falar duma ruptura entre Merleau-Ponty e Husserl? Podemos estender essa ruptura também ao cartesianismo? Certamente que não. Toda a *Fenomenologia da Percepção* se move num terreno fenomenológico-cartesiano (haja vista os tópicos que discute em suas três partes, como a polarização entre subjetivismo e objetivismo e entre corpo e consciência) e o ensaio *Le philosophe et son ombre* (de *Signes*) explicita o diálogo incessante e fecundo entre Merleau-Ponty e Husserl. O que observamos é uma espécie de *rompimento branco*, isto é, um afastamento (não conflituoso) das primeiras teses de Husserl, ao mesmo tempo em que se opera uma aproximação com as ideias de sua obra tardia (como o resgate do *Lebenswelt* como solo fundamental de todo pensamento e ação humana, que é o motor da escrita da *Krisis*). Merleau-Ponty é filósofo, professor e pesquisador, mas aqui o seu papel é de leitor: perscruta o todo do pensamento dum autor, critica o que não se alinha com sua reflexão, recorta o que a anima, constrói seu pensamento a partir do que lhe é oferecido, e, tal como o autor lido, empreende a mesma tarefa racional. A meditação nada mais é que leitura meditante, isto é, entrecruzamento entre o que foi dito e não dito, entre o que é literal e o que é velado, entre o explícito e o pressuposto.

1.2. Deus infinito e Natureza finita: a primeira inspiração cartesiana

O curso sobre a Natureza ministrado por Merleau-Ponty compreende duas partes, com temas distintos, recolhidas através de dois cadernos dum estudante desconhecido e cotejadas com anotações pessoais do filósofo para a preparação das aulas. Na primeira parte, são estudadas as variações de aceção do conceito de Natureza (num panorama histórico que vai das concepções aristotélicas e estoicas até as ideias de Husserl), enquanto que o objeto da segunda é a passagem da animalidade ao corpo humano e da natureza à cultura. A presença de Descartes se faz observar nas duas partes, embora em perspectivas distintas e sob leituras diferentes.

O que Merleau-Ponty recorta em Descartes é a sua relação com o pensamento do Infinito (associado a Deus) e as influências da cultura judaico-cristã em sua filosofia. Contudo, como veremos mais adiante, seu pensamento se divide em duas inspirações diferentes.

Pensando sobre a historicidade do conceito de Natureza, Merleau-Ponty se faz uma série de perguntas visando escapar a uma mera análise do sentido da palavra e à busca dum suposto significado secreto e único que, por si só, esclareceria e esgotaria tudo o que se pode compreender por Natureza. Dentre algumas questões, Merleau-Ponty se indaga se é possível reconhecer na linguagem uma "vida que não seria nem fortuita, nem um desenvolvimento lógico imanente" (N, p.19). A saída para esse impasse inicial é a reconstituição dum sentido primordial, e não lexical, da palavra Natureza.

Escavando a origem etimológica do termo, Merleau-Ponty descobre uma semelhança de sentido entre os radicais de *physis* e *natura*: "em grego, a palavra 'Natureza' vem do verbo *φύω* [*phýo*], que faz alusão ao vegetal; a palavra latina vem de *nascor*, nascer, viver; com ênfase no primeiro sentido, que é mais fundamental" (N, p.19). A analogia com o vegetal alude a uma vida anterior à consciência, que não necessita dela para se desenvolver, enquanto que o nascimento, em essência, remete a um ato impessoal, anterior à memória e portanto a-histórico, necessitando duma visão prospectiva (e já objetivada) para se constituir numa história pessoal. Assim, restituindo o sentido original da palavra, a Natureza se refere a algo que é anterior ao sujeito, que não depende dele para existir, mas que é seu suporte e condição de possibilidade da vida e do pensamento. Em outras palavras, "é natureza o que tem um sentido, sem que esse sentido seja posto pelo pensamento" (N, p.19).

Sem a necessidade do pensamento, há na Natureza uma interioridade não tética e uma autoprodução intrínseca. A Natureza se mantém e se determina por si mesma, e por isso Merleau-Ponty evocará a diferença entre o natural e o acidental, tão cara à tradição filosófica.

Para Merleau-Ponty, a Natureza terá um significado eminentemente primordial; é natural o que não é instituído nem construído sobre o mundo sensível, sendo portanto anterior à presença dum sujeito percipiente. O que quer dizer: trata-se de algo cujo significado ultrapassa em muito o que ele chamava de pré-objetivo em 1945, na *Fenomenologia da Percepção*, pois o pré-objetivo ainda dependia da presença do sujeito que percebe, nascendo do contato imediato e espontâneo do corpo com o meio que o circunda⁷. Ao recortar o tema de seu curso, Merleau-Ponty explicita a necessidade duma nova ontologia, que supere os dilemas duma filosofia ainda marcada pelo idealismo e pela dualidade cartesiana. Deste modo, propor que "a Natureza é um objeto enigmático, um objeto que não é totalmente objeto; em resumo, ela não está inteiramente à nossa frente. Ela é nosso solo, não o que está adiante, mas o que nos suporta" (N, p.20) é não apenas uma tentativa de obter a *arché* do mundo, mas sim a redescoberta da Natureza enquanto *physis* no sentido clássico, isto é, gênese do mundo sensível.

A ideia da Natureza como um objeto *partes extra partes* é antiga, remontando ao atomismo materialista de Lucrécio. É a concepção de que "cada parcela de ser é uma totalidade fechada sobre seu próprio 'despojamento'. Há um parentesco entre a ideia do átomo e o individualismo" (N, p.25). Porém, há que se ressaltar que Descartes é contrário à ideia de átomo tal como fora concebida na Antiguidade⁸; afirmá-la validaria

⁷ Como se lê na abertura da segunda parte da *Fenomenologia da Percepção*: "o corpo próprio está no mundo assim como o coração no organismo; ele mantém o espetáculo visível continuamente em vida, anima-o e alimenta-o interiormente, forma com ele um sistema" (PhP, 273). A camada pré-objetiva da experiência depende, portanto, dum corpo percipiente que anime o espetáculo; resta ainda um traço (mitigado) de idealismo na primeira fase da filosofia de Merleau-Ponty. O mundo não é exatamente posto pela consciência, mas por um corpo dotado de motricidade e sensibilidade. O curso sobre a Natureza se distancia dessa interpretação e conduz sua reflexão ao que posteriormente será a Carne.

⁸ É inusitada (para não se dizer controversa) a aproximação que Merleau-Ponty faz entre Descartes e o atomismo clássico. Trata-se duma corrente e dum autor que defendem teses opostas; a noção antiga de átomo também dizia respeito a uma realidade *partes extra partes*, tecida por minúsculos corpúsculos simples e indivisíveis, externos uns aos outros, que se comporiam e decomporiam sem que sua natureza individual fosse alterada, ou seja, passíveis de análise e síntese, da mesma maneira como, em Descartes, se organizariam e dividiriam as várias partes do corpo e da Natureza. Todavia, Descartes não é partidário do atomismo antigo. Nem mesmo sua filosofia daí tira inspiração, muito pelo contrário: as teses cartesianas contradizem os postulados atomistas em seu cerne, sem qualquer possibilidade de conciliação. Como lemos na doxografia de Leucipo registrada por Diógenes Laércio, "todas as coisas são ilimitadas e se mudam umas nas outras. O todo é ao mesmo tempo vazio e cheio de corpos. Os mundos

a ideia de vácuo⁹, o que seria absurdo para o autor das *Meditações*. Contrário ao atomismo, Descartes tampouco é o criador da noção de *partes extra partes*, embora

se formam quando os corpos despencam no vácuo e se entrelaçam uns com os outros; [...] Este [o agregado de corpos] é distendido, qual uma membrana, envolvendo em si mesmo corpos de todos os tipos; o turbilhão desses corpos operando uma contração do centro, a membrana externa tornando-se fina, os corpos contíguos não cessando de juntos afluir em virtude da fluidez do turbilhão" (DIOGÈNE LAËRCE, 1999, pp.1072-1073). Mas por que Merleau-Ponty aproximaria Descartes de filósofos que ele mesmo rejeitava? No recorte que faz, o autor do Curso sobre a Natureza quer encontrar uma noção primitiva de individualismo; como se trata dum curso voltado ao estudo da história do termo "Natureza", Merleau-Ponty cava suas raízes nos atomismo antigo, o que o leva a declarar que "não há sociedade natural; a sociedade é uma criação utilitária. [...] Epicuro não reconhece sentimentos naturais entre pais e filhos" (N, p.25). Os átomos para Epicuro são corpúsculos independentes e fechados em si mesmos, de modo que todos os corpos "são indestrutíveis e imutáveis, se é verdade que todas as coisas não são destinadas a se destruir no não ser; ao contrário, possuem eles a força de subsistir nas dissoluções dos compostos, sendo plenos por sua natureza" (EPICURO apud DIOGÈNE LAËRCE, 1999, p.1268). A relação que Merleau-Ponty estabelece entre a concepção cartesiana de Natureza e o atomismo antigo é analógica: há similaridades pontuais e alguma convergência, mas nunca identidade entre ambos os pensamentos.

⁹ A *res extensa* nega por completo a infinitude do átomo (pois é da natureza da extensão ser limitada) e o vácuo entre as partículas (pois toda coisa extensa é limitada por outra coisa extensa, sem que um espaço vazio se interponha entre elas). O que caracteriza o corpo ou substância extensa em geral? Ora, não se trata das qualidades sensíveis a ele atribuídas, nem ao conjunto de percepções que o entendimento dele retira, mas apenas "saberemos que a natureza da matéria ou do corpo em geral não consiste em ser uma coisa dura, pesada ou colorida, ou que afecta os sentidos de qualquer outra maneira, mas que é apenas uma substância extensa em comprimento, largura e altura" (DESCARTES, 2018b, p.60). Sendo, portanto, dotado duma figura (e, por conseguinte, de movimento), o corpo só poderá ser limitado por outro corpo que, como ele, também será extenso. O que nos leva a concluir que "quando examinamos um corpo, podemos pensar que não tem si nenhuma destas qualidades [sensíveis] [...] que tem tudo o que faz deles um corpo [comprimento, largura e altura] [...]; donde também se segue que para existir o corpo não tem absolutamente necessidade dessas qualidades [sensíveis]" (DESCARTES, 2018b, p.61). A ideia do vácuo (vazio) e da rarefação, que supõem que haja um interstício entre os corpos que não seria preenchido por nada extenso (exatamente o que defendiam os atomistas quando afirmavam que os átomos necessitavam dum espaço vazio para se moverem, colidirem e se agregarem), é apenas uma opinião errônea, derivada do hábito e dos preconceitos adquiridos, pois nela "algumas pessoas [...] imaginam que um corpo tem mais extensão quando está rarefeito do que quando está condensado" (DESCARTES, 2018b, p.61). Mas quais as origens dessa opinião? A distinção entre rarefação e condensação ocorre apenas quando há uma mudança de figura do corpo extenso, isto é, uma mudança que se percebe apenas pelo seu aspecto sensível, como mudança em seu volume, peso, massa, etc, sem que haja qualquer alteração em sua natureza ou essência (por isso o pedaço de cera das *Meditações* poderá mudar de forma, volume e cor, mas sempre será uma coisa extensa). Quando Descartes escreve que "sempre que vimos um corpo que está rarefeito, devemos pensar que há muitos intervalos entre as suas partes, que são preenchidas por qualquer outro corpo e que, quando condensado, as suas próprias partes estão mais próximas umas das outras" (DESCARTES, 2018b, p.61). Os intervalos que dilatariam tal corpo seriam preenchidos também por algo extenso (o ar, por exemplo), também dotado dos atributos de comprimento, largura e altura, o que nos leva a deduzir que o espaço também possui os mesmos atributos. Elimina-se, portanto, toda e qualquer ideia de vácuo. Por conseguinte, tendo o espaço os mesmos atributos dos corpos extensos, nada impede que estes não sejam divididos e fracionados indefinidamente, da mesma maneira com que são aumentados e dilatados. A noção de átomo, como menor parte indivisível, torna-se impossível na filosofia cartesiana: "pois por mais pequenas que as suas partes sejam, todavia- e porque é necessário que sejam extensas- pensamos que não há sequer uma de entre elas que não possa dividir-se em duas ou noutras ainda mais pequenas; donde se segue que são divisíveis" (DESCARTES, 2018b, p.68). Segundo a concepção antiga, o átomo não possuiria nem comprimento, nem largura e nem extensão, sendo, portanto, ontologicamente diferente dos corpos extensos; o que, para Descartes, é absurdo.

sustente que um dos postulados da extensão é o fato de que os corpos não se interpenetram; ele antes toma partido no debate que domina a ciência e a cultura de sua época, que presencia uma situação em que "não são as descobertas científicas que provocaram a mudança da ideia de Natureza. É a mudança da ideia de Natureza que permitiu essas descobertas" (N, p.25). Trata-se não da restituição e adoção do atomismo clássico, mas da contestação da visão finalista e qualitativa¹⁰, de inspiração aristotélica e estoica. Porém, Descartes não rejeita por completo o discurso finalista. O que ocorre é que essa finalidade é escamoteada em favor dum Deus que é identificado com o conceito de infinito.

Sendo o infinito ontologicamente diverso do finito, na Natureza surge a divisão entre *naturante* (Deus) e *naturado* (as coisas criadas): "a partir desse momento, a Natureza se desdobra em um *naturante* e um *naturado*. É em Deus então que se refugia tudo o que podia ser interior à Natureza. *O sentido se refugia no naturante; o naturado se torna produto, pura exterioridade*" (N, p.26, grifos do autor).

Mas qual conceito de Deus opera em Descartes? Lembremos que o Deus cartesiano é, antes de tudo, infinito; não sofre das limitações do pensamento e da extensão e, sendo ontologicamente superior a eles, pode criá-los como substâncias finitas. Sendo infinitude e perfeição, em Deus não há qualquer separação entre causa e efeito; a vontade e o entendimento são indiscerníveis, pois, enquanto substância perfeita (tomando-se a substância em sentido lato e clássico), ela existe por si mesma, é causa de si mesma ao mesmo tempo em que é seu efeito. Isso permite a Merleau-Ponty comentar que para Descartes "o Mundo produzido por um Deus de tal natureza é constituído na ordem da finalidade. Nada do que Deus produz não está imprevisto por ele, os efeitos são dados com as causas" (N, p.26).

Porém, o que Merleau-Ponty quer dizer com "ordem da finalidade"? Não estará ele retornando a Aristóteles através duma contradição explícita em sua fala? Por que há então uma diferença entre o finalismo aristotélico e a concepção cartesiana se ambos

¹⁰ Tal é o assunto do primeiro capítulo do curso. Nele se lê que "Aristóteles insiste na ideia duma *orientação em direção a um tipo, uma ordem, um destino*. Assim, quando Aristóteles diz que a natureza dos corpos leves é subir, uma ideia de destinação qualitativa é ligada à Natureza. [...] ela [a Natureza] é a realização, mais ou menos bem-sucedida, desta destinação qualitativa dos corpos" (N, p.23, grifos do autor). A finalidade é aqui inerente ao ser dos corpos, tendo sua causa final subordinada ao Primeiro Motor Imóvel, não havendo portanto um espaço quantitativo que possibilitaria tais movimentos e modificações. A concepção estoica, segundo Merleau-Ponty, "é a ideia duma *simpatia*, duma ação a distância entre as partes do mundo, a ideia dum *Destino*, duma ligação (e não duma conexão das causas)" (N, p.23, grifos do autor).

não disfarçam uma teleologia aparente? Um erro grosseiro, talvez advindo das imprecisões das notas registradas?

Ora, o que a princípio se mostra como uma contradição na letra do texto é, na verdade, um outro emprego do termo "finalista". Há, intrinsecamente, uma finalidade expressa no mundo; mas essa finalidade muda de sentido quando distinguimos o Deus infinito de Descartes do Motor Imóvel de Aristóteles. Merleau-Ponty introduz o seguinte questionamento a partir dessa cisão: "mas, se o mundo é eminentemente finalista, a finalidade não exprime o que se passa em Deus. Em Deus, fins e meios são indiscerníveis, seu acordo é evidente. Deus não persegue fins, pois nele não há anterioridade do Todo sobre as partes" (N, p.26). Em suma, para Deus, que cria o mundo inteiro num ato único, que enxerga perfeitamente o Todo ordenado, não há necessidade de se pensar as finalidades secretas duma Natureza já totalmente prevista e desvelada.

Resta que a finalidade é delegada ao homem. Ente finito e imperfeito, mistura confusa de corpo e consciência, que não abraça o Todo mas experimenta apenas as suas partes, há sentido em se falar duma finalidade expressa nas coisas para quem dele tem uma experiência fragmentada, por vezes confusa e sempre em vias de se completar. "Daí se segue que a Natureza é, à imagem de Deus, senão infinita, ao menos indefinida; ela perde seu interior, ela agora é a realização exterior de uma racionalidade que está em Deus" (N, p.27). Nunca uma imagem foi tão precisa para resumir a visão de Descartes como a da máquina ou do relógio: mescla de mecanismo e artificialismo, regido por movimentos internos, num sistema em que cada peça possui uma lei de funcionamento que depende e sustenta os mecanismos adjacentes; necessita ainda de um artesão que a projete e execute, que domine e planeje seus fins, mas que seja exterior à sua obra.

Em seu interior, a Natureza não tende à perfeição dum Deus que a anima por dentro, nem suas partes seriam impelidas por uma finalidade embutida em sua essência. A partir da filosofia de Descartes

a Natureza torna-se então sinônimo de existência em si, sem orientação, sem interior. Não há mais orientação. O que se pensava como orientação é mecanismo. A divisão aparente da Natureza vem a ser imaginativa e só resulta das leis. Como a Natureza é *partes extra partes*, só o todo existe verdadeiramente (N, p.27).

Essa ideia tem como principal consequência a concepção da Natureza como sistema de leis que se autoimplicam e se autodeterminam mutuamente. O mundo não depende da vontade arbitrária de Deus, mas sim do jogo e da interação entre as leis da

matéria, isto é, de leis basicamente mecânicas. Todos os movimentos perdem o *têlos* que os guiava em favor da *kínesis* em sentido amplo. A Natureza perde qualquer interioridade, que está contida apenas em Deus. Merleau-Ponty chega ao extremo de afirmar que, caso o mundo fosse criado a partir do caos, seriam essas leis eternas que o guiariam à ordem¹¹.

Assim, conclui que "se Deus é infinito, disso resultam certas leis, leis de todo Mundo possível. A Natureza é o autofuncionamento das leis que derivam da ideia de infinito" (N, p.27). Essa é a primeira inspiração cartesiana exposta no curso, fundamentada na ideia dum Deus infinito e na exterioridade total entre as partes da Natureza, e Merleau-Ponty o faz para demonstrar como a ideia moderna de Natureza se constitui e como se torna um modelo para as perspectivas futuras.

A ideia do Deus infinito se encontra na *Terceira Meditação*. Nela, o texto de Descartes realiza um movimento que consuma o que vinha sendo desenvolvido nas meditações anteriores¹²: após tornar todo o mundo sensível e os afetos da mente duvidosos e de descobrir o *Cogito* como primeira certeza indubitável através do exercício da dúvida hiperbólica, Descartes faz a prova ontológica da existência de Deus. Porém, seu trajeto é peculiar: começa na lógica e termina na ontologia. Toda sua reflexão gravita ao redor dos conceitos de perfeição, infinito e eternidade, retirando deles, contudo, todo e qualquer significado religioso e místico, e lhes instituindo uma significação metafísica.

Nesta meditação, Descartes recenseia as várias atividades e faculdades do pensamento, tais como a capacidade de formar imagens (tanto de coisas reais quanto imaginárias) e as faculdades de julgar, querer, afirmar, negar, temer, etc., distinguindo as representações como pertencendo à imaginação e os juízos à razão.

¹¹ Do Deus eterno derivam leis eternas e necessárias, tais como as leis da geometria. Desta maneira, Descartes limita a potência e a eficácia da razão, pois, ao deduzir e demonstrar racionalmente as leis que regem os fenômenos naturais na Quinta Parte do *Discurso do Método*, conclui que "não queria inferir de todas essas coisas que este mundo tivesse sido criado da maneira como propunha, pois é bem mais verossímil que, desde o começo, Deus o tenha tornado tal como devia ser. Mas é certo [...] que a ação pela qual ele agora o conserva é exatamente igual àquela pela qual o criou" (DESCARTES, 2018, pp.99-100). Trata-se da doutrina da conservação ou criação contínua do mundo. É Deus, portanto, quem confere racionalidade ao mundo; ao homem compete apenas desvendar, deduzir e demonstrar essas leis eternas, nas quais estão inseridas as leis geométricas, aritméticas e causais. Neste ponto Merleau-Ponty cita Descartes quando ele afirma que. O homem é racional, mas sua racionalidade está fundada fora de si, sendo ontologicamente inferior a Deus. A primeira inspiração cartesiana se nutre desta constatação.

¹² A dúvida hiperbólica e sua aplicação como método está localizada mais precisamente na *Primeira Meditação*, enquanto que a descoberta e determinação do *Cogito* se localiza na *Segunda Meditação*.

No que se refere ao critério de verdade dessas imagens e representações, elas só poderão ser consideradas falsas ou verdadeiras conforme se refiram a um objeto exterior. Em si mesmas, essas operações da consciência podem ser consideradas verdadeiras, pois o *Cogito* não se engana nem comete equívocos em sua atividade de pensar:

Agora, no que se refere às ideias, se consideradas em si mesmas e não referidas às coisas a que se reportam, não podem ser propriamente falsas. Pois, quer imagine uma cabra ou uma quimera, não é menos verdadeiro que imagino tanto uma quanto a outra. E, também, não há que temer falsidade alguma na própria vontade ou nos afectos, pois, embora eu possa almejar coisas más ou até coisas que não se encontram em parte alguma, não é por isso menos verdadeiro que as almejo."(DESCARTES, 2004, p.75)

O que lhe permite concluir que, entre o variado rol de ideias engendradas pela mente, há as que são inatas (existem na mente sem o apoio da experiência, como as ideias de perfeição e eternidade), adventícias (que vêm de objetos externos à consciência, como os dados da sensibilidade) e inventadas (fruto da imaginação, como as quimeras e os sonhos). O que nos interessa mais propriamente aqui são as ideias inatas, dentro das quais se incluirá a do Deus infinito.

Descartes define as ideias inatas como aquelas que independem da vontade ou dum objeto exterior para serem geradas. Além disso, há um escalonamento entre as ideias conforme se refiram às substâncias: as que se referem à extensão são inferiores às que se referem ao pensamento e vice-versa. Desta maneira, "não há dúvida de que as que mostram substâncias são algo mais e contêm, por assim dizer, mais realidade objetiva, isto é, participam por representação de mais graus de ser ou de perfeição" (DESCARTES, 2004, p.81)¹³. A ideia dum Deus infinito é não apenas inata, mas

¹³ O sentido da distinção entre realidade objetiva e realidade formal nos pensadores modernos se contrapõe, de modo diametralmente oposto, à concepção contemporânea, de clara inspiração kantiana. Entre os contemporâneos, a realidade formal compete à interioridade da mente (anterior ao mundo externo), enquanto que a realidade objetiva diz respeito aos objetos exteriores ao intelecto, que lhe são posteriores. Já para os modernos é exatamente o contrário: a realidade objetiva se encontra no entendimento, sendo portanto a compreensão geométrica os objetos exteriores, enquanto a realidade formal corresponde às coisas externas, como as que são ofertadas pelas faculdades sensíveis, ganhando o status de objetos somente a partir do momento em que são refinadas pelo entendimento, tornando-se ideias. Sobre isso, Chaui nota que "Descartes [...] afirmou que o entendimento humano conhece imediata e intuitivamente as ideias enquanto realidades objetivas ou conceitos correspondentes a realidades formais ou coisas exteriores à mente" (CHAUÍ, 2006, p.57). A realidade objetiva compete à ideia e a realidade formal ao ideado. Uma ideia terá então tanto mais realidade objetiva (e, por conseguinte, mais graus de perfeição) conforme corresponda ao seu ideado (a coisa enquanto realidade formal), o que configura uma inversão da concepção contemporânea. Há nisso uma relação de causalidade eficiente, pois "na causalidade em que estão submetidas as próprias ideias e [que podem] oferecer como axioma que a realidade objetiva das ideias exige uma realidade formal que seja causa formal ou eminente delas" (CHAUÍ, 2006, p.343). Novamente uma inversão: não é a objetividade do

"seguramente tem em si mais realidade objetiva do que as ideias pelas quais se mostram as substâncias finitas" (DESCARTES, 2004, p.81). Entre o infinito e o mundo *partes extra partes* há um abismo, e um abismo ontológico: a diferença não é apenas qualitativa.

Mas quais seriam as implicações da descoberta do Deus infinito enquanto ideia inata para a concepção merleau-pontyana da primeira inspiração cartesiana? Quais conclusões podemos tirar sobre a exterioridade que há entre Deus e o mundo por ele criado, ou entre o Todo e as partes?

Dentre essas ideias, Descartes observa que, em se tratando das representações, as ideias variam conforme o grau de realidade objetiva que trazem em si, isto é, a semelhança que mantêm com os objetos que representam, ou seja, quanto mais representam a realidade formal do ideado¹⁴. Quanto mais semelhanças possuem com seus objetos (os ideados), mais essas ideias possuem graus de ser ou de perfeição, uma vez que a realidade formal ou o ser das coisas se distingue por seu grau de perfeição ou por sua realidade em si e, conseqüentemente, mais próximas estão da verdade. E qual é o grau de ser ou a realidade objetiva duma ideia inata como a dum Deus infinito e perfeito? "Por sua vez, aquela pela qual entendo um certo Deus supremo, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente, criador de todas as coisas que estão fora dele, seguramente tem em si mais realidade objetiva do que as ideias pelas quais se mostram as substâncias finitas" (DESCARTES, 2004, p.81). Deus é provado apenas pela razão,

entendimento que põe objetos que serão posteriormente corroborados por seus correlatos reais, mas é a realidade formal das coisas que leva ao engendramento de sua realidade objetiva. Neste trecho, apesar de lançar mão da objetividade a partir de sua acepção contemporânea (o objetivo para Merleau-Ponty será a coisa posta pelo pensamento; daí sua insistência em recuperar uma experiência anterior à consciência), Merleau-Ponty aqui a toma em sua concepção moderna, a fim de elucidar, de dentro do texto cartesiano, a superioridade ontológica do Deus infinito.

¹⁴ Seguindo a distinção substancial do pensamento cartesiano, tudo o que é ideia só se refere ao pensamento, colocando-as, desde o princípio, como representações de coisas sensíveis e externas. Na Segunda Meditação, Descartes começa definindo a ideia a partir de seu campo próprio na mente: "Mas, que sou, então? Coisa pensante. Que é isto? A saber, coisa que duvida, que entende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente" (DESCARTES, 2004, p.51). As ideias serão o fruto desta atividade mental, os pensamentos que se seguirão aos estímulos corporais do exterior e que serão refinados em imagens, raciocínios e juízos. As sensações, que darão origem às ideias mais primitivas, confusas enquanto referidas apenas ao corpo, poderão se tornar verossímeis quando forem conferidas pelo pensamento. O mesmo se pode dizer da imaginação: seu conteúdo pode ser enganoso e fictício, mas, enquanto faculdade do pensamento, não há dúvida de que sua atividade seja real. Demonstra Descartes que "eu também sou o mesmo que imagina, pois, ainda que, segundo supus, nenhuma coisa imaginada seja verdadeira, a própria força de imaginar, todavia, existe de veras e faz parte de meu pensamento. Finalmente, eu sou o mesmo que sente e percebe coisas corporais [...]. Isto é o que em mim se chama propriamente sentir, o que, tomado assim, precisamente, nada mais é do que pensar" (DESCARTES, 2004, p.53). Por isso a teoria da verdade cartesiana se fiará correspondência da ideia com seu ideado, através dos graus de ser e de perfeição que se estabelecem entre ambos.

isto é, sem recurso à experiência ou à imaginação; ou, em última instância, ao conhecimento revelado e às Escrituras¹⁵.

Descartes não apela apenas para a semelhança, mas também deduz Deus através da causalidade. Supondo que o grau de realidade objetiva ou de perfeição de um efeito depende duma causa mais perfeita e nunca o contrário, Descartes então define Deus como a causa primeira de todos os efeitos: "E, apesar de que talvez uma ideia possa acaso nascer de outra, não pode haver aqui, no entanto, *progressus in infinitum* e deve-se chegar por fim a uma primeira ideia, cuja causa seja como que arquétipo, no qual esteja contida formal e efetivamente toda a realidade ou perfeição que na ideia está contida apenas objetivamente ou por representação" (DESCARTES, 2004, p.85). Deus é perfeição, isto é, está no topo da escala ontológica. Ele valida as leis da Natureza porque sua vontade infinita, logo após criar o mundo contingente, decreta que as leis desse mundo (as leis mecânicas e eternas, matemática e geometricamente determináveis, que arranjam a Natureza, são necessárias). O Todo é então a chave que decifra o sentido disperso nas partes fragmentadas.

Por conta disso, a certeza do *Cogito* que decifra as leis da Natureza virá duma instância externa. O que interessa a Descartes é saber se a realidade objetiva das ideias corresponde à realidade formal dos ideados- tarefa impossível caso não se deduza (e se

¹⁵ Merleau-Ponty lê Descartes a partir da interpretação de Gueroult, que é uma leitura a partir da ordem das razões e que se desenrola de maneira geométrica, em que o encadeamento das ideias se dá de maneira necessária. O Deus cartesiano é essencialmente dessacralizado: o caminho que conduz a Ele não é o da revelação ou da fé, mas o da razão e da lógica. Trata-se ainda de um Deus voluntarioso, mas cuja vontade não reflete a contingência: ela é designada por um ato racional e obedecendo a leis racionais que o fazem inteligível à mente humana, ainda que transcendente. Deus seria, a princípio, a origem tanto do valor objetivo quanto da verdade (pois é ontologicamente superior ao pensamento). Porém, como pensar uma origem comum, sendo os dois problemas distintos em essência? "Ocorre que a origem era postulada e não demonstrada, e o que se contestou foi não tanto se seria necessário, mas se seria suficiente destrinchar o problema da origem para resolver aquele do valor objetivo" (GUEROULT, 2016, p.204). Qual seja, apesar de seu empenho em provar a clareza e a distinção das ideias, Descartes ainda opera sob o signo da ambiguidade, a da essência implicada na existência: "a dúvida maléfica refere-se, no momento atual, a dois pontos capitais: 1) à existência das coisas fora de mim (essências ou existências); 2) à conformidade possível de minha ideia a tais coisas- no caso delas existirem. Ora, é evidente que não há representação possível de tais coisas se elas não existem" (GUEROULT, 2016, p.204). A clareza e a distinção não são tão facilmente discerníveis e, dos pontos de vista da ontologia e da epistemologia, faz-se necessário recorrer a uma ideia que conjugasse os atributos da infinitude, eternidade e perfeição: "Será preciso estabelecer que existe alguma coisa fora de mim e também que uma ideia em mim se refere necessariamente a essa coisa e me faz *conhecê-la*, isto é, que ela me apresenta uma cópia fiel da coisa" (GUEROULT, 2016, p.204). A única ideia capaz de reunir a máxima objetividade e a suprema verdade é Deus, que está fora do mundo e do pensamento. Assim, "a razão superior que será preciso descobrir deverá escapar a essa precariedade e a essa temporalidade, constituir uma substancialidade epistemológica que se sustente completamente por si mesma, oferecendo assim ao saber a inquebrantável fundação de rocha ou argila" (GUEROULT, 2016, p.185). Os caracteres de eternidade, infinitude e onipotência de Deus operam num nível epistemológico, perdendo o sentido teológico que lhes foi atribuído pela filosofia e pela cultura.

confirme) a veracidade e a perfeição do Deus infinito¹⁶ Enquanto imperar a hipótese do Deus enganador, a correspondência entre ideia e ideado, em todos os seus graus, não se consuma. Daí a necessidade de se provar Deus pelos efeitos¹⁷. Merleau-Ponty se mantém rente à interpretação de Gueroult: Descartes deve ser lido segundo a ordem das razões, sua filosofia tomada como “um bloco de certeza e em conformidade com a indivisibilidade da verdade, se ela se estabelece, assim como a matemática, por meio de um estrito encadeamento segundo a ordem das razões” (GUEROULT, 2016, p.22). Tanto que o comentador destaca o caráter iniciativo das *Meditações*, sendo a dúvida o seu preâmbulo.

Como se trata duma leitura que é feita não a partir da ordem das matérias (o que conferiria à obra um caráter sintético), mas sim das razões (em que as teses primeiras

¹⁶ O texto das *Meditações*, ao fundamentar a certeza e a veracidade das ideias, caminha em linha reta: parte da dúvida (necessidade dum novo conceito de verdade), atravessa a descoberta do *Cogito* (dedução da primeira certeza) e nela se conduz à primeira prova da existência de Deus (dedução do fundamento da verdade). O objetivo de Descartes é buscar uma primeira certeza que sirva de base para todo o conhecimento, construído apenas pelo intelecto. Tal é o movimento que anima as três primeiras *Meditações*, voltadas à fundamentação desta primeira certeza. É por isso que Descartes coloca o sujeito como uma coisa “imperfeita, incompleta e dependente de outra coisa, aspirando indefinidamente a coisas cada vez maiores e melhores” (DESCARTES, 2004, p.103). O próprio ato de pensar já presume a existência necessária de Deus e a verdade das ideias, de modo que conduz infalivelmente à dedução de que “aquele de quem dependo tem em si todas essas coisas maiores a que aspiro e cujas ideias encontro em mim, não de maneira indefinida e só em potência, mas real e infinitamente” (DESCARTES, 2004, p.103). Ora, quais eram então as suas intenções ao escrever as três primeiras meditações? Há no texto cartesiano uma preocupação em descrever e convidar o leitor (filósofo) a empreender a mesma jornada; não é um texto analítico, mas sintético, com um caráter preparatório para as três meditações seguintes, que já se situam no plano das ideias verdadeiras. Tornaremos a falar disso (com mais profundidade) em momento oportuno.

¹⁷ A *Quinta Meditação* se propõe a examinar a verdade das coisas materiais pensadas pelo intelecto e acaba por formular uma segunda prova da existência de Deus, desta vez por uma outra via. Trata-se do movimento que se segue após todo o trajeto percorrido nas três primeiras *Meditações*: nelas, há a intenção explícita de se determinar a primeira certeza e o lugar da verdade (*Cogito* e intelecto), sendo que lá Deus é apontado como a *causa* da evidência dessa primeira certeza; já na *Quinta Meditação*, parte-se dos *efeitos* de Deus (as ideias claras e distintas) para se chegar a ele enquanto ideia diretriz. Um círculo é fechado: só se conhece a verdade conhecendo-se a suprema perfeição e infinitude de Deus, e Deus, quando conhecido, torna possível que se pense a verdade e a perfeição das ideias. A segunda prova da existência de Deus se dá então através da analítica de seus efeitos. Prosseguindo em sua argumentação, Descartes nota que “se só porque posso extrair de meu pensamento a ideia de alguma coisa segue-se que todas as coisas que percebo pertencerem clara e distintamente a essa coisa deveras lhe pertencem” (DESCARTES, 2004, p.137). As características essenciais de uma coisa, que diferem radicalmente de seus acidentes e modos, dela não podem ser alijadas, sob o risco de a contradizerem (seria um contrassenso, ou mesmo um exercício bizarro de imaginação, conceber um triângulo de dois ou quatro lados). Assim, sobre o que já se deduziu acerca de Deus, Descartes observa que “é certo que encontro em mim a sua ideia, isto é, a ideia de um ente sumamente perfeito, não menos do que em mim encontro a ideia de qualquer figura ou de qualquer número. [...] Por conseguinte, mesmo que não fosse verdadeiro tudo o que meditei nos últimos dias, a existência de Deus deveria estar em mim com pelo menos o mesmo grau de certeza” (DESCARTES, 2004, p.137). Sobre isso falaremos mais à frente, em momento oportuno.

tornam-se condição das seguintes, e essas segundas, por sua vez, são a demonstração ou confirmação das primeiras), o método de Gueroult é analítico, que é também a mesma maneira pela qual Merleau-Ponty aborda Descartes ao conceber e proferir seu curso. Parte-se, portanto, da desmontagem do complexo em busca de suas partes mais simples e gerais, que constituirão, aos olhos cartesianos, os entes ou coisas mais claras, certas e indubitáveis. As visões gueroultiana e merleau-pontyana partilham duma mesma conclusão: todo o projeto de Descartes culmina na construção dum sistema filosófico de saberes que orientam todas as ciências na obtenção da verdade em suas teses. Por conta disso, as *Meditações* se deixam guiar por três grandes eixos metafísicos: o fundamento da verdade, os limites da inteligência e o fundamento das ciências da natureza (cf. GUEROULT, 2016, p.28). Para tanto, esses três eixos só podem ser movidos pela certeza; sem um estatuto que assegure a verdade para além da mera opinião ou da especulação desmesurada, só resta a tradição acumulada e retorquida ao longo do tempo e o "boca a boca" onde vicejam preconceitos e superstições, o que justamente Descartes quer combater.

Para tanto, como estamos na seara da análise, o primeiro procedimento a se adotar será o de duvidar de tudo quanto possa parecer digno de suspeita. Porém, não se trata de exercício cético: a dúvida deve ser metódica (instrumentalizada e controlada), universal (abarca todo o conhecimento) e radical (não pondera nem relativiza), mas também provisória (é meio para a obtenção das certezas, daí seu caráter instrumental; não é conclusão, nem constatação, tampouco condição de possibilidade do conhecimento).

Colocada em aplicação,

a *Primeira Meditação* indica o meio para alcançá-lo [o conhecimento]; a dúvida hiperbólica, que rejeita completamente tudo o que não pode ser tomado como certo. A realização dessa dúvida não consiste em censurar as diversas opiniões, mas em criticar o princípio sob o qual elas estão assentadas, o que implicará a ruína de todas as opiniões (GUEROULT, 2016, p.39)

Empresa no mínimo inusitada. Gueroult começa pelos pressupostos cartesianos expostos na *Primeira Meditação*: "os sentidos nos enganam. As percepções sensíveis talvez não passem de sonhos. Mas os sonhos só são imaginários porque combinam arbitrariamente elementos mais simples e mais gerais: olhos, mãos, cabeças, corpos, etc." (GUEROULT, 2016, p.40). Há aqui um trabalho de composição de imagens que em muito se assemelha ao delírio e às paisagens de sonho: neste arranjo se perdem as

ideias inatas subjacentes ao turbilhão de ideias adventícias e factícias. O trabalho cartesiano assume portanto uma tarefa de desvelamento, que é, a rigor, uma crítica.

Aceitando que "todas as ideias compostas são suspeitas [...] [e] todas as ideias indecomponíveis, ou naturezas simples, quer sejam intelectuais ou sensíveis, são necessariamente indubitáveis, porque elas não podem ser factícias" (GUEROULT, 2016, p.41), Gueroult se encaminha para a fundamentação do *Cogito* como primeira certeza. O comentador bem conhece esse caminho, sabe a quais resultados chegará, a partida e o destino não lhe são em nada desconhecidos, mas é o íterim traçado entre esses dois pontos o que lhe interessa.

Estamos agora diante do puro ato de duvidar. É possível duvidar da dúvida? Caso se pudesse efetuar tal procedimento absurdo, teríamos de afastar tudo que nos parecesse composto no ato de pensar, descartando de pronto a imaginação, os sentidos, a vontade e, vá lá, o raciocínio. O elemento mais simples a que se chega é, justamente, a dúvida mesma. O próprio ato de pôr as coisas em dúvida envolve a sua condição de possibilidade, obtendo assim a primeira certeza (o pensamento) e o seu local de origem (o sujeito pensante). A fórmula do *Cogito ergo sum* (penso, logo existo; ou ainda eu penso, eu existo)¹⁸ é preenchida por esse estofo: "a impossibilidade de duvidar se funda nesse caso na natureza do ato mesmo de duvidar e na presença necessária nesse ato de sua condição sine qua non: o sujeito pensante. A certeza provém, então, unicamente do sujeito" (GUEROULT, 2016, p.47).

Resta ainda dar conta do Gênio Maligno. O que fazer com essa invenção, tornada obsoleta pela constatação da primeira certeza? A ficção bem serviu enquanto recurso da dúvida metódica, e, como ferramenta, é deixada de lado assim que cumpre seu papel. Já que o sujeito é capaz de elaborar ideias claras e distintas, e sendo Deus a ideia mais verdadeira a que se pode chegar, Gueroult conclui que

A partir do momento em que conheço clara e distintamente está onipotência, concebo por uma única e mesma razão que ela me criou livremente tanto quanto criou livremente as verdades eternas, pois a onipotência divina é a autora necessária de todo o ser. Ademais, a onipotência de Deus não pode me enganar, nem querer me enganar, pois ela não pode ser autor do não ser (GUEROULT, 2016, p.52)

Em outras palavras, o pensamento necessita de algo que seja ontologicamente superior para fundamentar suas certezas:

¹⁸ Essa tradução, diferente das que foram consagradas pelos escritos cartesianos em português, é de Fausto Castilho, vertida diretamente do original latino. É ela que adotamos em todo o nosso trabalho.

A certeza da certeza que o caracterizava parece requerer, por sua vez, uma certeza de terceira potência, que a fixaria definitivamente. Dito de outro modo, se, como vimos, o grau de certeza é função do grau de simplicidade e absolutidade das razões, a deficiência que testemunha ainda a certeza do *Cogito* parece atestar que ele não constitui a razão mais simples e a mais absoluta, e que ele deve, por sua vez, referir-se a uma razão mais alta (GUEROULT, 2016, p.183)

O Deus infinito não apenas organiza as leis da Natureza, mas as torna inteligíveis à razão humana e dota o pensamento da capacidade de decifrá-las e compreendê-las¹⁹. Tal conclusão Merleau-Ponty toma emprestada de Gueroult, depois de guiar toda a sua reflexão segundo a ordem das razões e não das matérias: é uma leitura mediada por outro trajeto argumentativo, no caso do de Gueroult, que autoriza Merleau-Ponty a desenhar a figura divina que ele persegue e critica desde o início.

Este é o recorte feito por Descartes neste primeiro movimento do curso. Após esse movimento do texto, Merleau-Ponty expõe os pontos de vista de Leibniz e Malebranche sobre a infinitude de Deus. Merleau-Ponty os insere no curso, levando-se em conta o estudo das variações históricas do sentido de Natureza, por um motivo pedagógico: para mostrar aos alunos como foi a recepção e a repercussão do pensamento cartesiano entre seus contemporâneos. Mas o que a princípio seria apenas uma exposição didática acaba por constatar algumas lacunas no argumento cartesiano, que levarão Merleau-Ponty a investigar a possibilidade duma segunda inspiração cartesiana sobre a Natureza.

Leibniz lê o Deus cartesiano com um viés fatalista²⁰: o Deus de Descartes poderia criar a Natureza de outra maneira, mas acaba apenas por criá-la segundo as leis necessárias da matéria, não sendo ela, portanto, a melhor dentre as alternativas possíveis. Leibniz então defenderia a ideia de um Deus que, dentre várias escolhas possíveis, optaria por um mundo dotado da máxima plenitude; ora, para Descartes o que substituiria essa escolha seria uma espécie de "mecânica divina", tomando-se o termo "mecânica" em sentido lato, isto é, como conjunto de leis invariáveis e universalmente

¹⁹ A prova da existência de Deus conta como primeira prova da verdade das ideias das coisas. "Verdade e realidade são sinônimos" (GUEROULT, 2016, p.214). Conclui-se, portanto, que a investigação acerca do valor objetivo das ideias e a prova da existência de Deus se interpenetram e articulam um único campo de investigação: "a prova da existência de Deus aparece como o meio em relação à solução do problema do valor objetivo das ideias, que é o fim; por outro lado, a investigação que visa encontrar a solução do problema do valor objetivo das ideias aparece como o meio em relação à demonstração da existência de Deus, que é o fim" (GUEROULT, 2016, p.214)

²⁰ "Seu Deus [o de Descartes] faz tudo o que é factível e passa, seguindo uma ordem necessária e fatal, por todas as combinações possíveis: mas para tanto bastaria apenas a necessidade da matéria, melhor dizendo, seu Deus não é nada senão esta necessidade, ou este princípio da necessidade agindo na matéria como pode" (LEIBNIZ apud MERLEAU-PONTY, N, p.28.

aplicáveis. Desta maneira, "o esforço para distinguir Deus e a matéria graças ao abismo do entendimento infinito de Deus e de seus possíveis é então nuançado pela presença de razões que justificam a realização da escolha, que são intrínsecas ao Mundo em questão, e não desejadas por Deus" (N, p.28).

Já Malebranche, ao invés de criticar, tenta defender Descartes, embora seus argumentos ainda não compreendam claramente as consequências do infinito sobre o finito²¹. Sobre a exterioridade de Deus e da Natureza, "Malebranche insiste no fato de que as leis da Natureza asseguram a manutenção do Mundo. Isso prova que as mesmas leis nos puderam conduzir a esse Mundo. Dito de outra maneira, se houvesse outras leis originalmente, o Mundo seria diferente" (N, p.29). Há em Malebranche um equívoco comum a Leibniz: se, segundo Merleau-Ponty, o primeiro tomava Deus como uma racionalidade capaz de criar infinitos mundos e de escolher o melhor dentre eles, em Malebranche há a tese duma conservação contínua do ato criador: Deus lançaria mão de algumas ideias simples e ideais do mundo, que se atualizariam conforme a criação fosse renovada.

Entre os comentários de Leibniz e Malebranche subjaz uma mistura de contingência (Deus é uma infinita potência de escolher, ou seja, racionalidade onipotente) e necessidade (a Natureza criada por Deus não poderia ser de outra maneira). Os caminhos são diferentes, mas o equívoco é o mesmo: em ambos, haveria uma interioridade operante entre as partes da Natureza.

Ora, para Descartes a Natureza não possui interior; impossível falar duma racionalidade operante ou dum arranjo racional entre suas partes, pois são todas externas a si próprias, relacionando-se apenas através da causalidade. Como infinito, Deus a encara como um objeto externo, dispondo dela qual um relojoeiro com seu invento. É essa exterioridade que escapou a Leibniz e Malebranche.

Desta maneira, sendo um finito derivado do infinito, a Natureza se apresenta como um ser pleno, todo formado por determinações, evidente por si mesmo e totalmente previsível e calculável a partir das relações de causalidade entre suas partes.

²¹ "Descartes sabia que para bem compreender a natureza das coisas era preciso considerá-las em sua origem e nascimento, que era necessário sempre começar por aquelas que são as mais simples, e ir primeiramente ao princípio. [...] Ele sabia que as leis da Natureza, pelas quais Deus conserva todas as suas obras na ordem e na situação em que subsistem, são as mesmas leis que aquelas pelas quais pôde formá-las e arranjá-las. [...] Se todo o universo permanece na ordem através da qual nós o vemos, é porque as leis dos movimentos que a conservam nesta ordem foram capazes de a estabelecer. E se Deus as tivesse colocado numa ordem diferente dessa, em que se colocam determinadas pelas leis do movimento, todas as coisas se inverteriam e se colocariam, pela força dessas leis, na ordem em que as vemos no presente" (MALEBRANCHE apud MERLEAU-PONTY, N, p.29)

Sobre a questão da plenitude do ser da Natureza, Barbaras argumenta que "porque é balanceada com um nada possível, a natureza é concebida como procedente um ser infinito: só pode emergir do nada por sua plenitude de ser. Ora, em virtude da identidade do entendimento e da vontade de Deus, a natureza é de ponta a ponta o que é para o entendimento, ou seja, possibilidade realizada" (BARBARAS, 2000, p.53).

O infinito se comporta como a consciência pensante, para o qual a Natureza seria seu objeto. Sendo assim, nada há nos seres que os impulsiona para fora ou para além de si. Merleau-Ponty chega a propor uma "inércia ôntica da essência", tomando-se o sentido lato de inércia na física, isto é, um movimento que se reduz a si mesmo, sem um *télos* ou uma *arché* que o impulsionem. Assim, o autor do curso sobre a Natureza constata o "surgimento dum ser que chamamos de Mundo e que não pode não ser um ser verdadeiro. Logo, a ideia de Natureza resulta da prioridade dada ao infinito sobre o finito" (N, p.31). A Natureza que surge dessa concepção é o que é, não podendo ser outra, e é *tal* como é, sem comportar o não ser em seu seio. "Daí a ausência de grau no Ser. A Natureza não comporta fraqueza alguma em seu tecido" (N, p.31)²².

Sendo assim, o que resta? A conclusão de Merleau-Ponty é a de que "a ideia ingênua dum mundo primordial, anterior à fabricação humana, é exprimida pelos cartesianos na ideia duma produtividade infinita da Natureza, que é tudo o que pode ser, pela ideia duma permanência da Natureza" (N, p.33). A Natureza é então objeto para uma consciência, mais especificamente, para a consciência de Deus; o finito portanto se subordina ao infinito. Em sua primeira inspiração, Descartes reflete o espírito da época e institui uma linha de pensamento que se tornará paradigmática: enquanto objeto e causalidade, a Natureza pode ser compreendida e manipulada pela consciência; sua produtividade exprime a produtividade do infinito que a maneja. Neste primeiro instante, a concepção cartesiana que Merleau-Ponty recorta é oposta à ontologia da Natureza que pretende defender em suas últimas obras; há, portanto, uma primeira apropriação crítica.

²² O mesmo se poderá dizer do corpo vivo. Engenho composto por peças como ossos, nervos, músculos, sangue, artérias e vísceras, o corpo necessita da direção da vontade e do espírito, no caso, da consciência, o seu organizador, que se comporta, guardadas as devidas proporções, como Deus perante a Natureza: "a orientação do corpo vivo é devida ao pensamento do organizador, e em nada responde à orientação dos tecidos. É porque Descartes elimina todo predicado de valor, e da ideia de Natureza conserva apenas a ideia dum agenciamento interno dos órgãos. A Natureza é o que tem propriedades intrínsecas constitutivas, a propósito das quais tudo o que o observador pode introduzir é exterior" (N, p.33). É por causa disso, por exemplo, e levando em conta que a união entre corpo e alma é confusa, que o hidrópico sente sede através da sensação de secura na garganta, mesmo com sua consciência e sua vontade sabendo que a ingestão de água é prejudicial.

1.3. A realidade do corpo: a segunda inspiração cartesiana

Até então, Merleau-Ponty concebe a Natureza como dotada de propriedades intrínsecas que derivam do infinito; nesta concepção, há a proeminência do naturante sobre o naturado, naturante este que se torna a origem e o curador de suas leis primordiais. A relação do infinito com o finito é como a do entendimento com o objeto; daí resulta que o mundo não tenha interior, sendo uma totalidade fechada guiada por leis de causalidade.

Vimos, portanto, que o infinito garante a permanência da Natureza. Porém, a Natureza que emerge dessa conclusão é obtida não por uma experiência direta das coisas do mundo, mas pela ascese das primeiras *Meditações*. Trata-se de um mundo descoberto apenas pelo pensamento; afinal, a ideia de infinitude e de perfeição só pode ser obtida e concebida na pureza do entendimento, pois é nos sentidos que residem a confusão e a falsidade, incompatíveis com a clareza e a verdade que caracterizam Deus.

Há em Descartes uma ruptura que se prolongará por toda a sua obra, para a qual jamais é buscada uma solução: um abismo separa a razão (iluminada pela luz natural) e a experiência (movida pela inclinação natural). É por isso que, acompanhando o movimento do texto cartesiano, Merleau-Ponty identificará uma segunda inspiração, que, contudo, não confirmará nem completará as primeiras conclusões; ao contrário, ela introduzirá uma faceta do problema da Natureza até então ignorada pela primeira inspiração. Em outras palavras, a *Sexta Meditação* e o *Tratado das Paixões*, ao se pautarem pela união substancial, darão um lugar ao corpo que seria inadmissível (ou até mesmo contraditório, dependendo da leitura que delas se fará) nas cinco primeiras meditações. A figura do homem como composto substancial, ideia confusa desde o princípio, impele o pensamento cartesiano numa outra direção, marcando um ponto de inflexão.

Quando separados pela luz natural, pensamento e extensão surgem como substâncias distintas. Porém, na facticidade do corpo e na experiência, encontram-se misturados numa união confusa²³. Merleau-Ponty indica então uma segunda inspiração

²³ Como se lê na *Sexta Meditação*: "A natureza também me ensina, por essas sensações de dor, fome, sede etc., que não estou presente a meu corpo como o marinheiro ao navio. Estou a ele ligado de modo muito estreito e como que misturado com ele, a ponto de com ele compor uma só coisa. [...] Pois essas sensações de sede, fome, dor etc., não são mais do que modos de pensamentos confusos, resultantes da união e como que mistura da mente com o corpo" (DESCARTES, 2004, p.175)

motivada agora pela sensibilidade, que, uma vez confirmada a veracidade divina, não mais é enganosa.

O texto cartesiano opera então em regime de ambivalência: Merleau-Ponty observa que, mesmo que o mundo seja acessível apenas ao entendimento puro, como o queria a primeira inspiração, "ao lado deste acesso ao mundo possível pela ideia de extensão inteligível²⁴, Descartes mantém a originalidade dum mundo efetivamente real, duma extensão realizada" (N, p.33). Há, a rigor, duas filosofias da Natureza agora, pois "quando pensamos o espaço, pensamos uma unidade espiritual [...]; quando o vemos, encontramos-nos em face de partes justapostas" (N, p.33-34). Instala-se um conflito entre um idealismo que se pretende absoluto e um realismo a princípio claudicante, no interior duma filosofia que persegue a clareza e a distinção e que se quer ver livre dos erros e imprecisões.

Conflito que expõe o reverso da primeira inspiração e as limitações do entendimento, que exprime apenas uma face da Natureza:

Certamente, o mecanismo cartesiano, no sentido estreito de explicação do mundo pelas máquinas simples, não tem futuro científico. Mas é interessante na medida em que traduz uma resistência à idealização do mundo. Não estamos em relação com correlatos do pensamento, mas com realidades (N, p.34)

²⁴ Para Malebranche é impossível falar do objeto mesmo em sua realidade própria: como a toda modificação da extensão corresponderá uma modificação do pensamento, o que se terá é a experiência das ideias das coisas. Sobre isso, pontua Teodoro, personagem dos *Entretiens*, que "como os homens tomam por nada as ideias que têm das coisas, dão ao mundo criado muito mais realidade do que ela própria tem" (MALEBRANCHE, 1991, p.36). Logo, as ideias não correspondem exatamente aos objetos com os quais se correlacionam, o que nos leva à conclusão de que "as ideias têm uma existência eterna e necessária, e que o mundo corporal apenas existe porque Deus teve o prazer de criá-lo. Assim, para contemplar o mundo inteligível, faz-se necessário consultar a Razão que encerra as ideias inteligíveis, eternas e necessárias, o arquétipo do mundo visível" (MALEBRANCHE, 1991, p.36-37). O termo "arquétipo" se relaciona à perfeição, isto é, a Deus. Esta é a base do ocasionalismo que permeia a obra de Malebranche: só Deus pode revelar as ideias perfeitas, necessárias e eternas, enquanto que os objetos dos sentidos são apenas causas ocasionais das modificações. O que definirá então a extensão inteligível? Teodoro alertará Aristo de que "as dimensões que vejo são imutáveis, eternas, necessárias. Essas dimensões inteligíveis que me representam todos os espaços não ocupam lugar algum" (MALEBRANCHE, 1991, p.39). Assim, a ideia das relações de distância implicadas na extensão será ontologicamente superior à percepção das formas das coisas extensas, que para Malebranche se constituem de sensações mutáveis, corruptíveis e contingentes, ou seja, causas ocasionais. Sobre elas, conclui Malebranche que "se são eternas, imutáveis, necessárias, divinas, em uma palavra entendo a extensão inteligível da qual são formadas, seguramente serão mais consideráveis que esta matéria ineficaz e por si mesma absolutamente invisível" (MALEBRANCHE, 1991, p.40). Ao questionar a postura malebranchiana, Merleau-Ponty entenderá a extensão inteligível como uma mediação ideal interposta entre o sujeito e o mundo sensível. O que é refutado na segunda inspiração cartesiana, que defende que a percepção das coisas implica em sua realidade mesma, de maneira imediata, sem a necessidade de apelar aos arquétipos de Deus. A leitura de Merleau-Ponty neste curso manterá uma visão crítica da filosofia de Malebranche, colocando-o como opositor de Descartes.

O homem percebe e lida com coisas reais, seu corpo está em situação e suas sensações não são enganosas; trata-se duma experiência imediata que não precisa da intermediação do infinito. A primeira certeza do composto humano é a sensação de que tem um corpo vivo, e não de que seu entendimento é operante (não é à toa que, mesmo elaborando a hipótese o Gênio Maligno, Descartes parta dos sentidos, mesmo os negando).

A segunda inspiração pinçada por Merleau-Ponty insere um problema que não foi vislumbrado na primeira: a presença do homem, que se relaciona diretamente à questão da existência. Trata-se dum problema maior e mais amplo do que a infinitude de Deus, pois "há dois modos de compreender o homem, uma dupla natureza do homem: minha natureza no sentido amplo, como sendo o entendimento puro e tudo o que ele concebe; e minha natureza em sentido restrito, no sentido de composto alma-corpo (N, p.34).

Para Merleau-Ponty, não haverá passagem da primeira para a segunda inspiração: uma ruptura separará as duas perspectivas. Ruptura esta que demarca dois movimentos distintos nas *Meditações*: as primeiras três serão escritas sob a inspiração da luz natural, enquanto que as outras que se seguem serão guiadas pela inclinação natural. Até então, o homem era apenas um ente dotado de razão, que com ela deduzia o Infinito do qual derivava e no qual caucionava as leis inatas e eternas de seus raciocínios. Porém, esta reviravolta coloca o corpo em cena, mais precisamente um corpo que não é autômato formado por partes justapostas, mas que se comporta como o corpo encarnado do qual fala Merleau-Ponty.

O que implica, evidentemente, numa revisão de seu estatuto filosófico tal qual vinha sendo fundamentado nas formulações da luz natural: "Esse corpo que chamo de "meu" reclama um novo tipo de espaço que não é mais *partes extra partes*, nem extensão espiritual como um quadro: eu sou meu corpo. Qualquer que seja a natureza exterior, encontra-se ao menos no nível do homem uma natureza que não se apresenta com o caráter de objeto, que é para nós" (N, pp. 34-35).

A imagem de Descartes que emerge da apropriação crítica de Merleau-Ponty é, pois, a dum pensador contraditório, que defende um conjunto de teses para logo em seguida negá-las. Trata-se de tarefa irreconciliável: como alinhar a soberania do entendimento puro com a experiência imediata do corpo próprio? E como compreender essa ruptura (no sentido duma separação radical entre as duas teses), que também podemos tomar como reviravolta (posto que há uma inversão completa de perspectivas)

no âmbito dum autor que, desde os primórdios de seu projeto filosófico, colocava-se como defensor dum discurso rigoroso e preciso, duma filosofia que se equipararia à ciência?

Relembremos: a clareza e a distinção se observam quando pensamento e extensão são tomados separadamente, no momento em que a luz natural é expurgada de todas as incertezas. Essa é a culminação do trajeto da dúvida metódica, que parte duma experiência confusa, em que os sentidos são causa de enganos e falsidade. Ora, para Descartes interessam apenas os frutos da razão já devidamente refinada pelo método; desde o início, seu ponto de partida é a confusão e a obscuridade. Porém, esta experiência confusa não é sanada pela luz natural, pois tudo o que razão produzirá de certo e verdadeiro virá após a prova do *Cogito* e da existência de Deus. Não há em Descartes uma preocupação em reformar ou emendar a experiência confusa inicial. Por conta disso, a união entre alma e corpo, mesmo sendo real e comprovada pela própria existência do sujeito, permanecerá confusa e obscura, sem um conceito ou definição.

Segundo Merleau-Ponty, Descartes fomenta uma grande dificuldade no interior de seu texto pois

se esforça em admitir a segunda ordem de relações [a inclinação natural], sem renunciar à primeira ordem [da luz natural]. Coloca o corpo como exterioridade em relação a todo outro corpo, e como diferente de todos os outros corpos. A alma e o corpo tornam-se um para o outro meio e fim. Por esse entrelaçamento de finalidade relações de novo tipo se estabelecem no corpo. A unidade do corpo humano é diferente da do corpo [extenso] (N, p. 37)

A leitura de Merleau-Ponty traz a lume o rigor cartesiano- de manter a ordem das razões mesmo com o risco de se embrenhar em contradições. Ele recorrerá ao comentário de Gueroult para esclarecer os problemas internos do texto cartesiano. O comentador pautará seu argumento pela noção de um "excedente" (*surplus*) presente em todas as ideias elaboradas pelo entendimento, mesmo nas claras e distintas. O que faz com que clareza e obscuridade, ou verdade ou falsidade, ou ainda distinção e confusão, estejam atreladas. Sobre esse comentário notará Merleau-Ponty que "a luz natural nos ensina evidências indubitáveis. Tudo o que as ideias claras e distintas nos ensinam pertence ao ser; mas resta, em nossas ideias, um excedente. Esse excedente é tão somente um desmentido a respeito das ideias claras, pois pode ser pensado pelo entendimento" (N, p.35). A ideia de que haja um elemento inacessível ao entendimento em todas as suas operações, nos conceitos que elabora, nas noções que determina e mesmo nas ideias que obtêm, e que tal elemento, ainda que obscuro e indeterminado, é

verdadeiro (porque a verdade é intrínseca a Deus) introduz o *indefinido*²⁵, que se comporta tal qual uma mancha em meio ao infinito, da mesma maneira que o entendimento finito do homem se contrapõe à vontade eterna de Deus.

Porém, conceber o indefinido significaria despedaçar o estatuto da verdade sob o qual se assenta a filosofia cartesiana, pois, como observa Merleau-Ponty, "enquanto se afirmava que não podia ser verdadeiro aquilo que compreendo, diz-se agora que são verdadeiras as coisas que não posso compreender" (N, p.35)? Vejamos o que diz Gueroult.

A leitura de Guérout que interessa a Merleau-Ponty nesta altura do curso é a que investiga o que o comentador denomina o *nexus rationum* da *Sexta Meditação*, isto é, a costura entre as duas perspectivas tecidas ao longo desta meditação e como elas se articulam a fim de provar a existência das coisas materiais. Gueroult lê a *Sexta Meditação* a partir de dois movimentos, que refletem a oposição entre a luz e a inclinação naturais. O primeiro movimento diz respeito à fundamentação das ciências, especialmente da física, medicina e psicologia, reportando-se à faculdade da inteligência; já o segundo movimento se ocupa da crítica dos limites da razão e das ideias, apoiando-se sobre o sentimento ou a faculdade dos sentidos para determinado valor objetivo das ideias sensíveis (Cf. GUÉROULT, 2016, P.445-461). O *nexus rationum* seria a resposta para a mesma questão procurada por Descartes e Merleau-Ponty, e é por isso que o comentário de Guérout desempenha um papel crucial no desenvolvimento do curso.

Ora, as duas perspectivas abertas pela leitura guéroutiana cavam dois campos distintos do saber, nos quais o entendimento se aplicará de maneiras diversas. Não é à toa que Merleau-Ponty recorre a um estudioso conhecido pelo racionalismo rigoroso em se ater à ordem das razões internas do texto. Não se trata, portanto, de identificar e recortar uma nesga de obscuridade no entendimento, como um erro ou falha que lhe seriam inerentes, mas de compreender o seu campo de aplicação e o modo como opera. Considerando-se que "o entendimento tem o poder de me elevar dessas variedades

²⁵ O indefinido surge numa carta de Descartes a Chanut datada de 6 de junho de 1647. O texto do curso sobre a Natureza transcreve o seguinte trecho: "Para dizer que uma coisa é infinita, deve-se ter alguma razão que a faça conhecer como tal, que se pode ter apenas de Deus; mas para dizer que é indefinida, basta não ter razão alguma pela qual se possa provar que possui limites...não possuindo nenhuma razão para provar, e mesmo só podendo conceber que o mundo tenha limites, eu o nomeio *indefinido*. Mas não posso por isso negar que aí talvez não haja alguns limites que são conhecidos de Deus, embora me sejam incompreensíveis: é porque não digo absolutamente que ele é *infinito*. (DESCARTES apud MERLEAU-PONTY, N, p.35, grifos do autor).

qualitativas imediatamente percebidas às variedades geométricas, desconhecidas da ideia sensível" (GUÉROULT, 2016, p.451), podemos tomar o seguinte exemplo para ilustrar a operação do entendimento: o Sol percebido pela visão, disforme e menor que a Terra, imagem perceptiva, é ponto de partida para a determinação do Sol geométrico, isto é, da ideia depurada pela razão, que é o verdadeiro Sol com formato circular e dimensões maiores que as do planeta. Desta maneira, "se pressente que o mesmo processo intelectual desvelará simultaneamente a verdade do sentido em sua região (as propriedades de 'minha natureza' no sentido estrito) e a verdade do entendimento na sua (as propriedades reais das coisas)" (GUÉROULT, 2016, p.451). A ideia de dois campos e duas aplicações diferentes descarta a possibilidade duma ruptura entre as ordens da luz e da inclinação naturais.

Mais do que isso, o *nexus rationum* vislumbrado por Guéroutl evidencia uma *passagem* da inteligência ao sentimento: a luz natural, através de suas diretrizes racionais, deduz a possibilidade de coisas materiais, enquanto que o sentimento, pelo contato imediato, obtém a certeza de que elas existem, comprovando seu valor objetivo (Cf. GUÉROULT, 2016, p.460). A imagem do pensador contraditório que surgia numa primeira leitura vai aos poucos rachando e ruindo.

Como então entender a presença do indefinido em meio ao infinito? Como dar conta dessa questão sem recorrer ao argumento da obscuridade?

Não nos esqueçamos de que o homem é finito, ser criado por Deus, sendo, portanto, dotado duma vontade e duma razão limitadas. Já a vontade de Deus, que é infinita e onipotente, pode criar verdades que estão além do entendimento humano, das quais o homem compreende apenas a possibilidade, sem delas ter a certeza. Há, portanto, uma situação que se limita apenas à região da inteligência, sem atingir a do sentimento: "daí nasce a distinção entre o infinito é o indefinido: no primeiro caso, percebo clara e distintamente que não pode haver fim [para o entendimento; no segundo caso, não concebo clara e distintamente como poderia haver um, sem tampouco conceber clara e distintamente que é necessário que não haja" (GUÉROULT, 2016, pp.479-480). Não há obscuridade, mas um efeito da diferença de natureza entre o homem e Deus.

Como Deus não pode criar o nada nem a negação, em suma "Deus, por sua onipotência, pode tudo fazer em princípio- mesmo o que julgamos como positivamente impossível-, desde que isso não repugne a sua própria onipotência, isto é, que não se trate da impossibilidade absoluta" (GUÉROULT, 2016, p.82). Sendo assim, a

experiência do indefinido é própria da finitude intrínseca do homem, para a qual Deus é o excedente máximo. Merleau-Ponty explora a leitura guéroutiana porque ele próprio se sente um seguidor do autor da ordem das razões ao encarar a filosofia de Descartes: as respostas se encontram no próprio autor, na urdidura dos argumentos e teses que se encadeiam no corpo do texto, sem a necessidade de recorrer a um elemento exterior. Respostas essas que excluem quaisquer contradições ou imprecisões que se poderiam esboçar.

Retornemos à leitura cartesiana. A verdade das coisas, a certeza do mundo e a clareza dos pensamentos só podem ser conhecidas através da prova da existência de Deus. É essa primeira certeza num Deus infinito que tornará possível, através da refutação da hipótese do Gênio Maligno, encontrar a verdade do pensamento e do mundo em que o sujeito está entranhado. Sendo assim, inspirando-se nos argumentos de Gueroult, Merleau-Ponty tomará o Deus cartesiano como intermediário nas relações entre sujeito e mundo, o que coloca, evidentemente, a verdade do mundo como uma verdade mediata.

O autor do curso considera que em Descartes "há, antes de tudo, duas zonas de verdade, a zona do verdadeiro absoluto e a zona do que não é falso e que, sendo não falso, pode ser afirmado verdadeiro" (N, p.36). Essas duas regiões são a inteligência (no caso de Deus) e o sentimento (no caso do homem). Na ordem das razões preconizada por Gueroult, a instituição da inteligência pela dedução da infinitude de Deus permite que, após se fiar numa primeira certeza indubitável, se passe ao domínio das verdades indefinidas do mundo. Como Deus é perfeito, a ele é impossível criar o falso, o erro e o Nada, todos frutos da imperfeição.

Assim, aponta Merleau-Ponty, para dissolver uma suposta inconsistência que existiria no estatuto cartesiano da verdade e para traçar uma ligação entre as duas inspirações que orientam a primeira parte do curso, que "o único erro consiste em crer que elas [a luz natural e a inclinação natural] se aplicam a um mesmo domínio, a uma mesma região: em Descartes, é o mesmo erro sofisticar (sic) o sentimento pela inteligência e a inteligência pelo sentimento" (N, p.36).

Apesar do argumento dos dois domínios aparentemente resolver o impasse, a confusão se mantém; a união entre a alma e o corpo não é resolvida: "é difícil conceber a alma e o corpo como uma só e mesma coisa, ao mesmo tempo que pensá-los como coisas distintas" (N, p.36). A mistura é uma contaminação de um pelo outro, para

usarmos os termos de Merleau-Ponty, que permanece existente mesmo após o trajeto racional das *Meditações*.

Notemos atentamente: há uma grande diferença entre o corpo humano e o corpo animal, o que é atestado em vários escritos de Descartes. O animal se comporta como um mecanismo, pura extensão, ao passo que no humano se acrescenta o pensamento, que dota esse mecanismo duma finalidade (o humano, portanto, é o domínio da teleologia, como já adiantou Merleau-Ponty no início do curso). A alma se apresenta apenas no corpo humano. Portanto, o homem é caracterizado pela finalidade, que não existe no animal, um autômato. O que leva a concluir que "a alma e o corpo tornam-se um para o outro meio e fim. Por esse entrelaçamento de finalidade relações dum novo tipo se estabelecem no corpo. A unidade do corpo humano é diferente da do corpo [extenso]" (N, p.37). O corpo humano é marcado pela indivisibilidade, que é uma característica típica da alma.

Assim, Merleau-Ponty encontra uma dificuldade que não é resolvida em toda a obra de Descartes:

O que Descartes diz do corpo humano parece então marcar uma ruptura com sua concepção de Natureza. Daí a necessidade na qual se encontra Descartes, de conferir à matéria do corpo os atributos que não são apenas os da extensão, mas com a dificuldade de lhes dar atributos da alma. (N, p.38)

Nem mesmo Merleau-Ponty pensa numa solução; o que interessa aqui é a tensão entre as duas inspirações. Há um ponto de inflexão a esta altura do curso: desaparece o desejo de se conciliar as duas perspectivas, encaminham-se as duas posições a um jogo de oposições e polaridades que estão permanentemente em vias de se resolver ou de se complicar. A aparição de Guérout oferece uma possível solução através da razão, que logo em seguida é derrubada pela experiência real do sentimento.

A apropriação crítica se inverte; à produtividade inerente à Natureza acrescenta-se o problema do sujeito, ele próprio fonte e produção de sentido, posto que é terreno da teleologia. O sujeito que emerge dessas reflexões é bem mais próximo da concepção merleau-pontyana, pois nele "tudo é instituído pela Natureza de tal maneira que, quando tenho tal disposição dos músculos, tenho uma visão normal do objeto"²⁶ (N, p.38).

²⁶ Aqui Merleau-Ponty introduz a noção de *juízo natural*, que ocorreria quando alma e corpo se cruzassem num mesmo ato, como no caso da percepção visual. Um juízo natural a princípio seria um conceito que embaralharia duas posições que tradicionalmente são tomadas como opostas: o juízo se relacionaria diretamente a uma filosofia idealista, enquanto que à natureza compete o caráter antagônico do realismo e do empirismo filosóficos. Numa das posturas, o sujeito é pura interioridade; na outra, ele está puramente do lado de fora de sua consciência. Merleau-Ponty se inspira

Desaparece a distinção entre alma e pensamento e o corpo é restituído ao que Merleau-Ponty chama de pré-objetivo, no qual, tomado como uma totalidade dinâmica, encontra-se em interdependência e intercomunicação com o mundo sensível. Nesta perspectiva "o pensamento, nesta percepção da distância, se coloca a serviço do corpo, funciona a partir da disposição da máquina nervosa. [...] Estamos longe da ascese cartesiana que rejeitara o corpo fora de nós" (N, p.38).

Porém, do lado de Descartes permanece um ranço de irracionalismo que ousa se contrapor a uma filosofia assentada sobre o mais rigoroso dos racionalismos. A união substancial pode ser pensada e atestada pelo pensamento em situação, mas, em si, não há qualquer mudança nas substâncias implicadas no fenômeno, tampouco qualquer tentativa de fusão (ainda que parcial) ou entrecruzamento de pensamento e extensão. O corpo para Descartes, argumenta Merleau-Ponty, ainda é um corpo: pedaço de extensão, ele é regido pelas leis da física e se forma mecanicamente, como as peças duma máquina, sem qualquer traço de teleologia. A finalidade se restringe ao pensamento apenas. Mais do que isso: a mistura só é vivida pelo sujeito que a pensa, enquanto os outros corpos são apenas autômatos, e se há ação da alma nesses fragmentos de extensão é através dos efeitos da glândula pineal. Dum filósofo convicto de suas teses e partidário da mais metódica e rígida razão, Descartes passa a ser indeciso, um pensador relutante, passando do método à hesitação temerosa, pois "não decide entre a dupla forma da ligação alma-corpo: para mim, a alma habita todo o corpo, para outrem a alma habita o corpo em um ponto [...]daí o irracionalismo da vida como contrapeso do racionalismo rigoroso, que só pode ser analítico" (N, p.39).

em Malebranche para elaborar tal noção. Mas qual é a sua intenção ao se aproximar do padre parisiense, a ponto mesmo de lhe dedicar outro curso? É a restituição da atitude natural (no sentido husserliano) que Merleau-Ponty quer destacar na filosofia malebranchiana, e é por isso que o julgamento natural é evocado: "Malebranche dá conta da atitude natural do homem. Estou naturalmente orientado em direção ao mundo, ignorante de mim mesmo. Só sei por experiência que posso pensar o passado; minha memória não me é conhecida pela captura direta duma operação. Minha referência ao passado não é minha obra. Eu a obtenho: certas lembranças me são dadas. Não sou então um espírito que domina e desdobra o tempo, mas um espírito que dispõe de alguns poderes, dos quais desconhece a natureza. Não sei nunca o quanto valho, se sou justo ou injusto. Há então um aspecto pelo qual sou verdadeiramente dado a mim mesmo, e não como um princípio de mim mesmo. Não há claridade para mim que não implique uma obscuridade, e esta obscuridade sou eu mesmo (UAC, p.22). A rigor, o que o pensamento de Descartes tem de privativo e fechado, Malebranche tem de livre e aberto. Mais do que isso, o *Cogito* malebranchiano não é constituinte: ele conta com o mundo, mas não o põe. A obscuridade se infiltra ao descobrir que o pensamento não é coincidência consigo mesmo, mas sim reflexão sobre um fundo heterogêneo ao sujeito. O sujeito, mais propriamente aquele em que a alma e o corpo estão entrelaçados, é essa nódoa ou mancha de obscuridade que se infiltra no mundo racional criado e sustentado pelo infinito. Este é o impasse que interessa a Merleau-Ponty.

A leitura de Merleau-Ponty ilumina duas faces de Descartes, ou dois momentos díspares em sua obra: um filósofo dotado da mais alta razão para fundamentar suas teses e constatações em um, em outro um pensador enredado em várias hipóteses e aporias para as quais não encontra soluções. Merleau-Ponty tende a criticar o primeiro e justificar o segundo: o que em Descartes é confusão, para ele é ambigüidade. Há uma mudança de léxico porque a leitura de Merleau-Ponty não despreza ou se afasta do problema, mas o coloca no centro. Diferentemente de Descartes, que dele se afasta, ou ostensivamente evita. Como toda apropriação crítica, há uma assimilação parcial do autor e de suas ideias, bem como o reconhecimento de suas imprecisões e das lacunas que se escondem nas entrelinhas.

A aproximação a Descartes feita nos primórdios do curso revela uma tessitura de avanços e recuos, de concórdia e discórdia, de crítica e assentimento por parte de Merleau-Ponty. Malgrado as imprecisões que se podem registrar no texto recolhido (fruto do cruzamento das anotações dos alunos e do plano de aulas original), Merleau-Ponty escolhe Descartes por ter inaugurado uma nova maneira de pensar a Natureza: pela primeira vez, o meio natural é afastado da concepção aristotélico-escolástica, abandonando uma perspectiva ontologicamente qualitativa, para se tornar um elemento capaz de ser quantificado e manejado pela razão humana. A partir de Descartes, os fenômenos e processos naturais podem ser atestados, medidos, registrados, calculados e arranjados. O que evidencia uma separação entre a razão e a Natureza: ambos se tornam heterogêneos e, em alguns momentos, até mesmo contrapostos.

No âmbito da obra merleau-pontyana, Descartes é o primeiro passo rumo a uma concepção de Natureza que fundamentará uma nova ontologia, baseada na reversibilidade entre o sujeito senciente e o estofó sensível do mundo. Contudo, na incursão cartesiana, Merleau-Ponty recupera duas inspirações que diferem muito entre si, que iluminam pontos conflitantes e opostos na mesma filosofia, e que, curiosamente, não são resolvidas durante as aulas. O andamento do curso sobre a Natureza manterá em suspenso o problema das duas inspirações cartesianas, que só serão retomadas muito à frente, no curso do biênio 1957-58.

Mais do que isso. Não há um esforço do próprio Merleau-Ponty em desenvolver e resolver o problema. A concepção é mantida tal como se apresenta, sem que se construa uma resposta à questão do humano e da finalidade. Isso tudo ocorre porque a

aparência do homem não altera a primeira inspiração, que é, ademais, o principal conceito perseguido por Merleau-Ponty. É a tese num mundo racionalmente criado e sustentado pelo infinito, um mundo tecido pela inteligibilidade, que Merleau-Ponty quer destacar, e com ele construir a sua própria noção de Natureza. O problema do humanismo acaba sendo uma questão lateral ou mesmo acessória.

As aulas sobre Descartes se encerram com uma conclusão lapidar: “Tal é o sentido constitutivo da ideia de Natureza: a Natureza decorre das propriedades do Deus infinito, isto é, uma vez que se pensou a Natureza do ponto de vista do naturante” (N, p.39). Qual seja: o essencial não é o ser humano, ele surge num segundo momento, quando o mundo natural já foi determinado e fixado pelas leis do entendimento, como “uma mancha no meio dum mundo inteligível luminoso” (N, p.40). Criterioso, Merleau-Ponty está longe de ser um detrator de Descartes; dele colhe alguns argumentos e questões pontuais, que serão aplicados em novos contextos enquanto elabora seu próprio pensamento. Mas se afasta de algumas outras questões, ou as retoma de modo fragmentado e parcial. Em outros casos, adota provisoriamente o método de leitura de outros comentadores e pega de empréstimo as suas teses, como no caso de Gueroult, presença constante e insistente. A leitura no âmbito do curso sobre a Natureza é seletiva, mas muito precisa: trata-se duma filosofia que busca subsídios na tradição a fim de enriquecer, tanto com questões quanto com respostas, a ontologia que ainda se apresentava como projeto. A ênfase neste primeiro momento é na letra cartesiana, nos rumos que as ideias e conceitos de Descartes foram tomando ao longo de seu assentamento na tradição.

Ao falar em inspirações, Merleau-Ponty deixa claro um dos escopos de sua leitura: *transformar as conclusões de Descartes em novos problemas*. Mas não como mais um comentador entre muitos, mas enquanto filósofo em sentido lato.

1.4. Disperso em fragmentos: a posição de Descartes nas notas de trabalho de *O Visível e o Invisível*

Se no curso sobre o conceito de Natureza a apropriação cartesiana (ainda que sob as lentes de Guérault; posição que Merleau-Ponty intenta combater, mas da qual se mostra tributário em seus expedientes) obedecia a um rigor e a uma ordem conceituais, as aparições pinçadas nas notas de trabalho de *O Visível e o invisível* quebram qualquer esboço de organização. São citações esparsas e fragmentadas, por vezes desconexas, de aspectos pontuais da doutrina cartesiana.

O inacabamento está no cerne da obra que emergiu do rascunho da *Origem da verdade*. Sabe-se que Merleau-Ponty tinha o hábito de espalhar seus pensamentos e comentários em pequenas notas de trabalho sem ordem definida, restando-nos apenas as datas como um possível liame que lhes daria coesão. Os tamanhos são também irregulares; alguns assuntos são questionados a fundo, em longas digressões, enquanto outros se encerram em frases lapidares. Além da data, algumas ostentam um título, o que nos permite vislumbrar seu sentido. Não é raro encontrar notas que se contradizem, como no caso das que sugerem uma possível estrutura para a obra, com tópicos e sumários cambiantes que, a despeito de insistirem em alguns assuntos (como a Natureza, o corpo, a linguagem, a ontologia, dentre outros), oscilam muito em seu escopo e lógica²⁷.

Plano bruscamente interrompido, é inegável, entretanto, que o manuscrito que deu origem a *O visível e o invisível* foi escrito numa atmosfera tipicamente cartesiana. Trata-se de um amadurecimento das reflexões empreendidas desde os cursos no Collège de France, no que se faria necessário um acerto de contas com a tradição cartesiana da qual se nutrira anteriormente, inclusive num grito de independência dirigido à interpretação gueroultiana. O que fica ainda mais destacado nas várias notas que citam Descartes nominalmente.

Mas por que selecionar as notas, ao invés de se debruçar sobre o texto propriamente dito? Nossa intenção neste primeiro momento é compreender as aproximações de Merleau-Ponty com textos e ideias cartesianas. A leitura das notas de trabalho permite enxergar como se dá a composição da obra no momento de sua escrita, possibilitando um mapeamento da aproximação com Descartes. A redação de alguns fragmentos, que várias vezes utilizam uma linguagem imperativa, evidencia que Merleau-Ponty ainda delineava um plano que desembocaria posteriormente na ontologia da Carne. É o plano desse trabalho em andamento que, após a primeira abordagem no curso sobre a Natureza, buscamos analisar, a fim de recensear como o espectro da influência cartesiana vai se alterando ao longo da filosofia merleau-pontyana.

A primeira nota em que Descartes é citado tem o título de “Origem da verdade” e é datada de janeiro de 1959. A nota, que carrega o título da obra que Merleau-Ponty

²⁷ Sobre isso, cf. o prefácio de Lefort em VI, pp.8-10. Os esquemas constam do *caput* do manuscrito e foram usados para formatar a organização canônica de *O visível e o invisível*. Vale destacar que os originais não continham quaisquer divisões no texto, constituindo-se como um bloco único de texto corrido, e o sumário que temos hoje foi organizado posteriormente com base nesses esquemas e em algumas indicações das notas de trabalho.

planejava escrever, traz em si o resumo das intenções e objetivos de sua ontologia, bem como das necessidades que justificam a empresa. É aí o lugar da primeira menção, ainda que implícita, ao cartesianismo. Ainda, deve-se notar, a um cartesianismo de feição claramente gueroultiana- o que marca, evidentemente, a necessidade dum método desgarrado do racionalismo e da geometria que marcaram o estilo do comentador. Nesse primeiro momento, especialmente nas primeiras notas, marcadas por um tom imperativo, Merleau-Ponty paradoxalmente emula os procedimentos cartesianos, elaborando, ainda que com muitas ressalvas, um "discurso do método", isto é, uma enumeração de problemas insolúveis, para os quais os instrumentos atuais se mostram insuficientes, seguida da necessidade de novos expedientes e da exposição deles.

Evidentemente, a comparação é arriscada, daí a necessidade de se esclarecer as nuances de nossa interpretação.

Merleau-Ponty identifica um cenário de "nosso estado de não filosofia- Nunca a crise foi tão radical" (VI, p.163), ecoando a noção de crise (perda da tarefa inicial) da filosofia, que remonta a Husserl²⁸, de que tratamos em nota na seção passada. Crise radical, que desfigura a vocação interrogativa da filosofia, para a qual o autor apresenta a solução encarnada numa "necessidade de retorno à ontologia- [e à] [...] interrogação ontológica e suas ramificações" (VI, p.163), que ele identifica como "a questão sujeito-objeto", "a questão da intersubjetividade" e "a questão da Natureza". Dois aspectos a se notar: um esforço parecido com o escopo da *Fenomenologia da Percepção*, em se voltar

²⁸ Husserl fala de crise em sentido clássico, isto é, como momento de decisão frente a uma situação problemática. O que ele identifica como esse momento é uma decadência da cultura europeia em geral, que se estende à própria filosofia e às ciências, ou seja, uma crise *existencial*, não apenas uma crise de saberes. Alerta-nos o filósofo alemão que "a crise de uma ciência não diz nada menos que o seguinte: a sua cientificidade genuína, todo o mundo como ela definiu a sua tarefa, e, para isso, formou sua metodologia, se tornou questionável" (HUSSERL, 2012a, p.1). Trata-se da crise duma civilização que, rompendo com a cultura medieval e arrogando-se herdeira da Antiguidade (mentalidade que nasce no Renascimento e é formalizada e fundamentada por Descartes), coloca a racionalidade universal como compreensão última do homem e do mundo. Ora, a crise nasce a partir da "exclusividade com que, na segunda metade do século XIX toda a visão de mundo do homem moderno se deixou determinar pelas ciências positivas", que ignora "as questões acerca do sentido de toda esta existência humana" (HUSSERL, 2012b, p.3). A faceta existencial dessa crise é também objeto de críticas de Merleau-Ponty nas notas de trabalho, pois o autor de *O visível e o invisível* concorda com Husserl quando este postula que "tais questões dizem respeito, afinal, ao homem, como alguém que se decide livremente na sua relação com o mundo circundante humano e extra-humano, enquanto livre nas suas possibilidades de se configurar racionalmente, a si e ao seu mundo circundante" (HUSSERL, 2012a, p.3). A crise ainda persistia no momento da redação da *Origem da verdade*, com as ciências positivas se especializando cada vez mais em suas áreas de conhecimento, os fatos suplantando o sentido e os valores instaurados pela filosofia e esta, antes cepa donde as ciências se ramificaram, perdendo sua tarefa fundadora. Merleau-Ponty busca uma ontologia como resposta a esse cenário.

para as raízes da experiência mundana²⁹ (ainda que tal projeto resvalasse numa perspectiva idealista)³⁰; uma retomada de problemas assentados em terreno cartesiano, como a distinção substancial, o *Cogito* e as leis naturais.

Mais à frente, Merleau-Ponty fala num "estrabismo" por parte de Descartes (a diplopia preconizada por Barbaras), vindo daí a necessidade duma reforma da ontologia. Não se trata de refutação, pois Merleau-Ponty não pretende abandonar os eixos temáticos da ontologia (não é à toa que restitui as questões que inquietavam Descartes e que se move em terreno cartesiano), mas de nova proposição dos tópicos centrais da ontologia. Não é procurar outro Ser, ou o Ser em outro lugar, ou o Ser visado por outro sujeito- mas sim se dirigir ao mesmo Ser vislumbrado pela tradição, interrogando-o duma outra maneira, numa nova linguagem que não o simplifica segundo as categorias arraigadas na tradição do pensamento, como sujeito, objeto, consciência e representação, dentre outros.

Esta reforma diz respeito a uma "generalização do problema" do Ser, em que "houve uma passagem ao infinito como infinito objetivo- Essa passagem era tematização (e esquecimento) da *Offenheit*, do *Lebenswelt*- É preciso retomar impulso

²⁹"Retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre *fala*, e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente, como a geografia em relação à paisagem" (PhP, p.4) . Merleau-Ponty concorda com Husserl no tocante de que a fenomenologia é a ciência das essências, mas salienta que as essências só podem ser estudadas quando atreladas à existência. Por isso a necessidade de descrever, não de constituir (Kant) nem desvelar (Heidegger) o solo originário do mundo fenomênico. A experiência do sujeito encarnado é perceptiva, nunca mediata ou indireta. O imperativo do início da *Fenomenologia da Percepção* não é uma finalidade a ser almejada, mas um princípio basilar.

³⁰ Em seu livro sobre Merleau-Ponty (fruto duma tese de doutorado), Marcus Sacrini Ferraz faz referência à crítica de Ferdinand Alquié, que argumenta que "Merleau-Ponty não confunde análise psicológica e análise metafísica, investigação do que é cronologicamente e psicologicamente primeiro e investigação do que é logicamente e metafisicamente primeiro?" (ALQUIÉ apud FERRAZ, 2009, p. 36, nota 17). O que Alquié coloca é que a percepção apenas fornece um inventário de dados psicológicos, ou seja, "Merleau-Ponty teria submetido ilegitimamente o ser do mundo e do universo em geral às capacidades humanamente apreensão perceptiva e só reconheceria como existente aquilo que pode se manifestar ao sujeito" (FERRAZ, 2009, p.36). E quanto à sincronização do corpo motor com tudo o que o circundante lhe solicita? E quanto à temporalidade, que desempenha o papel de fio condutor que liga os eventos perceptivos dispersos numa teia coerente? E a profundidade do horizonte perceptivo, que presume outras faces e dimensões da experiência que não são acessíveis diretamente, mas que existem mesmo veladas? O comentador brasileiro observa que "toda configuração particular de dados sensíveis exige e recebe uma sincronização corporal correspondente pela qual se apresenta *como* um fenômeno significativo, quer dizer, *como* reconstituição de um evento mundano" (FERRAZ, 2009, p.38). O que está em questão é que, mesmo operando à sombra do pensamento objetivo (em que sujeito e objeto estão separados), Merleau-Ponty defende que a percepção manifesta e descreve o que as coisas são, ao invés de teorizar como elas parecem à consciência; a percepção, que engloba o sujeito psicomotor e o mundo concreto por inteiro, tem um significado ontológico. Isso tudo obriga o sujeito a estabelecer um pacto originário com o mundo fenomenal, pacto este que nos parece ignorado por Alquié.

do lado de cá" (VI, p.164). Ora, este infinito mencionado por Merleau-Ponty tem a ver o que vimos anteriormente na primeira inspiração cartesiana: infinito enquanto reunião das leis e propriedades que regem a Natureza, sendo, portanto, um ente abarcado pela razão inteira, cujos limites podem ser medidos e representados. Curiosa contradição: um infinito que, a olhos racionais, assemelha-se a um objeto finito.

Mas Descartes é estrábico e não cego; precisa apenas duma emenda nas lentes para melhor enxergar a filosofia. Nele, bem como em seus contemporâneos, o infinito desempenha um papel fundamental³¹, e seus excessos têm de ser corrigidos na ontologia de Merleau-Ponty. O plano de correção e reforma se delineia no imperativo de "ver em que se transformou (por análise imanente) a 'Natureza' e- *por isso mesmo* [grifo do autor], a vida, - e por isso mesmo o homem como sujeito psicofísico- Circularidade de investigação" (VI, p.164). Resolvemos o problema da aproximação ao ver que, em matéria de expedientes e temas, Merleau-Ponty e Descartes caminham emparelhados? Certamente não, pois "[apesar de] essa circularidade não [...] [ser] uma objeção- Seguimos a ordem das matérias, não há ordem das razões- [pois] a ordem das razões não nos daria a convicção que a ordem das matérias dá- [tomando] a filosofia como centro, não como construção" (VI, p.164).

Será que chegamos ao momento da ruptura? A preocupação com as questões e a maneira pela qual Descartes filosofava termina em corte abrupto, consequência inevitável da crítica a Gueroult? A aproximação termina então nos primórdios de sua ontologia, numa objeção que beira o repúdio? Sendo assim, como falar então na

³¹ Isso nos remete à ideia de *infinito positivo*, que Merleau-Ponty usa para distinguir dois tipos ou vertentes do racionalismo. Para ele, existiriam o Pequeno Racionalismo, caracterizado pela mentalidade positivista do início do século XX, que "supunha uma imensa Ciência já feita nas coisas, a qual a ciência efetiva alcançaria no dia de sua perfeição" (S, p.161), amparada pelos mitos das *leis da natureza* e da *explicação científica*, que tratariam de anotar e classificar todos os fenômenos e eventos da realidade sob a rubrica da mecânica causal. Já o Grande Racionalismo, característico da cultura do século XVII, "é o momento privilegiado em que o conhecimento da natureza e a metafísica julgaram encontrar um fundamento comum, [...] [em que] o objeto da ciência é um aspecto ou grau do Ser; [e que] cabe-lhe o lugar que ocupa, talvez até seja por ele que aprendemos a conhecer o poder da razão" (S, p.162). Para que haja tal harmonia entre as diversas regiões do Ser e os domínios da metafísica e da ciência, o Grande Racionalismo teve de apelar para a noção dum infinitamente infinito, pois "é nele que se comunicam ou se unem uma à outra a existência efetiva das coisas *partes extra partes* e a extensão pensada por nós, que, pelo contrário, é contínua e infinita. Se há, no centro e como que no núcleo do Ser, um infinitamente infinito, todo ser parcial direta ou indiretamente o pressupõe, e em contrapartida está real ou eminentemente contido nele" (S, p.163). É nesta noção de infinito que Descartes se move: dentro dela brota a luz natural, ela pode ser plenamente desvendada e controlada pelo método e sua essência perfeita e existência indubitável são garantidas por Deus. Todavia, como demarca Merleau-Ponty, o ideal de harmonia entre os ramos de conhecimento foi breve e se dissolveu na filosofia e na ciência do século seguinte devido aos próprios excessos, e esses, fundamentados na total autonomia e infalibilidade da razão, são também os erros cometidos por Descartes.

presença cartesiana no pensamento de Merleau-Ponty, visto que, ao invés de *difícil aproximação*, temos um *fácil recuo*?

A nota seguinte, redigida no mesmo mês e carregando o mesmo título da anterior, esclarece mais profundamente o escopo da obra em gestação.

Merleau-Ponty anota que pretende construir sua ontologia "mostrando a distância entre a física e o ser da *Physis*, entre a biologia e o ser da vida, trata-se de efetuar a passagem do ser em si, objetivo, ao ser do *Lebenswelt*" (VI, p.164), contudo, sem diluir a subjetividade inerente ao corpo, tomando-o sempre como ente psicofísico. Trata-se da subjetividade encarnada que surgia das páginas da *Fenomenologia da Percepção*, especialmente nas passagens que criticavam os paradigmas cartesianos e os preconceitos nascidos de suas concepções ontológicas e epistemológicas. Pois, num próximo passo de seu procedimento ontológico, o filósofo registra que

chegando à subjetividade encarnada do corpo humano, que continuo a referir ao *Lebenswelt*, devo encontrar algo que não é 'psíquico', no sentido ontológico [...], devo chegar a uma subjetividade e a uma intersubjetividade, a um universo do *Geist* que, embora não seja uma segunda natureza, não deixa de possuir sua solidez e sua completude, possuindo-a ainda no modo do *Lebenswelt* (VI, pp.164-165)

Ora, o sujeito psicofísico, caminho pelo qual passa sua ontologia carnal, só pode ser entendido cartesianamente a partir da união confusa³² entre alma e corpo; é aquele sujeito ambíguo em que pensamento, sensibilidade, desejo e motricidade estão profundamente entrelaçados, sem as fronteiras que os separariam. Há, portanto, para além das críticas aos procedimentos e conclusões cartesianas, uma faceta de Descartes que interessa em muito a Merleau-Ponty, a da confusão ou dos pensamentos confusos,

³² Uma intenção perpassa o comentário de Saint-Aubert e fundamenta seu conceito de *empiètement* (cuja tradução literal em português, *invasão*, escamoteia seu sentido original de alteridade existencial, isto é, o ímpeto, o excesso e a ação do corpo sobre o que não é ele, como o mundo e os outros): a preocupação, por parte de Merleau-Ponty, em interrogar e desvendar o mundo da confusão cartesiana. Saint-Aubert constata que "a 'confusão' em Merleau-Ponty não é, em primeiro lugar, a indicação pejorativa da falta de rigor, mas uma noção filosófica forjada a partir de três significações cindidas e religadas entre si por Descartes: o *pensamento confuso*, [...] a *confusão da alma e do corpo* e a *confusão dos sentimentos*" (SAINT-AUBERT, 2005, p.24, grifos do autor). O quadro geral do pensamento merleau-pontyano debruça-se, então, sobre as regiões existenciais que existem antes da luz natural e que constituem o seu fundamento. Porém, este solo original é desprezado pelas cinco primeiras meditações, retornando apenas na *Sexta*, muito embora todo o tratado das *Paixões da Alma* se movimente neste terreno. Há, portanto, nas palavras do comentador, uma *incoerência* no pensamento cartesiano que será investigada por Merleau-Ponty: "chegando ao fim de sua obra, Descartes descobre pelo quê deveria começar, por aquilo que vem arruinar suas primeiras meditações e, para além disso, por aquilo que é o liame de seu pensamento" (SAINT-AUBERT, 2005, p.24).

do domínio da existência anterior à formulação do método e às constatações claras e distintas das primeiras *Meditações*; é com o Descartes da *Sexta Meditação* e das *Paixões da Alma* que Merleau-Ponty dialogará, pois esses textos lançam luz sobre as raízes da racionalidade e do pensamento, aos quais retornaremos em momento oportuno.

Sendo assim, observa Merleau-Ponty que "do mesmo modo, em princípio, seria preciso desvelar 'a história orgânica' sob a historicidade [...] de verdade, instituída por Descartes como horizonte infinito da ciência" (VI, p.165), qual seja, encontrar um outro estatuto para a verdade científica- e filosófica- anterior e fundante em relação à correspondência entre o que é pensado pela razão e ao que é vivido pela experiência. Merleau-Ponty não quer demolir o edifício cartesiano, mas sim escavar seus alicerces, desvelar suas fundações, desenterrar a pedra angular. Há portanto que se pensar numa aproximação oblíqua, que não descarta uma distância entre ambos, mesmo que tal distanciamento se assemelhe a uma ruptura.

A distância aberta por essa aproximação oblíqua nos coloca novos problemas. Há de se perguntar qual a importância de Descartes na longa escrita dessa obra inicialmente planejada para três volumes. Devido à interrupção trágica, não sabemos se ele seria o ponto de chegada, mas as notas testemunham que evidentemente ele era o ponto de partida, ainda que sob a sombra de Husserl. Sob a influência o pensador alemão, Merleau-Ponty abrirá a nota que esboça o primeiro volume notando que "os corpos humanos possuem um 'outro lado', um lado 'espiritual'" (VI, p.165), para logo mais à frente pontuar que dedicaria um capítulo a "mostrar que a vida do corpo humano não pode ser descrita sem que se transforme num corpo psicofísico. (Descartes,- mas permanecendo no composto de alma e corpo)" (VI, p.165). Trata-se, paradoxalmente, duma distância que mais aproxima do que afasta- um tipo de espaço que oferece margens para diálogo, comércio, entrecruzamentos, até mesmo polêmicas e discordâncias- distância que instaura um espaço *comum*³³, zona ambígua que garante

³³A noção de comum que propomos guarda semelhanças com a concepção de Negri e Hardt. Conceito que nasce duma discussão política, trata-se dum produto da multidão, que, enquanto *carne* do corpo político, "é puro potencial, uma força informe de vida , e neste sentido um elemento do ser social, constantemente voltado para a plenitude da vida. Dessa perspectiva ontológica, a carne da multidão é uma força elementar que constantemente expande o ser social, produzindo além de qualquer medida de valor político-econômico tradicional" (HARDT e NEGRI, 2005). Os dois filósofos destacam a noção de *elemento* com a qual Merleau-Ponty lê a Carne: por se comportar como elementos empedoclianicos como o ar, água, terra e fogo, é que se pode pensar num comum que perpassa todas as singularidades sem as diluir, homogeneizar ou fundir. O comum que interpomos entre Merleau-Ponty e Descartes é

tanto a continuidade quanto a descontinuidade. É nesse terreno comum entre os dois filósofos que Merleau-Ponty tem a intenção de "dar meu equivalente do conceito cartesiano de Natureza, como instituição que nos faz possuir de um só golpe o que nos faria compreender uma ciência divina" (VI, p.165). Ao buscar o Ser Bruto ou Selvagem ou a construção de sua ontologia vertical, Merleau-Ponty elabora uma ciência dos princípios, uma investigação dos fundamentos- mesmo ímpeto que animava Descartes a demolir o edifício da tradição no começo das *Meditações*.

Ora, o trânsito no espaço comum levaria enfim à aproximação mútua. É palmilhando as pegadas de Descartes que Merleau-Ponty explicita seu projeto de "pôr a nu todas as *raízes* (o mundo 'vertical')- Dizer em seguida que o problema volta a levantar-se pela conversão da linguagem, a passagem ao homem 'interior'- só então é que se poderá apreciar definitivamente o humanismo" (VI, p.166). Merleau-Ponty e Descartes unem-se no projeto duma metafísica que investigaria os fundamentos mais radicais do real, mesmo que posteriormente ambos tenham seguido caminhos opostos.

Há um jogo entre a proximidade e a distância que se estabelece entre as filosofias de Descartes e Merleau-Ponty, que refletem o projeto merleau-pontyano de explorar e decifrar a confusão essencial que envolve os sentimentos e a união da alma e do corpo no pensamento confuso. Afirmamos, anteriormente na nota 30, que há uma incoerência entre as meditações. Nela podemos enxergar o *melhor* e o *pior* do cartesianismo, ou seja, os pontos cruciais que marcam a aproximação e o afastamento.

então um movimento cambiante entre duas filosofias singulares, cujas distinções acentuam uma rede de afinidades, uma *ganga*, para se usar um termo da obra tardia de Merleau-Ponty. Contudo, é preciso demarcar um contraponto: não seguimos a conotação política dada por Negri e Hardt ao termo, mas sim sua significação ontológica e epistemológica. Nesse sentido, é necessário nos reportarmos a Espinosa na *Ética*, que é, ademais, a inspiração negriana. Na proposição 29 da Parte IV lê-se que "nossa potência de agir [...] pode ser determinada e, conseqüentemente, favorecida ou coibida pela potência de outra coisa singular que tenha algo em comum conosco, e não pela potência de uma coisa cuja natureza seja inteiramente diversa da nossa; [...] logo uma coisa cuja natureza é inteiramente diversa da nossa não pode ser-nos nem boa nem má" (ESPINOSA, EIV, P29, 2016, p.419). Assim se delimita o campo do comum entre as filosofias cartesiana e merleau-pontyana por um aporte da *Convenientia* espinosana. Com efeito, o corolário da proposição 31 da mesma Parte IV conclui que "daí segue que quanto mais uma coisa convém com nossa natureza, tanto mais nos é útil ou boa e, vice-versa, quanto mais uma coisa nos é útil, nesta medida tanto mais convém com nossa natureza" (ESPINOSA, EIV, P31 corol., 2016, p.421). Portanto, fundamentamos nosso conceito de terreno comum como o estabelecimento duma relação de conveniência que permite o intercâmbio dos conceitos duma filosofia para outra, sem que eles se neguem, se refutem ou se contradizem, mesmo quando aplicados a objetos diferentes, movidos por intencionalidades antagônicas ou engendrados por lógicas distintas.

"O melhor, porque Descartes crê nisso [na confusão], no espaço duma meditação, a dimensão autêntica da carne e de sua fenomenalidade de *empiètement*³⁴. O pior, porque tendo justamente achado a localização do mais precioso dos tesouros, não mobiliza os meios de recuperá-lo e o enterra para nunca ser achado" (SAINT-AUBERT, 2005, p.25). Por sua vez, Merleau-Ponty tratará de desenterrá-lo: a empresa que se desenha na composição da *Origem da Verdade* é a elucidação do silêncio de Descartes sobre a confusão e a inclinação natural. As notas tomadas por Merleau-Ponty são tentativas ou ensaios de decifração deste silêncio. Pois "posto o problema, a resposta cartesiana é menos solução que esquiva: o distinto só acede ao distinto, apenas a pureza responde à pureza, e a confusão permanece inacessível ao pensamento" (SAINT-AUBERT, 2005, p.25).

Urge perguntar: por que Descartes e não outro filósofo? O interlocutor mais próximo, do ponto de vista teórico e das afiliações escolares, seria Husserl; atendo-nos apenas às citações nominais, teríamos uma longa tarefa revisando as literaturas de Espinosa, Leibniz e Malebranche; se a preocupação era com os fundamentos da ciência e sua validade objetiva, o caminho seriam as *Críticas* de Kant; se é o negativo do silêncio cartesiano que entra em pauta, o melhor seria apelar a Hegel; se, contudo, fossem o peso ontológico e a questão existencial do racionalismo cartesiano nosso problema central, a solução se localizaria em Sartre, talvez, em última instância, em Heidegger. Ou poderíamos optar por uma senda mais radical e afundar nas origens, fazendo uma analogia da metafísica merleau-pontyana com a ciência da natureza esboçada nos trabalhos de Aristóteles.

³⁴ O conceito é de Saint-Aubert e exprime uma espécie de extensão, ou mesmo de mistura e confusão entre o terreno da filosofia e da não-filosofia, ou mesmo entre domínios antes colocados como distintos dentro do campo filosófico, como ser e não-ser, passividade e atividade, entre outros. Optamos por não traduzir *empiètement* por invasão (que seria seu sentido lato em português) pois a ideia de algo que invade implicaria na subjugação ou sobreposição duma noção, ideia, conceito ou imagem por outra, o que negaria o cerne da argumentação de Saint-Aubert, que diz mais respeito à *mistura* e à *confusão* que advém da inclinação natural cartesiana. Pois "a figura da 'mistura', evocada por Descartes entre a alma e o corpo, torna-se uma cifra característica do fenomenólogo francês, conjugada sobre todos os modos, generalizada na mistura do interior e do exterior, da atividade e da passividade, mistura do aqui e do ali na profundidade, do antes e do depois no movimento, mistura de mim e de outrem, de mim e do mundo, até a mistura do ser e do nada" (SAINT-AUBERT, 2005, pp.28-29). Assim se constitui, no comentário de Saint-Aubert, o *cenário* cartesiano no qual Merleau-Ponty se move, ou seja, o quadro geral, atravessada por linhas de força e pontos de junção e ruptura, no qual a filosofia merleau-pontyana florescerá e em meio ao qual suas obras serão escritas como respostas e interrogações voltadas às zonas de sombra. Cenário este cheio de fissuras e lacunas, de visíveis e invisíveis, que não necessariamente necessitam ser preenchidos ou corrigidos, mas que instituem, com seu vazio, a configuração geral da existência.

Vários outros pensadores e suas correntes poderiam ser interpelados, mas a indagação persiste: *por que Descartes?* Olhemos para a história da filosofia: Descartes é fundador da modernidade porque, diferentemente de Kant, que acusa o fim da metafísica, e de Hegel, que considera as ciências positivas como “passos” abstratos rumo à plenitude do Espírito Absoluto, busca determinar a positividade na ideia metafísica da substância extensa e sua aplicabilidade à existência humana, fazendo da ciência a sua figura de proa. Mas há que se demarcar um ponto de inflexão: Merleau-Ponty não se rende à clareza e distinção obtida pela ordem das razões, mas se debruça sobre a desordem do composto substancial, ponto de partida da filosofia cartesiana e pedra angular de sua concepção de ciência.

Merleau-Ponty não apenas quer negar a ideia de uma ciência puramente operativa e funcional, dedicada a coletar e ordenar a gama de dados obtida pelos expedientes do observador absoluto em sobrevoo, mas sim de questioná-la por dentro, através dos conflitos que ela mesma suscita, e a partir deles projetar um novo significado para a prática científica. Por isso, nota que

A pesquisa alimenta-se assim de fatos que de início lhe pareciam alheios, adquire ao progredir novas dimensões, reinterpreta seus primeiros resultados pelas novas investigações que eles mesmos suscitaram. A extensão do campo aberto e a inteligência precisa dos fatos aumentam ao mesmo tempo. É por esses sinais que se reconhece uma grande tentativa intelectual. (S, p.135)

Merleau-Ponty persegue um ideal de ciência que descreva e reflita a inserção do sujeito (histórico, cultural, subjetivo, psicofísico, político, metafísico) no tecido do Ser. Escreve contra o positivismo, pois seu interesse não é medir o real e enumerar suas leis, mas investigar qual é o sentido dessas medidas e leis; radicaliza o escopo do método cartesiano, extravasando sua tendência à universalidade para o questionamento do que é e porque ser universal.

Porém, que não se confunda a posição de Descartes na obra merleau-pontyana como mestre ou alvo de críticas. A figura de Merleau-Ponty é eminentemente de leitor, e não de apologista ou satirista. Suspendida a contemplação edulcorada e o olhar enviesado de quem esquadrinha as faltas e imprecisões, também não se trata duma leitura que busca a ordem das razões, nem que refaça a história dum Descartes eterno e integral. Merleau-Ponty enxerga que

O próprio Descartes, em nenhum momento, coincidiu com Descartes: o que os textos nos mostram dele, ele só o foi pouco a pouco, por reação de si mesmo a si mesmo, e a ideia de apreendê-lo inteiro em sua origem talvez seja ilusória se Descartes não é

alguma "intuição central", um caráter eterno, um indivíduo absoluto, mas esse discurso de início hesitante, que se afirma pela experiência e pelo exercício, que vai conhecendo a si mesmo aos poucos, e nunca deixa totalmente de visar mesmo aquilo que resolutamente excluiu (S, p.143)

Se é a maneira pela qual Descartes interrogou seu tempo e formulou suas questões filosóficas que interessa a Merleau-Ponty, é o programa, e não o conjunto de teses, que emerge como o mapa do silêncio cartesiano. Programa esse que é atingido, por diferentes vias oblíquas, no conjunto das notas de trabalho.

O Descartes que emerge dessa figura programática é, contraditoriamente à imagem que dele foi forjada, *desordenado*: a lógica de desenvolvimento das *Meditações*, as diretrizes do método e a mecânica das paixões ainda estão em germe, num movimento de construção que nos entrega apenas rudimentos de seu sentido acabado. Porém, “Tal desordem faz parte da filosofia; nela encontra o meio de conseguir sua unidade, por digressão e volta ao centro. É o gênero de unidade de uma paisagem ou de um discurso, onde tudo está ligado indiretamente por secreta referência a um centro de interesse ou de perspectiva que a princípio nenhum sinal indica” (S, p.144).

Aceitando-se a confusão como estágio do programa cartesiano, a leitura das notas seguintes se esclarece.

A nota seguinte, que traz o título "Ser e infinito", se distancia das primeiras três notas ao sair do âmbito do planejamento formal da obra para já abordar o cartesianismo a partir duma leitura temática. O infinito é, pois, uma diretriz do programa cartesiano. Nela Merleau-Ponty o reconhece como uma conquista dos cartesianos, isto é, como uma inovação radical. O fundo de infinito preconizado por Descartes é um "infinito positivo" que permite à razão abarcar o todo do mundo através da consciência. Como tudo é racional e pensável, o método se torna a via de acesso a todos os fenômenos do real. O Ser é, então, *pensamento de Ser*; a ontologia faz morada na consciência.

Porém, segundo Merleau-Ponty, os cartesianos "desvalorizaram o mundo fechado em proveito de um infinito positivo, [...] que *demonstram* numa 'filosofia objetiva'- os sinais são invertidos: todas as determinações são negação no sentido de: são *apenas* negação- isto equivale muito mais a eludir o infinito do que conhecê-lo" (VI, p.166). Dito de outra maneira: Deus (a figura do infinito) cria um mundo racionalizável, um mundo para um sujeito racional. O Ser, portanto, está todo no que existe- o não-ser, sendo incriado, pura negação, é irracional e não pode ser conhecido, sequer intuído ou projetado, não possuindo nenhuma dignidade ontológica.

Ora, ao resgatar a noção husserliana de *Lebenswelt*, Merleau-Ponty começa a partir desta nota um trabalho de revisão e crítica dos tópicos cartesianos, que se estenderá pelas notas seguintes. Para ele, o que importa é "O infinito do *Lebenswelt*, não o infinito da idealização- Portanto, infinito negativo- Sentido ou razão que *são* contingência" (VI, p.166). O Ser perseguido- a gênese do que posteriormente será a Carne- é permeado pela negação, pelo seu Outro, por brechas e lacunas (não só epistemológicas, mas mesmo empíricas- haja vista que nossa percepção não abarca todo o mundo), por diferenças internas.

Ora, admitir que o não-ser penetre e partilhe do mesmo tecido do Ser é também admitir que o silêncio faz parte da fala e que a opacidade envolve a própria linguagem enquanto potência de manifestar e significar. O que a princípio não nos parece tão surpreendente, considerando-se que, no capítulo I da terceira parte da *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty julgava encontrar, após análise do trajeto da subjetividade em vários autores, incluindo em Descartes, um fundo de subjetividade comum a todas as formulações do *Cogito*, por ele nomeado como *tácito*, isto é, como presente, mas não tematizado.

Observemos mais atentamente a nota. É preciso notar, antes, de tudo, que a crítica das noções cartesianas é precisa, dirigida ao cartesianismo disseminado em sua própria filosofia; logo, Merleau-Ponty critica a si mesmo quando analisa Descartes, e não o contrário.

A nota abre com a constatação de que "o cogito de Descartes (a reflexão) é uma operação sobre significações, enunciado de relações entre elas (e as próprias significações sedimentadas nos atos de expressão). Pressupõe portanto um contato pré-reflexivo de si consigo mesmo" (VI, p.167). A princípio, Merleau-Ponty aqui parece endossar Descartes e admitir que ele foi uma inspiração para sua concepção de subjetividade pré-reflexiva.

Porém, o filósofo não tarda em reconhecer a própria insuficiência de seus primeiros escritos, pois reconhece que "que chamo cogito tácito é impossível. Para possuir a ideia de 'pensar' (no sentido do 'pensamento de ver e de sentir'), para fazer a 'redução', para retornar à imanência e à consciência de... é preciso possuir as palavras" (VI, p.167). A relação com a palavra, a associação do *Cogito* com a linguagem, a inclinação do pensamento à expressão, tudo isso já presume a ideia dum Ser com lacunas, pois a linguagem é sempre retomada parcial e plástica dum todo linguístico sedimentado, cuja expressão integral é impossível. A ambiguidade e a incompletude são

duas características muito evidentes. Da mesma maneira, esse novo *Cogito* reclama a presença de outrem: diz Merleau-Ponty em outra nota que "a linguagem realiza quebrando o silêncio o que o silêncio queria (sic) e não conseguia" (VI, p.171). O ato de quebrar o silêncio é também a encarnação do *Cogito reflexivo* no *sujeito falante*: "o mundo do silêncio, o mundo percebido, ao menos, é uma ordem onde há significações, não linguísticas, mas nem por isso *positivas*" (VI, p.168).

A conclusão a que fatalmente se chega é que "o Cogito tácito deve tornar compreensível como a linguagem não é impossível, mas não pode fazer compreender como ela é possível" (VI, p.171). Nesse sentido, o programa cartesiano é fundante ao instituir um terreno para futuras pesquisas (o da subjetividade), mas falha ao limitá-lo à esfera do conhecimento (tolhendo a existência). A leitura merleau-pontyana é severa quanto à ontologia que se desenha a partir de Descartes.

A crítica avança. Em nota intitulada *Genealogia da lógica-História do ser-História do sentido*, Merleau-Ponty mais uma vez explicita o escopo de seu projeto, que é "mostrá-lo [o Ser] fazendo ver que o ser da ciência não pode nem ser nem ser pensado como *selbständig*" (VI, p.172). Entenda-se a ciência como o projeto cartesiano de ciência universal a ser desvendada e construída pelo método. Na introdução do tratado ontológico que pretende escrever, Merleau-Ponty escreve que, em vista do que contém o discurso cartesiano "devo, portanto, mostrar na introdução que o ser da ciência é ele próprio parte ou aspecto do Infinito objetivados que a ambos se opõe a *Offenheit* do *Umwelt*" (VI, p.172).

O fim da filosofia cartesiana, tanto no sentido de finalidade objetiva quanto de consumação do projeto, está truncado. Estamos diante do célebre adágio merleau-pontyano de que "o fim de uma filosofia é a narrativa de seu começo" (VI, p.172). Mas o que se quer dizer propriamente com narrar uma filosofia a partir de seu fim? Significa reconhecer que as teses cartesianas são princípios. Significa enxergar o método não como instrumento, mas como ensaio. Significa não tomar o *Cogito* como noção fundamental, mas como fala *do* e *sobre* o pensamento. Em última instância, "a passagem da filosofia ao absoluto, ao campo transcendental, ao ser selvagem e 'vertical' é *por definição* progressiva, incompleta" (VI, p.173).

Podemos então falar de uma "ingenuidade de Descartes que não vê cogito tácito sob o cogito de *Wesen*, de significações- mas também ingenuidade de um cogito silencioso que se acreditasse adequação à consciência silenciosa, quando sua própria descrição do silêncio repousa inteiramente sobre as virtudes da linguagem" (VI, p.173).

Em sua "ingenuidade", por assim dizer, Descartes defendia uma ontologia direta- exatamente oposta ao que Merleau-Ponty buscava com a *Origem da Verdade*. É a impossibilidade duma ontologia indireta- que começasse pelos entes, no caso, pelo mundo da percepção- o que Merleau-Ponty contrapõe às *Meditações*, e é por isso que se dispõe a passar a limpo o cartesianismo com o qual compôs sua obra.

Se um *Cogito*, mesmo tácito, é impossível, o que dizer, então, dum mundo para- si? Como o mundo seria tão somente um correlato da consciência humana, tudo o que estivesse à sua margem (podemos pensar, com o aporte das ciências atuais, em organismos microscópicos, partículas subatômicas ou informação quântica) cairia no terreno do não tematizável.

Segundo Merleau-Ponty, "a análise de Kant ou de Descartes: o mundo não é nem finito nem infinito, é indefinido- isto é, deve ser pensado como experiência *humana*, de um entendimento finito em face de um *Ser* infinito" (VI, p.178).

Porém, não se trata aqui de um recuo à consciência. O mundo não é o correlato ideal da consciência, mas é nele, em seu seio, que a consciência nasce e torna possível não apenas suas operações cognitivas, como o pensamento e a percepção, mas a própria existência duma consciência encarnada. Do mesmo modo, não se deve limitar a subjetividade a uma província da extensão ou mero fenômeno mundano- justamente ela, que torna possíveis todos os fenômenos. Não se trata duma opção entre a matéria ou a alma, entre as leis mecânicas e as categorias da representação, ou entre um amplo mundo coletivo é um sujeito atomizado- Merleau-Ponty não procura pela encruzilhada do monismo e do dualismo, dilema que se coloca aos filósofos como momento decisivo na formulação de seu pensamento, e que os obriga a assumir o programa e as estratégias de cada um dos partidos.

Merleau-Ponty não toma partido, muito embora sua atitude não seja a de uma neutralidade covarde ou duma reticência cética: argumenta que "não somos nós que percebemos, é a coisa que se percebe lá em baixo,- não somos nós que falamos, é a verdade que se fala no fundo da palavra- Vir a ser natureza do homem que é o vir a ser homem da natureza- O mundo é o campo e, nessa qualidade, sempre aberto" (VI, p.178), destronando a *res cogitans* do posto nobre que lhe foi legada por Descartes. O mundo é mais antigo e mais amplo que o sujeito que o percebe e representa. Resta à consciência se mover em meio a esse campo na qual se enraizou e compreender o que seus limites encerram.

Sendo assim, o que resta de Descartes após toda essa crítica? Devemos colocá-lo

de lado, arrolando os princípios junto às teses, e considerar sua influência como mera formação escolar, etapa que pode se dar por concluída, destruindo-se a ferramenta logo após seu uso, quando ela nos pareceria já sem serventia? Em nota de maio de 1959, quando repisa mais uma vez o esboço da ordem de matérias de sua ontologia, o autor de *O Visível e o invisível* pensa a história da filosofia não como "*criação e solução* de 'problemas', mas essa filosofia situada no conjunto hierático do Ser e da eternidade existencial, isto é, num conjunto *interrogativo*" (VI, p.180). Merleau-Ponty chama a atenção para o perigo de se transformar Descartes- bem como qualquer outro pensador, seja ele situado no terreno da filosofia, seja ele um expoente de qualquer outra arte- em um *mito*, isto é, uma mistificação (no sentido de obscurecimento da verdade ou substituição por uma imagem deformada) das ideias e conceitos nascidos de sua filosofia, que os arrancasse de seu solo originário, neutralizasse as questões e dúvidas (mesmo as antinomias) que o animavam e diluísse o trajeto de seu pensamento sob o signo duma eternidade fiada apenas pela lógica.

O que seria exatamente o contrário do projeto ontológico que suas notas delineiam.

Existe a verdade de Descartes, mas sob a condição de ser lida nas entrelinhas; a atmosfera do pensamento de Descartes, o funcionamento cartesiano; e isto não é a imposição a Descartes de um ponto de vista exterior, à sua filosofia, de uma *questão* que não é a sua. [Pretendo] Mostrar que há um absoluto, uma filosofia imanente à história da ϕ e que, entretanto, não é reabsorção de todas as filosofias numa só, nem, de outra parte, ecletismo e ceticismo. Vê-se isso quando se consegue fazer da filosofia uma percepção, e da história da ϕ uma percepção da história" (VI, p.180)

Há uma espécie de cartesianismo oculto, ou mesmo toda uma filosofia implícita, a qual já nomeamos como "silêncio", que se contrapõe à positividade do Descartes da dúvida, do método, do dualismo e das teses a favor da subjetividade, da vontade e das leis mecânicas da extensão. É essa zona de sombra que se observa por entre os princípios e teses de Descartes que será explorada por Merleau-Ponty. Trata-se da exploração dum continente que não se faz apenas pela costa ou pelo centro, mas nos interstícios que os preenchem.

Restauramos a dignidade cartesiana? Salvamos o autor das *Meditações* do olvido? A crítica, ao invés de marcar um distanciamento, trouxe-o para mais perto da ontologia merleau-pontyana? Ou deveríamos considerar que a dignidade dos escritos de Descartes nunca foi aviltada, do mesmo modo que nunca houve distanciamento entre as filosofias?

A essa altura das notas de trabalho, após as críticas que faz de vários autores e correntes e pela necessidade duma nova história da filosofia que essas suscitem, Merleau-Ponty ainda está ajustando o esquema de capítulo da *Origem da Verdade*, testando quais seriam as seções, os seus títulos e seu lugar na lógica de desenvolvimento do tratado. Há ainda, portanto, um caráter de inacabamento e uma falta de definição em seus caminhos. O que é comum a todos esses fragmentos é a proposição dum novo modelo de leitura da história da filosofia, na qual Descartes desponta como o primeiro exemplo em todas as entradas do autor.

Assim, em nota que busca organizar as diretrizes do capítulo III da primeira parte (que leva o título de *Ser e Mundo*), Merleau-Ponty propõe a "retomada ou repetição de Descartes, único meio de restituir-lhe a *sua* verdade, pensando-a de novo, quer dizer, a partir de nós" (VI, p.187). Entenda-se aqui a verdade como a essência e o escopo duma filosofia total, a sua maneira própria de interrogar o real, e não apenas a intenção que a anima (lembramos que nesta época Merleau-Ponty já tinha se afastado da fenomenologia). Tal retomada cartesiana, eco do conceito de retomada que figura no capítulo sobre a fala na *Fenomenologia da Percepção*, no sentido de reconstituir o movimento a partir do qual a fala cartesiana mobiliza a tradição filosófica em favor de sua própria expressão, serve como preparação para uma "história da filosofia como *percepção* dos outros filósofos, invasão intencional de seus domínios, pensamento próprio que não os liquida, seja ao ultrapassá-los, seja ao copiá-los" (VI, p.187).

Do que falamos ao mencionar *percepção* e *invasão*? Percepção porque se trata de compreender um pensamento enquanto figura perfilada sob um horizonte, enquanto destaque dum fundo filosófico muito mais amplo, no seu modo de aparição sob esse fundo que poderíamos caracterizar como a tradição do pensamento; invasão no sentido de *empiètement*, como o propõe Saint-Aubert. Não é de se estranhar que ambos os conceitos surjam nas notas para um capítulo dedicado à intercorporeidade, pois evocam a presença carnal de outrem, pois não há percepção nem invasão sem alteridade.

Poderíamos então reportar o "cartesianismo oculto" ou o "silêncio cartesiano", ou ainda os subentendidos da obra de Descartes, à alteridade implícita na qual desemboca sua filosofia? Enquanto pensador da dualidade, Descartes dificulta, por vezes invalida, a possibilidade duma intercorporeidade partilhada com outrem. A distinção substancial cinge qualquer solidariedade entre pensamento e extensão e o *Cogito* defende uma espécie de solipsismo metafísico na qual o outro é apenas uma consciência em escala menor.

Porém, na história da filosofia que intenta escrever, Merleau-Ponty coloca o subentendido como mola mestra ao afirmar que "as teses de Descartes sobre a distinção do corpo e da alma e sua união não podem ser expostas no plano do entendimento e justificadas em conjunto, por um movimento contínuo do pensamento" (VI, p.188). O que significa dizer: há uma intenção sutil (não em sentido fenomenológico) que se lê nas fórmulas da separação clara e distinta e na união confusa. Há o cumprimento duma etapa do programa do Descartes fundador do pensamento moderno, e não apenas a enunciação do próximo argumento na cadeia de raciocínio do Descartes da ordem das razões, pois "na ordem do subentendido, a pesquisa da essência e a da existência não são opostas, são a mesma coisa" (VI, p.188). Não se trata, evidentemente, de exegese do texto cartesiano, pois é preciso "considerar a linguagem, mesmo filosófica, não como uma soma de enunciados ou de 'soluções', mas como um véu esticado, a trama de uma cadeia verbal" (VI, p.188).

Não há invasão sem que o estrangeiro, por assim dizer, ocupe e passe a habitar o território invadido; do mesmo modo, não há percepção sem que o próprio objeto toque e preencha o corpo sensível que o perscruta (nem precisamos repetir a passagem sobre a mão que toca e que é tocada ao mesmo tempo). Há que se atravessar o Descartes das teses explícitas e das ideias consolidadas para se resgatar o Descartes subentendido.

Descartes não abandona totalmente a ideia da corporeidade ao postular que, na visão, a fisiologia dos olhos desempenha papel decisivo enquanto suporte em que se vão plasmar e fixar as imagens refletidas pela luz³⁵. Porém, para que existam, é necessário que *alguém* veja essas imagens, e aí retorna a figura do sujeito pensante como uma espécie de "homenzinho vidente" que toma nota das imagens oculares³⁶.

No plano do entendimento, é evidente que Descartes nega essa dimensão; mas, no subentendido, ele pratica essa visão primeva sem o saber, inclusive a sua visão objetiva nela deita raízes. É preciso virar o homenzinho do avesso, radicalizando-o em visão operante, "porque, enfim, só conhecemos a visão própria de uma substância

³⁵ Como se lê no Discurso V da *Dióptrica*: "ainda que alguns já muito engenhosamente explicaram, pela comparação que se assemelhava a uma câmara, quando, estando toda aberta, tendo reservado apenas um furo, e tendo colocado à frente desse furo um vidro em forma de lentilha, estende-se logo atrás dele, a certa distância, um pano branco, sobre o qual a luz, que vem dos objetos de fora, forma imagens" (DESCARTES, 1996a, pp. 114-115).

³⁶ "Descartes já disse que sempre pomos um homenzinho dentro do homem, que nossa visão objetivante de nosso corpo obriga-nos sempre a procurar *mais para dentro* esse *homem vidente* que acreditávamos ter sob os olhos" (VI, p.196)] Retorna portanto o *pensamento de ver* que escamoteia o lugar da visão primordial, que é encarnação mundana.

composta, e é a essa visão sutilizada que chamamos pensamento" (VI, p.196). É preciso retirar o homenzinho das profundezas da consciência e pousá-lo no mundo sensível. É necessário olhar para os acertos da *Dióptrica*³⁷ e considerar seus exageros uma pista para a elucidação do Descartes subentendido.

Só assim se poderia fazer emergir o Descartes lido a partir das lacunas e das zonas de sombra que motivam sua filosofia. Trazer a lume a corporeidade subjacente aos sentidos e, por conseguinte, à própria subjetividade, não é prestar tributo à união, nem denegrir uma obra em proveito de outra, como se *As Paixões da Alma* gozassem do status de *magnum opus* que abarca e dá sentido a todo o trabalho do autor e as *Meditações* fosse apenas uma obra de juventude tardia, que cumpre reler para criticar e retificar em obra posterior. A leitura merleau-pontyana traz à tona "a ideia cartesiana do corpo humano enquanto humano *não encerrado*, aberto enquanto governado pelo pensamento, é, talvez, a mais profunda ideia da união da alma com o corpo" (VI, p.214). Não se trata de distorção por parte de Merleau-Ponty, mas exame das consequências que o *Cogito* engendra sem perceber: enquanto sede da vontade, governo do corpo em estado de união confusa, não sendo apenas piloto em seu navio, a *res cogitans* estabelece um laço indissolúvel com a *res extensa*.

Curiosa constatação no interior do pensamento dum filósofo que percebia a clareza e a distinção como objetivos de seu método e base sólida para toda ciência; contradição que será mascarada, pela via do dualismo, por meio duma tradição. Não se lê facilmente a conclusão de que "é a alma intervindo num corpo que *não pertence ao em si* (se fosse em si, seria fechado como um corpo animal), que só pode ser corpo e vivente- humano concluindo-se numa 'visão de si' que é o pensamento" (VI, pp.214-215). Trata-se de enfim quebrar o silêncio, e fazer falar o espírito cartesiano que se escondia sob o rigor da letra.

A aceitação do sujeito enquanto composto de alma e corpo vivente traz consigo o germe do problema do homem e do humanismo. Alguns comentadores, como é o caso

³⁷ Um dos pontos de contato mais estreitos entre a filosofia merleau-pontyana e a cartesiana é a teoria dos sentidos: retomando uma argumentação que nasce já na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty postula que "cada 'sentido é um 'mundo', i. e., absolutamente incomunicável para os outros sentidos, e, no entanto, constrói *um algo* que, pela sua estrutura, de imediato se abre para o mundo dos outros sentidos e com eles constitui um único Ser" (VI, p.202). Implicitamente, o conceito cartesiano de luz se infiltra na teoria da percepção; Merleau-Ponty dá o exemplo do amarelo enquanto elemento do campo da cor, que "desde que se torna uma cor iluminante, cor dominante do campo, cessa de ser determinada cor, tem, por conseguinte, de per si, uma função ontológica, torna-se apta a representar todas as coisas" (VI, p.202).

de Étienne Bimbenet, pensam a filosofia merleau-pontyana como o esboço duma antropologia filosófica, tomando como ponto de partida o problema da dualidade trazido por Descartes. O cartesianismo seria ao campo donde nasceriam as linhas mestras da concepção merleau-pontyana de humanismo.

Porém, como definiremos o homem no plano da obra merleau-pontyana? Recordemos a insuficiência das definições que o reduzem a corpo entre corpos e a espírito residual da empiria. É na busca por uma antropologia genuinamente filosófica³⁸ que Bimbenet restitui o que a nosso ver significa a mais clara remissão de Merleau-Ponty às ideias cartesianas:

É antes a união da alma e do corpo, deliberadamente reconhecida como mistério, que define o homem; esse mistério é simplesmente radicalizado, elevado à altura de um mistério especulativo, isto é, de uma verdadeira antinomia que afronta dois irreconciliáveis pontos de vista sobre o ser: de um lado, o ponto de vista interior ou idealista da reflexão filosófica, do outro, o ponto de vista exterior ou realista da ciência (BIMBENET, 2004, p.12).

O que ocorre é que ambos os pontos de vista se bastam a si mesmos; as certezas do *Cogito* e da existência da extensão, enquanto compartimentos estanques, não encerram qualquer dúvida. A presença do pensamento a si mesmo é clara e imediata, facilmente acessível tanto a quem se arrisca a palmilhar o trajeto do pensamento cartesiano quanto para quem nem ao menos se coloca tal pergunta. A extensão é real porque pode ser tocada, tangida, sentida e experimentada; mesmo o corpo do sujeito que percebe é um fragmento de extensão flanqueado por outros. O que significa dizer que os pontos de vista são *totaux*: não há como fugir da crítica merleau-pontyana de que *ou se existe como coisa ou se existe como consciência*. É a própria noção de pensamento e extensão como substâncias que institui o impasse.

Podemos falar, reiterando as palavras de Bimbenet, que a filosofia de Merleau-

³⁸ Merleau-Ponty não escolherá nenhum dentre os dois caminhos propostos: "Merleau-Ponty não é nem humanista, nem anti-humanista: ele pensa o homem como problema, portanto, à fronteira do humano, lá onde não o é ainda, e onde poderia nem ao mesmo ser" (BIMBENET. 2004, p.11). Não se trata de optar entre uma das alternativas, fundamentá-la e defendê-la; trata-se de indagar para além dos limites que ambas traçam, questionando-se sobre o porquê da existência de tais limites. Bimbenet não colocará Merleau-Ponty como um filósofo que fornece respostas certas, mas antes como um pensador que, oscilando entre as duas faces da mesma problemática, recoloca na ordem do dia a necessidade duma interrogação mais ampla.

Em outras palavras: o homem, em suas várias dimensões, enquanto cientista, político, artista, dentre outras atividades, o homem enquanto encarnação da práxis, pratica a mesma tarefa que o filósofo vem desempenhando há séculos.

Ponty, tanto a fenomenologia primeira quanto a ontologia tardia, é permeada por um *cartesianismo agravado* (*cartesianisme aggravé*), em que nada nos resta senão aceitar insolubilidade dos problemas, em que "a união só pode ser dita e pensada pela refração a partir do dualismo, ou, dito de outra maneira, por uma dupla negação que designa como experiência muda o ponto de encontro da coisa e da ideia, da natureza e da consciência" (BIMBENET, 2004, p.13).

Eliminemos a mediação. Removamos o anteparo do dualismo que até então permitia a refração da consciência. O pensamento, já transbordando no corpo, torna-se fulgor e alcança o mundo ao redor. A nota de março de 1960 não tem o título de *Raios de passado de mundo* por acaso: a metáfora do fulgor permite superar o cartesianismo agravado proposto por Bimbenet ao colocar a consciência como o excesso do sujeito sobre o mundo.

O monólogo interior,- a própria consciência deve-se compreendida não como uma série de *eu penso que* individuais (sensíveis ou não sensíveis), mas como abertura para configurações ou constelações *gerais*, raios de passado, raios de mundo no término dos quais, através de inúmeras 'lembranças anteparos' salpicadas de lacunas e de imaginário, palpitam algumas estruturas quase sensíveis, algumas recordações individuais. (VI, pp. 218-219)

Surge, portanto, um ponto de desvio entre as duas filosofias, muito mais significativo do que os conflitos que víamos anteriormente. Em outra nota, Merleau-Ponty observa que a principal consequência da filosofia de Descartes é "o espírito reconduzido para um deus que está além do pensamento- isto deixa aberto o problema da comunicação das substâncias" (VI, p,220). Chegamos enfim à ruptura entrevista desde muito tempo? Será que enfim Merleau-Ponty superará o cartesianismo que vínhamos acompanhando desde o curso sobre a Natureza, no ponto exato em que confessa que "a minha descrição da corporeidade e do Ser 'vertical', tudo isso deve conduzir a uma comunicação espírito-corpo, espírito-espírito, a uma *Weltlichkeit* da natureza simplesmente transposta" (VI, p.220)?

Causa estranheza, portanto, que ao longo de nossa análise tenhamos nos defrontado com várias situações em que a ruptura se anunciava mas não se consumava, mostrando que uma divergência teórica logo se desfazia em prol de inúmeras contribuições legadas pelos ensinamentos cartesianos. Igualmente estranho é refazer a mesma pergunta insistentemente, esperando por outro resultado. A repetição é copiosa, e, mais uma vez, a reconciliação com Descartes ocorre. Desta vez restituindo toda a sua dignidade filosófica, como atestam duas notas de março de 1961 que carregam seu

nome no título. Próximo da interrupção do texto, Merleau-Ponty explicita qual é o papel e o lugar de Descartes na construção de sua obra tardia.

Há que primeiramente "estudar o Descartes pré-metódico, [...] esse pensamento natural 'que sempre precede o adquirido'- e o Descartes pós-metódico, aquele descrito pela VI Meditação, que vive no mundo após tê-los metodicamente explorado- o Descartes 'vertical' alma e corpo" (VI, p.244). A rigor, o que Merleau-Ponty propõe parece absurdo: estudar Descartes a partir do que ele não escreveu e não pensou. Empreitada fantasiosa, para não se dizer anticientífica. Porém, a Merleau-Ponty interessa também "a maneira como ele escolhe os seus modelos ("luz" etc.) e como, por fim, os ultrapassa, o Descartes de antes e depois da ordem das razões, o Descartes do Cogito anterior ao Cogito, que sempre soube o que pensava, de um saber que é último e não tem necessidade de elucidação" (VI, p.244). Não apenas os dois polos de um pensador, a saber, os pressupostos e consequências de seu pensamento, mas também as minúcias de seu desenvolvimento. Antes de criticar os tópicos do cartesianismo, a intenção de Merleau-Ponty é escavar a história da filosofia de Descartes.

Tarefa que não nos encerra no silêncio dos não-ditos, mas revela os liames invisíveis que entrelaçam o implícito e o explícito, o claro e o obscuro, distinto e indistinto. Por isso, conceitos basilares como *intuitus mentis*, ligados à luz natural e amparados numa analogia com o ato da visão, devem ser reformados: "a visão é tele-visão, transcendência, cristalização do impossível" (VI, p.244). Do mesmo modo, a ideia de "simples" como produto da etapa analítica do método, não mais se sustenta, visto que "não existe indivisível de pensamento, natureza simples- a natureza simples, o conhecimento 'natural' (a evidência do eu penso, como mais clara do que tudo o que se lhe possa acrescentar) [...] tudo isso são 'figuras' do pensamento" (VI, p.244). Poderíamos ir mais além e procurar, a partir das asserções de Merleau-Ponty, por vários outros exemplos diluídos na obra cartesiana, mas não é nossa intenção neste trabalho.

Há uma teia implícita perpassando o desenvolvimento de cada conceito cartesiano- não oculta; poderíamos dizer discreta e sutil- que Merleau-Ponty quer desatar e trazer a lume, empresa que fomentava e incentivava a escrita da *Origem da Verdade*, como testemunham as várias notas de trabalho que organizavam o planejamento. Não apenas a maneira como Descartes faz e refaz suas perguntas, mas a motivação que anima o agenciamento de cada questão, as lacunas de suas respostas, as antinomias que permanecem, novamente a grande zona do silêncio dos não-ditos que pede para ser interrogada- essa nervura invisível que necessita de explicitação- tudo isso

são sinais evidentes da presença cartesiana nos escritos de Merleau-Ponty.

1.5. Na encruzilhada entre o silêncio e o subentendido: breve narrativa (ou cartografia?) da adversidade

É preciso escavar a filosofia de Merleau-Ponty à procura do silêncio sobre a filosofia cartesiana. Tarefa contraditória, sobretudo difícil, quiçá inviável: afinal, como identificar passagens implícitas em meio a um recenseamento de teses explícitas? Como investigar as constantes elipses, traço estilístico muito utilizado por Merleau-Ponty, sem cair na paráfrase ou no endosso da interpretação do filósofo contemporâneo?

Reformulemos a pergunta: *como fazer falar o silêncio que repousa sobre Descartes?*

Há traços do jargão cartesiano diluídos por quase toda a *Fenomenologia da Percepção*, em que menções implícitas são constantes. Durante a introdução e a primeira parte critica-se insistentemente o que Merleau-Ponty nomeia como *preconceitos clássicos*, isto é, os pressupostos do pensamento suscitados pela dicotomia da distinção substancial da metafísica cartesiana. Crítica essa que, longe de demolir as teses cartesianas ou propor uma interpretação alternativa, termina por endossar, ainda que de maneira enviesada, a união confusa entre a alma e o corpo sob a qual opera a escrita de *As Paixões da Alma*. Já na terceira parte há um capítulo dedicado ao que o autor chama de *Cogito tácito*, reativando a subjetividade da coisa pensante sob um outro estatuto filosófico, mas sem descartar a ideia duma presença inalienável de si a si.

Porém, Descartes silencia sobre a confusão e começa suas meditações ao (supostamente) se retirar na solidão. O que vem em seguida é apenas o que está após o *Cogito*, sendo sua base no mundo sensível omitida. Há quase uma relação de cumplicidade entre os dois filósofos, cumplicidade de dois sócios que colaboram mas desconfiam um do outro, no sentido de censurar o que pareceria problemático, para não se dizer insolúvel, no cruzamento das duas filosofias.

O silêncio retorna nas duas versões do ensaio que se debruça sobre a *Linguagem Indireta*. Os títulos de antemão nos esclarecem que o silêncio é também expressivo. Um está inserido numa obra que se intitula *Signos*, colocando o silêncio como rastro, pegada ou índice de algo que, definitivamente, não pode ser arrolado no não-ser. O outro, integrante de *A Prosa do Mundo*, já o considera um falante, mais próximo da expressão pictórica do que da gramática e da retórica.

Um grande silêncio se faz sobre o Descartes pré-metódico, pois o maior volume das críticas se dirige à objetividade fundada pelo cartesianismo, a exemplo da extensa crítica aos preconceitos clássicos. O pensamento confuso é sumariamente omitido e a composição de alma e corpo não é nem mesmo conjecturada. Este silêncio, que escamoteia o mundo fenomênico, também o solo originário da filosofia cartesiana, é linguagem “indireta ou alusiva” em que “a relação do sentido com a palavra já não pode ser essa correspondência ponto por ponto que sempre temos em vista” (S, p.44). Não será por um método que poderemos vencer essa confusão originária; do contrário, insistiríamos no pensamento objetivo como quem teima em cair sempre nas mesmas armadilhas para se manter no caminho reto, enquanto que são as vias longas e oblíquas as que mais poderiam ajudar.

Façamos o silêncio falar. Primeiramente, Merleau-Ponty identifica a linguagem do silêncio com a expressão pictórica: o pintor constrói sua visão de mundo e comunica seus sentimentos a partir de linhas, imagens e cores. Porém, numa clássica constatação de Saussure, comparando as frases *the man I love* e *L'homme que j'aime*, a ausência da preposição no inglês, o “branco” interposto entre as palavras, possui a mesma função conectiva do *que*, demarcando um sentido lateral, ou mesmo oblíquo, do signo; o que valida, portanto, o valor semiológico da elipse. Assim, “se é a relação lateral do signo com o signo que torna ambos significantes, o sentido só aparece na intersecção e como que no intervalo das palavras” (S, p.42). As lacunas (diacrônicas) entre signo e sentido não encerram uma imanência fechada, mas, ao marcar diferenças, possibilitam um sentido operante, nunca acabado, sempre em vias de se preparar e fazer.

O silêncio cartesiano é uma preparação, um arranjo de recursos para produzir, enquanto linguagem, uma resposta a uma *episteme* que se mostrava imprecisa, que se põe como essa tarefa por fazer. A obscuridade dos sentidos precisa ser enfrentada, e a confusão, o desarranjo de dados, sensações e ideias banais do senso comum e do sonho, é obstáculo a ser transposto. Tal como a charada, que “só é compreendida mediante a interação dos signos, que considerados à parte são equívocos ou banais, e apenas reunidos adquirem sentido” (S, p.43), a dúvida acerca dos sentidos e das imagens, ao colocar toda a experiência sensível e imaginativa no mesmo balaio, usa desta artimanha para testar a engenhosidade de Deus.

Assim, “a ausência de signo pode ser um signo e a expressão não é o ajustamento de um elemento do discurso a cada elemento do signo, mas sim uma operação da linguagem sobre a linguagem que instantaneamente se descentraliza para

seu sentido” (S, p.44), podemos dizer que Descartes luta contra aquilo sobre o qual silencia. Luta que não visa à destruição, mas à transformação. Silêncio é *adversidade*. Resta saber, entretanto, como se insurgir contra ela.

Em uma conversa (*entretien*) transmitida pela Rádio Pública Francesa na década de 1940, na qual dividia a mesa com Georges Poulet, Jean Starobinski e Jean Lescute, Merleau-Ponty comenta uma conferência que proferira na Suíça que causara certa comoção entre seus interlocutores, dedicada ao tema da adversidade. A escrita do texto de tal intervenção foi motivada por uma passagem de *O Ser e o Nada*, na qual Merleau-Ponty observa que “propriamente falando, Sartre explica que nossa vontade não se defronta com limites nas coisas exteriores, e que tudo o que acontece é que ela se choca com uma espécie de coeficiente de adversidade” (EGC, p.62, tradução livre). Há nessa apropriação sartriana uma tentativa, ainda que sutil, de reconciliação entre ideias bergsonianas e cartesianas, na qual a noção de “coeficiente de adversidade” pode ser interpretada, com alguma segurança, como a matéria à qual Bergson contrapõe o tempo fluído e a memória.

Longe de analisar ou ponderar o apontamento de Sartre, Merleau-Ponty o tomará como pressuposto para a sua própria teoria da adversidade. Respondendo à perplexidade com a qual Starobinski o questionava, esclarece que “nessa conferência, chamei de ‘adversidade’ o que, com efeito, se opõe à realização, como dizem os senhores, da harmonia, do acordo consigo mesmo e com outrem, mas aquilo que a eles se opõe sem ser um adversário o qual precisamente se possa nomear” (EGC, p.63, tradução livre). Trata-se, a rigor, de *adversidade*, e de não de *adversário*, como salienta em sua fala. Não é o combate entre ideias, sistemas, postulados, fenômenos ou conceitos; não é trabalho do negativo, tampouco dialética. Não é a negatividade que interessa, pois “o que eu quis chamar de adversidade é essa espécie de movimento manhoso pelo qual as coisas se furtam ao nosso alcance nas ordens de criação e de investigação” (EGC, p.63, tradução livre). Adversidade é aqui uma forma, no mesmo sentido que Kant atribuía ao tempo e ao espaço.

Há uma noção merleau-pontyana que muito esclarece o sentido da adversidade: o *engajamento*.

No *Entretien* denominado *La philosophie*, transmitido pela Rádio Pública Francesa entre as décadas de 1940 e 1950, em que apenas Merleau-Ponty e André Parinoud dividem a mesa e travam um debate, um ouvinte dirige a Merleau-Ponty a pergunta sobre o que seria uma genuína filosofia engajada, ao que o filósofo responde

que, estando além da filiação político-partidária ou escolar, trata-se duma “filosofia que não define nem preconiza um valor sem colocá-lo à prova das situações concretas nas quais está destinado a se manifestar” (EGC, p.73). Aqui, a filosofia entendida como ação não é um desdobramento da Razão Prática (como o quereria um kantismo dos mais acomodados), mas práxis; é a *experiência do pensamento* de Chauí³⁹ que permite pensar uma filosofia engajada.

O engajamento do qual fala Merleau-Ponty não é a marca duma escola filosófica ou duma época, ou ainda um tipo de método, mas é a maneira pela qual cada grande filósofo se bateu com as adversidades de sua época.

Ele [o engajamento] foi praticado sob a forma duma ação do filósofo. Os pré-socráticos, que faziam do filósofo um sacerdote, em algumas ocasiões um chefe de Estado; Sócrates, os estoicos; Montaigne, num certo sentido; o próprio Leibniz, que foi engolfado nas negociações pela organização religiosa da Terra; Espinosa, visto que, em todo caso, em atos públicos escreve grafites que eram destinados a estigmatizar os homens de Estado que o desagradavam; os filósofos do século XVIII; Marx, bem entendido; Alain, mais recentemente: todos esses filósofos têm sempre admitido que não podiam ser filósofos sem serem marcados por certas ações” (EGC, p.74, tradução livre)

É possível identificar, grosso modo e muito resumidamente, quais foram as ações de cada filósofo ou grupo de filósofos relacionados: os pré-socráticos superaram o pensamento mágico e mitológico, Sócrates e os estoicos combateram os sofistas escancarando a sua retórica vazia e insidiosa, Montaigne reavivou o ceticismo sob o ditame da razão, Leibniz reformou a teologia à maneira moderna, Espinosa reconstituiu

³⁹ Afirma Chauí que “a filosofia posta em livros deixou de interpelar os homens e, de modo insólito e quase insuportável, escondeu-se na vida decente dos grandes sistemas” (CHAUI, 2002, p.12). Nesse sentido, a filósofa critica a tendência das filosofias de se afastarem de suas questões basilares e se imobilizarem em sistemas que, ao invés de motivarem novos problemas e analisarem situações e fenômenos exteriores ao seu campo, transformam-se em tabelas de categorias ou dogmas a serem aplicados. Ocorre que “a academia e a vida decente dos sistemas só afetam a filosofia quando ela própria acredita que, graças a eles, está protegida da difícil relação com a Cidade, e que, neles, o absoluto filosófico encontrou uma sede propícia porque, nesses asilos, filosofar não irrita a certeza moral do filisteu” (CHAUI, 2002, p.14). Ora, trata-se duma recusa da experiência, com a filosofia contrapondo-se, como antagonista, a todas as formas de *empíria*. A solução proposta por Chauí para a articulação duma experiência do pensamento se encontra na linguagem que institui o sentido de todo discurso filosófico: “Como numa tapeçaria, numa renda, num quadro ou numa fuga, nos quais o motivo puxa, separa, une, enlaça e cruza fios, traços ou sons, configura um desenho ou tema a cuja volta se distribuem os outros fios, traços ou sons, e orienta o trabalho do artesão e do artista, assim também o motivo central de uma filosofia é constelação de palavras e de ideias numa configuração de sentido. O motivo é o que vai surgir e, ao mesmo tempo, o que guia esse surgimento. Donde seu segundo sentido: o motivo como origem. Não como uma “causa” passada, mas como inquietação que motiva a obra, sustentando seu fazer-se no presente” (CHAUI, 2002, p.22). Essa ideia da experiência do pensamento como investigação do motivo central duma obra é uma noção que nos acompanha durante todo este trabalho e é também mote de nossa investigação acerca da presença cartesiana.

a ontologia do sujeito político, o século XVIII, em tributo a Kant, escavou os fundamentos do entendimento e da ética, Marx destrinchou a maneira como as condições técnicas e materiais articulam a história e Alain deu novo verniz à subjetividade numa época em que o subjetivo está em vias de esfacelamento. *E quanto a Descartes?* Por que o autor que é considerado um dos pilares da Modernidade é omitido? Por que ele, em vista das inúmeras contribuições que seus tratados trouxeram à mentalidade moderna, é excluído do rol dos filósofos engajados?

Evidentemente, é impossível recuperarmos a fala de Merleau-Ponty para além das gravações e transcrições; impossível saber se tal ato foi deliberado ou não. Porém, pelos vestígios que nos chegaram, podemos ver Descartes numa posição de *ausência que se faz presente*, ou ainda duma presença que se manifesta pela ausência, visto que todas as situações as quais os filósofos elencados tiveram de responder evocam os principais tópicos do pensamento cartesiano, como a dúvida, o método, a experiência, a ciência, a subjetividade e Deus. Impossível não relacionar a dúvida hiperbólica ao comentário irônico da *Apologia de Raymond Sebond*, a divisão entre alma e corpo como os dois atributos conhecidos da Substância Infinita de Espinosa ou a escolha benevolente do Deus de Leibniz em seu universo de mônadas. É aqui que o silêncio cartesiano se torna estridente.

Ainda que sob grande risco, devemos elaborar a hipótese: *seriam Descartes e sua filosofia os adversários desses filósofos engajados?* O cartesianismo é aquilo contra o qual deve-se engajar, o adversário dum pensamento verdadeiramente concreto? Descartes é o adversário mortal de seus herdeiros, algo como um Prometeu às avessas ou o Zaratustra de Nietzsche, que ansiava para que seus discípulos lhe tomassem a coroa de louros⁴⁰?

⁴⁰ “O homem de conhecimento não deve poder, somente, amar seus inimigos, mas, ainda, odiar também seus amigos.

Retribui-se mal um mestre quando se permanece sempre e somente discípulo. E porque não quereis arrancar folhas da minha coroa?

Vós me venerais; mas e se, algum dia, a vossa veneração vier a morrer? Tomai cuidado com que não vos esmague uma estátua!” (NIETZSCHE, 2010, p. 105).

Não é nossa intenção (e nem cabe neste trabalho) analisar as imagens que Nietzsche coloca na boca de Zaratustra e que bem ilustram sua doutrina da transvaloração. Interessa apenas destacar a relação que Merleau-Ponty estabelece com o pensamento cartesiano: o distanciamento (crítica), o roubo de folhas da láurea (a apropriação de certos temas) e a esmagamento pela estátua (a transformação do que era problema em dogma, a deformação que o cartesianismo opera em Descartes, análogo ao que é comentado em *Signos* sobre o legado de Bergson aos bergsonianos). São questões demasiadamente amplas para esta tese, mas que podem ser exploradas em trabalhos futuros.

A ambiguidade da filosofia merleau-pontyana, entretanto, nos coloca em dificuldades piores: Descartes é um adversário a ser derrotado, ou uma adversidade, no campo da história da filosofia, com a qual se deve lidar?

Podemos começar uma discussão com a recepção e as leituras que se fazem da obra merleau-pontyana dentre alguns comentadores contemporâneos e as adversidades que estes encontraram. Seleccionamos algumas leituras de várias regiões do mundo, como as orientais (Koji Hirose), anglo-saxônicas (Leonard Lawlor), da Europa continental (Bernhard Waldenfels e Daniela Calabrò) e brasileira (Silvana Ramos). Há em cada uma *algo* que falta, ou uma certa opacidade e inacabamento da obra, que os autores identificam em pontos diversos.

O ambiente universitário japonês na qual se insere a pesquisa merleau-pontyana apresenta uma face paradoxal: se, por um lado, “é certo que os japoneses tendem a preferir os autores que passam ao largo do espírito do sistema”, uma vez que “do local relativamente indeterminado do sujeito [...] pode ser extraída a importância que Merleau-Ponty confere ao antepredicativo. [Pois] Talvez seria mais fácil para os japoneses conceber a união da alma e do corpo antes, evidentemente, de sua distinção” (HIROSE, 1999, p.45), por outro se observa a presença de “uma filosofia kantiana ou neokantiana que domina desde sempre o meio universitário do Japão” (HIROSE, 1999, p.47). Paradoxalmente, o que está em jogo é o choque cultural da subjetividade cartesiana em meio a um sistema de pensamento que opera segundo outras categorias, e que o criticismo tenta aproximar da filosofia tradicional, começando não pelo *Cogito*, mas pelo Sujeito Transcendental.

Ora, há um outro sentido no pensamento oriental, que é diferente da noção ocidental de filosofia. Pensar uma identidade entre ambos se mostra, desde o início, uma tarefa infrutífera “pela simples razão de que uma ‘identidade’ do pensamento japonês não está de modo algum dada, mas, ao contrário, é uma ‘instituição’ historicamente determinada que conheceu suas próprias ‘aventuras’ desde o início da época moderna” (HIROSE, 1999, p.45). Podemos dizer: antes do Período Meiji (1867-1912) não existiam no Japão as ideias tradicionais da filosofia do Ocidente, como o Ser, a Alma, a essência, a ideia, a contingência, Deus, sujeito, etc. O pensamento tradicional do Oriente, diferente duma “amizade com a sabedoria” (ou seja, em sentido socrático duma investigação acerca da racionalidade ética e epistemológica sobreposta ao pensamento mágico e mítico), é um tipo de sabedoria prática e cumulativa, transmitida

mais pela memória simbólica do que pela lógica estruturada, aplicada à resolução de problemas concretos.

Desta maneira, o viés antissistemático de Merleau-Ponty e seu estilo interrogativo se alinham mais à cultura oriental (não por conveniência ou semelhança, mas por afinidades eletivas) do que o exercício cartesiano da dúvida. O que Hirose coloca como objetivo de seu artigo não é investigar a fundo a introdução de Merleau-Ponty nos círculos filosóficos japoneses, tanto nos tradicionais quanto nos mais alinhados ao pensamento europeu, mas “instituir uma charneira onde se cruzam lateralmente a visão japonesa e a visão francesa” (HIROSE, 1999, p.46). Junto com o fascínio pela recusa do sistema, essa aproximação mostra que à recepção japonesa não interessa investigar a gênese das ambiguidades e “aventuras” da filosofia merleau-pontyana, ignorando-se suas raízes cartesianas; aqui Merleau-Ponty é um instrumento conceitual para se analisar tópicos da linguística, do existencialismo, da fenomenologia e das ciências que poderiam ser traduzidos para o pensamento e a realidade japonesa. Silencia-se, portanto, o sentido genético da obra merleau-pontyana. É toda uma cultura, ocidentalizada, mas não de matriz ocidental, que se coloca como adversidade.

Merleau-Ponty também é sacado como arma para vencer as barreiras da cultura no caso da revisão feita por Lawlor, mas não da cultura e do imaginário de toda uma nação, mas dum modelo universitário hegemônico, no caso, o anglo-saxão. Lawlor nota a hegemonia que a Filosofia Analítica nos Estados Unidos, “enxerga a si mesma como um ‘capítulo’ na moderna ciência natural” (LAWLOR, 1999, p.27). Trata-se duma relação de mútua dependência, ou mesmo duma inusitada simbiose parasitária, que se estabelece entre filosofia e ciência: “primeiramente, ela [Filosofia Analítica] vê a si mesma como reflexão dos expedientes da ciência natural, reflexo maior do que aquilo que as próprias ciências podem alcançar” (LAWLOR, 1999, p.27). O problema, ao contrário da cultura nipônica, restringe-se à epistemologia das ciências naturais. Porém, não é tão simples assim. “O segundo aspecto no qual a Filosofia Analítica depende da ciência moderna é ontológico: a Filosofia Analítica aceita a tese de que *apenas* [grifo do autor] aquilo que as ciências naturais determina, dos quarks ao cérebro, define o que o Ser é” (LAWLOR, 1999, p.27). Como um líquen, a filosofia fornece à epistemologia o que falta à ciência, e esta entrega à filosofia a ontologia que ela não seria capaz de produzir por si mesma.

Nesse contexto, a fenomenologia surge como contraponto e reação “pois, dum lado, não toma os problemas epistemológicos da ciência moderna como sua questão

definitiva” mas antes “procura condições para experiências que não são limitadas à experiência da ciência moderna” (LAWLOR, 1999, p.27). O passo de Lawlor em relação a Hirose é que o comentador norte-americano reconhece a adversidade e seus obstáculos. A falta de fundamentação e de autonomia do pensamento filosófico não devem servir como lentes límpidas para se interrogar uma cultura que, a rigor, é distinta e mais ampla do que um sistema e uma tradição de sabedoria ocidentais.

O comentador estadunidense aponta que “as funções da fenomenologia [são] uma alternativa à filosofia analítica primeiramente porque é idealista em sua ontologia e transcendental em sua epistemologia” (LAWLOR, 1999, pp.27-28) Ou seja, a filosofia é autônoma para não somente corroborar, mas criticar as ciências modernas; madura para encontrar em si mesma as bases de sua epistemologia e ontologia; e independente para fornecer subsídios a outras áreas do conhecimento e da cultura. O que leva às cinco principais linhas de pesquisa, estudos clássicos, apropriação de conceitos e temas, filosofia ecológica ou do meio ambiente; filosofia feminista e filosofia da mente.

Enquanto os estudos clássicos e a apropriação rendem trabalhos de História da Filosofia e das Ideias e pesquisas em filosofia comparada, a aproximação com a ecologia rumo para a retomada das balizas culturais dos pais da pátria norte-americana, que, a custo de se livrarem da influência europeia, engendraram a poesia de Whitman, a política de Thoreau e a ética de Emerson: “mesmo hoje, americanos concebem a si mesmos como aqueles que rejeitaram a cultura europeia, exploraram o Novo Mundo, com o objetivo de habitar os amplos espaços da natureza”, o que, acarretou, por conseguinte, que “a tradição literária, por sua vez, detonou um forte movimento político de conservação e segurança do meio ambiente” (LAWLOR, 1999, p.30)⁴¹. A exaltação

⁴¹ Na *Canção de Mim Mesmo (Song of Myself)*, já nos versos de abertura, Whitman um retorno simbiótico à natureza: “a atmosfera não é nenhum perfume...não tem gosto de destilação...é inodoro./É pra minha boca apenas e pra sempre...estou apaixonado por ela,/vou até a margem junto à mata sem disfarces e pelado,/Louco pra que ela faça contato comigo” (WHITMAN, 2016, p.45), para, logo em seguida, na figura do *caçador*, desenhar uma situação de conflito com essa mesma Natureza que o acolheu e preencheu: “caçando sozinho nas matas fechadas e montanhas,/Zanzando surpreso com minha própria leveza e feliz,/No fim da tarde escolhendo um lugar seguro para passar a noite,/Acendendo uma fogueira e grelhando o gamo recém-caçado,/Caindo de sono sobre um monte de folhas, o cão e a arma a meu lado” (WHITMAN, p.55), a fim de mostrar, poeticamente, que a entrada do humano no seio da Natureza já significa uma luta e uma modificação do ambiente natural. Até que, dessa inocência edênica, irrompe a *violência* da sociedade e o poeta canta que “Participo...vejo e ouço tudo,/ Os gritos xingamentos e o rugido....aplausos quando o tiro é certo,/A ambulância passando devagar deixando um rastro sanguinolento,/Trabalhadores examinando o estrago consertando o que é preciso,/Granadas caindo pelo rasgo da tenda....explosão em forma de leque,/Zumbido de membros cabeças pedras madeira e ferro flutuando no ar/” (WHITMAN, 2016, p.99). Daí, ao evocar a imagem da guerra, Whitman destaca a alteridade que se vai construindo nessa estrofe: “Repleto do poder mais supremo vou avançando, um dos muitos nessa procissão infinita,/ Passamos pelas estradas de Ohio e

da natureza, que nos Estados Unidos escapou ao romantismo, é discurso político. E essa trama enreda o feminismo e a ciência cognitiva.

“A mais básica de todas as reflexões de Merleau-Ponty, de que o corpo que percebe participa do ambiente, teve um grande impacto nas feministas americanas e inglesas” (LAWLOR, 1999, p.31). O dualismo cartesiano, acessório na recepção japonesa, encarna-se na distinção entre sexo e gênero: “A questão se tornou central porque feministas assumiram as questões políticas tocantes ao senso comum de que a biologia determina o comportamento das mulheres mais do que dos homens, de que o sexo, em outras palavras, determina o gênero” (LAWLOR, 1999, p.31). A adversidade, para Lawlor, torna-se parte da paisagem, mas nem por isso menos íngreme.

Porém, o subjetivismo, o espiritualismo e o racionalismo que permeiam as *Meditações* são arrastados para a facticidade do mundo material. A distinção problemática na questão da identidade sexual desemboca na mente: “na ciência cognitiva americana, o dualismo cartesiano ainda domina, em primeiro lugar por causa do modelo computacional de mente. Consequentemente, a Filosofia Analítica da mente transformou o velho problema de Descartes acerca do solipsismo num discurso de cérebros incorpóreos existindo em ‘tanques’ de suporte de vida, recebendo estímulos através de eletrodos implantados por um neurocientista desempenhando o papel atualizado de Gênio Maligno” (LAWLOR, 1999, p.31). Merleau-Ponty aponta uma via na resolução desse problema ao não fornecer duas substâncias a compor (e decompor) o sujeito, mas dois sentidos (*senses*) da mente em situação (cf. LAWLOR, 1999, p.31).

Há um passo pequeno, mas significativo; uma discreta nuance, mas já uma mudança de tom. Para Hirose, *há* indubitavelmente uma adversidade; em Lawlor, pergunta-se *o que se pode fazer com essa adversidade?*

É preciso nomear a dificuldade para que se possa apontá-la, conhecê-la e comunicá-la. Recaímos novamente no silêncio, mas, conforme o texto de *Signos* já nos alertava, este silêncio possui voz; silêncio não essencial, mas acidental; silêncio que o é porque foi *silenciado*, porque padece, mas, como os modos de Espinosa, pode agir e

Massachusetts e Virginia e Wisconsin e Nova York e Nova Orleans e Texas e Montreal e São Francisco e Charleston e Savannah e México,/Rumo ao interior, pelo litoral, até as linhas de fronteira....cruzando todas as fronteiras/” (WHITMAN, 2016, p.105), chegando à política em seu estado mais bruto e primitivo. O naturalismo americano apontado por Lawlor recusa o Absoluto perseguido pelas tradições românticas (inclusive a que se desenvolveu no Brasil) em vista do singular e do concreto; marca que, aliás, a poesia norte-americana carrega até hoje.

quebrar o mutismo ao qual sucumbiu quando confrontado com uma paixão contrária à qual o submete.

Pegando de empréstimo tais noções de Espinosa, de qual paixão triste padece a adversidade silenciosa? Waldenfels traça um panorama muito semelhante à *fluctuatio animi*, na qual

Se a experiência fosse inteiramente muda, nunca alcançaria o seu sentido próprio: o sentido lhe seria imposto do exterior, só haveria palavras *sobre* [grifo do autor], mas nenhuma palavra surgindo das profundezas *da* experiência mesma. Por outro lado, se a experiência fosse eloquente por si mesma, a palavra nada diria além do que já está dito. [...] Ou a palavra seria completamente ativa e produtiva, ou completamente passiva e reprodutiva. Ou as coisas não diriam nada, ou, antes, diriam tudo (WALDENFELS, 1999, p.58).

O jogo da adversidade, preso na encruzilhada entre atividade e passividade, exprime as tentativas e erros dum pensamento que busca transpor suas dificuldades internas, dar voz ao silêncio cartesiano, defrontar-se com a não-filosofia que ora é solo reflexivo e ora é barreira opaca ao pensamento, mas até então só o circunda, percorre seu perímetro, examina-o do alto, fotografa-o em instantâneos.

Ora, Merleau-Ponty concebe a expressão não como uma maneira de ver (ou de verbalizar) a palavra (ou a figura), mas de “fazer ver” (e “fazer falar”) pelas palavras (e pela figura). Para que a linguagem não seja “apenas um acompanhamento exterior do pensamento” (PhP, p.241), e que “aquele que escuta recebe o pensamento da própria fala” (PhP, p.242), é preciso levar em conta a experiência dialógica mais fundamental: ao conversar com o outro, numa fala cotidiana e das mais casuais, sem um texto ensaiado ou uma cerimônia formal que exija protocolos e jargão adequado, descubro que a palavra dele suscita pensamentos em mim que, assim que os verbalizo, eles se corporificam num sentido que pode ser compreendido, assimilado e mesmo replicado e modificado pelo meu interlocutor, pois “temos o poder de compreender para além daquilo que espontaneamente pensamos” (PhP, p.243). O sentido nasce então desse entrecruzamento, em que “existe uma retomada do pensamento do outro através da fala, uma reflexão no outro, um poder de pensar *segundo* o outro” (PhP, p.243), o que significa que a preparação latente do silêncio, seu mudo tecer de significações, precisa ser habitado pelo sujeito que quer pensá-lo. E o primeiro bloqueio que a adversidade nos coloca é a natureza da própria linguagem, “indireta ou alusiva” (S, p.44): o adverso não se apresenta como rochedo, barricada ou muralha, mas como íngreme relevo de caminhos oblíquos e camuflados em cada acidente. Urge desbravá-los.

Retomemos o ato da visão. De antemão, somos inclinados a pensar a visão segundo os extremos da atividade e da passividade: ou eu, enquanto sujeito vidente, crio o que vejo e ponho nisso toda a minha consciência, ou o que está fora de mim me atinge, excita e molesta meus sentidos e me torna o receptor de mecanismos autônomos externos. Nada há a se exprimir: o silêncio resigna-se a hipótese ou abstração, a possibilidade e ausência, pois está recoberto por todas as falas que se podem enunciar, sendo nesse sentido um conceito análogo ao vácuo ou ao número zero.

Porém, como já o sabemos desde a *Fenomenologia da Percepção*, nenhuma expressão é completa, clara a ponto de esgotar todo seu sentido, e por isso há o inacabamento que permite que um pensamento extravase e se complete no pensamento do outro, criando as condições do diálogo e da memória e, em última instância, da alteridade, intercorporeidade e reversibilidade. Ao ver, eu me vejo vendo, da mesma maneira que uma mão tocada é também tocante. Mais do que isso, esse ato de ver não sobrevoa o mundo visível, nem o apreende enquanto significação abstrata, não o desvela a partir duma luz natural operando por detrás da razão, mas conforma-se com as limitações inerentes ao mundo visível: num cubo, a visão jamais atinge todas as faces e, ao perscrutar uma casa, seus pátios e cômodos internos estão ocultos pelas paredes e pelo ângulo onde o observador se posiciona. Há, portanto, um *fazer ver* (*fair voir*), ou seja, uma atividade, esforço, movimento e/ou operação que encontra o visível e pressupõe suas faces invisíveis, suas ausências, aquilo que o campo perceptivo oculta “porque pela experiência perceptiva eu me afundo na espessura do mundo” (PhP, p.275). Se considerarmos que o invisível é aquela camada latente, a nervura ou infraestrutura do visível, a gravidez da expressão, ou que o silêncio é solo originário do qual brotarão as palavras, é preciso frisar a ideia de *fair voir* enunciada por Waldenfels como modificação ou variação, operador temporal, ao subverter o riacho heraclítico no jorro que ilustra o esquema temporal dos *Abschattungen* de Husserl. Longe de ser aporia, a adversidade configura um conjunto de elementos estranhos ao pensamento, travestidos de contrassensos, paradoxos, contradições e sofismas que, confrontados tanto à filosofia de sistema quanto à das interrogações, terminam enxotados a um abrigo tácito, véu que, de tão diáfano, mais insinua do que esconde. Por outro lado, nenhuma adversidade é sobrepujada ou superada (em sentido banal e também hegeliano), tal como na expressão criadora dum pintor diante da tela já pincelada pelos primeiros traços ou do escritor que ensaia seus parágrafos e estrofes, pois “a cada momento que chega, o momento precedente sofre uma modificação: eu ainda o tenho em mãos, ele

ainda está ali, e todavia ele já soçobra, ele desce para baixo da linha dos presentes” (PhP, p.558).

Silêncio, se o há, é para ser quebrado; invisível, se o há, é para se tornar visível. Há, na percepção e na visão, um instante ou dimensão de criatividade, que torna patente o latente, que impele a expressão para seu movimento de irrupção e descoberta, e “esta criatividade se distingue de toda forma de criacionismo ou de construtivismo radical pelo fato de que a linguagem permanece amarrada *ao que vem à expressão, e que entretanto só é capturável no interior da expressão*” (WALDENFELS, 1999, p.59, grifos do autor).

O que quer que seja, a adversidade não é ausência nem falha, ou, em outros sentidos, algo de estranho que se acrescentasse, apêndice, anexo, corpo estranho, antígeno. É preciso um nome para isso, parafraseando Lawlor, mas, dado o nexos entre sujeito e linguagem e pensamento e expressão, são muitos os nomes que o silêncio pode ter. E eis que descobrimos que, tal como a performance dum mímico ou o plano-sequência do cinema mudo, esse silêncio é falso, é um pretexto para a encarnação de variadas formas de expressão. O que Merleau-Ponty aparentemente omite em Descartes ele na verdade exprime de outro modo, segundo outra sintaxe.

Calabrò busca esse nome perdido (Ignorado? Esquecido?) nas origens fenomenológicas da filosofia merleau-pontyana. Em sua investigação, constata que “se trata, em última instância, de desvincular as noções de essência/existência, sujeito/objeto, possível/atual, espírito/matéria da de Absoluto, e de considerá-las inversamente como *variantes* dum mesmo mundo” (CALABRÒ, 1999, p.154, grifo da autora). Nas palavras da comentadora, trata-se duma crítica ao modelo científico aristotélico-galilaico e seu método de universalização fenomênica. O método “vertical” adotado por Merleau-Ponty é um golpe duro nesse modelo de pensamento: “a ‘passagem ao vertical’, êxito final da reflexão merleau-pontyana, e, portanto, entendido como o momento de implosão dum espaço e dum tempo classicamente presumidos. O que quer dizer não apenas dessubstancializar o ‘aqui’ e o ‘agora’, mas também questionar, *radicitus*, a nossa própria existência” (CALABRÒ, 1999, p.154). Primeiramente, a fenomenologia de Merleau-Ponty é instrumental; em segundo lugar, ela serve como testemunho do nascimento dum existencialismo herético a partir das entranhas da ciência moderna; num terceiro momento, esse existente, o sujeito, é a *tangência* (*tangenza*) do mundo, corpo que esbarra, esboroa, abalroa e se choca com a materialidade do mundo, coisa que não acontecia com o *Kosmothéoros* em seu cômodo

sobrevoo: “somos visíveis somente como *pontos flexíveis*- segundo uma expressão matemática que, figurativamente, melhor convém ao movimento quiasmático- que são *âmbitos* de individuação” (CALABRÒ, 1999, p.155, grifos da autora).

A adversidade somos *nós*- indivíduos que tangenciam o campo dos fenômenos- em nossa vida cotidiana, na experiência pré-objetiva, na atitude natural, enquanto não somos filósofos, nem artistas, nem cientistas. O homem caminha pé ante pé sobre as bordas da não-filosofia e, se se engaja, é contra si mesmo. Se cria obstáculos e impossibilidades, é enquanto expressão de sua própria existência. Não é apenas o *Cogito* partilhado por vários filósofos que é tácito- são todos esses filósofos (e nós, enquanto seres pensantes) que somos *corpos taciturnos*.

Por isso, o corpo não pode ser o ponto de partida, pois não se deve mimetizar, à moda de Pierre Menard e seu *Quixote* reescrito, ou parodiar como Joyce em *Ulisses*, as *Meditações* sem a solidão da cabana. A saída que Ramos propõe é inverter esse caminho, ler a epopeia a partir do verso final, ou seja, a Natureza: “entender o modo pelo qual Merleau-Ponty coloca a invenção ou a expressividade na natureza e as consequentes mutações sofridas pelo conceito de vida em sua obra equivale a compreender um dos movimentos maiores de seu pensamento: a passagem da centralidade do corpo próprio à centralidade da *carne*” (RAMOS, 2013, p.151). O limite no qual esbarra Hirose, o inominável com o qual se debatia Lawlor, aquele silêncio estridente que perturbava Waldenfels, a tangência do sujeito com a espessura do mundo em Calabrò, essa adversidade é silêncio advindo da própria *Carne (Chair)*⁴² em seus interstícios, latências, discontinuidades e invisíveis. E o sujeito toma parte nessa *Stiftung* e com ela comunga da negatividade inerente ao Ser Bruto que Merleau-Ponty tanto perseguiu em vida, em contraposição à dualidade substancial criada pelo Deus cartesiano. Quebra-se o silêncio com voz discreta: é da negatividade carnal, presente na reversibilidade sensível, que Descartes evita falar. Pois se o sujeito é adversidade, o *Cogito* não é tão evidente quanto se imaginava, e o apelo à perfeição de

⁴² Uma outra possível tradução para este termo, em se considerando que no português há confusão entre carne enquanto *viande* (matéria, substância biológica, alimento) e *chair* (corpo em sentido simbólico, antônimo de espírito, matéria animada, como se diz no clichê dos “pecados da carne”) é *polpa*, enquanto massa vivente e substrato vital. Contudo, polpa escapa à dimensão humana enfocada por Merleau-Ponty (pois remete a frutas no linguajar coloquial) e, ainda que preserve o significado de estofado, alude a coisas estáticas e já formadas (o que obscurece a dinâmica da *Chair* enquanto *physis* e não *ousia*). Por conta disso, e levando em conta as traduções correntes em português, utilizaremos o termo *Carne*.

Deus é liturgia de Semana Santa. É toda uma teoria do sujeito e da verdade em risco de desabamento.

Retornemos às discussões dos *Signos*. Adversidade é criação humana, obra dum ser que, distinto dos animais, erige as dificuldades contra as quais vai lutar. Carrega em si traços do instinto (pois é impossível apartar o ser humano do resto da natureza), mas os engloba e ultrapassa, reintegrando-os nos comportamentos superiores.

As potências psicomotoras do homem lhe dotam dum domínio do ambiente mundano que não se observa nos animais⁴³, mesmo naqueles que apresentam uma cognição mais desenvolvida e um organismo mais adaptado. Há nele uma espécie de aderência plástica ao ambiente, que lhe permite os movimentos antagônicos de fusão e dissociação, ambas jamais completas e/ou definitivas. O ser humano vive a *experiência da contingência*, isto é, a consciência da adversidade e do esforço para vencê-la ou para reconhecer sua derrota.

A adversidade se mostra muito claramente nas contingências políticas: não há, entre bandos, alcateias e matilhas, nem mesmo um arremedo de totalitarismo liderado pelos machos. A presença duma experiência moral (que remete ao comportamento simbólico) já significa uma elaboração da adversidade: como não há moralidade no reino animal, as categorias de bem e mal nada significam. Por exemplo, só o ser humano pode viver a experiência do mal: “Contingência do mal em primeiro lugar: não há, no princípio da vida humana, uma força que a dirija para a sua perda ou para o caos” (S, p.271). É comum que animais se firam, ou recusem o alimento, ou mesmo induzam a própria morte expondo-se a riscos, mas nada que se possa comparar ao suicídio: a recusa da vida e a fuga de si⁴⁴ ou a resposta extrema a anomalias sociais⁴⁵ evidenciam

⁴³ “E, quando comparamos o trabalho de nossa mão àquele de nossos dedos, eles se distinguem ou se identificam sobre o fundo de uma potência global de nosso membro anterior; é na unidade de um ‘eu posso’ que as operações de diferentes órgãos aparecem como equivalentes” (PhP, p.421). Vale dizer: a mente não é responsável pela síntese perceptiva e, conseqüentemente, o domínio do campo fenomenal só é possível pela motricidade intencional do corpo humano.

⁴⁴ É curioso que, no escólio da Proposição 18 do livro IV da *Ética*, Espinosa determina que “como a razão nada postula contra a natureza, ela postula portanto que cada um ame a si mesmo, que busque o seu útil, o que deveras é útil, que apeteça tudo o que deveras conduz o homem a uma maior perfeição e, falando absolutamente, que cada um, o quanto está em suas forças, se esforce para conservar o seu ser” (ESPINOSA, EIV, P18 esc., 2015, p.405. Como Espinosa caracteriza o humano pelo Desejo, e que a conservação e perseverança no ser exige um arranjo de paixões alegres para suprimir a Tristeza, segue que a mera hipótese de alguém desejar tirar a própria vida soe contraditória. Mas, no mesmo escólio, o filósofo holandês define a *virtude*, isto é, o agir segundo as leis da própria natureza, como aquilo que é o máximo apetecível dentre tudo que se pode desejar, e eis que a vontade de acabar consigo mesmo não entra em contradição com a busca da virtude, pois “segue enfim que aqueles que se matam não impotentes de ânimo e são vencidos pelas causas externas que repugnam à sua natureza” (ESPINOSA, EIV, P18 esc., 2015, p.405). Um sujeito que é esmagado por causas externas que barram a própria

uma existência patológica e a consciência da mesma, o que é impossível mesmo entre primatas mais desenvolvidos e mascotes domésticos.

Já no homem, acrescenta-se uma dimensão de reversibilidade que no animal limita-se ao arco reflexo: “espontaneamente, cada gesto de nosso corpo ou de nossa linguagem, cada ato da vida política, como vimos, leva em conta o outro e se ultrapassa, no que tem de singular, em direção de um sentido universal” (S, p.271). Do *Cogito* à

conservação de seu ser padece de tamanha Tristeza que a única saída é arrancar-se de si mesmo usando o que lhe resta de ânimo e *conatus*. É preciso, contudo, ter consciência dessa Tristeza sob o atributo pensamento, o que não ocorreria dentre os animais, cujos movimentos que provocam a própria associam-se a causas muito concretas, pontuais e instintivas. O suicídio propriamente humano é ocasionado por interações afetivas (externas e internas), e não somente por efeitos físico-químicos.

⁴⁵ O conceito de *suicídio anômico* se refere, segundo Durkheim, ao suicídio motivado por situações sociais desfavoráveis, como guerras, miséria, fome, crises econômicas e outras causas. Há, nos dados compilados pelo sociólogo durante crises financeiras e ondas de falências registradas em Viena, Frankfurt e Paris no final do século XIX, aumentos expressivos na taxa de suicídios. Porém, nota o autor que, nos momentos de abrandamento desses apuros, ou mesmo de prosperidade e estabilidade, as taxas não diminuem, o que nos mostra que, embora, socialmente influenciado, o suicídio anômico não tem relação direta com a riqueza e a pobreza, como ocorre na Prússia, na Baviera e na Itália unificada de Vítor Emanuel, em que o número de pessoas que tiram a própria vida aumenta proporcionalmente à queda no preço dos alimentos de primeira necessidade e ao desenvolvimento industrial. Muito pelo contrário: em localidades cujas condições de vida são mais duras são também as que as pessoas se matam menos, como diz Durkheim: “na Irlanda, onde o camponês leva uma vida tão penosa, as pessoas se matam muito pouco. A Calábria, tão miserável, não tem suicídios, por assim dizer; a Espanha tem dez vezes menos que a França. Pode-se até dizer que a miséria protege” (DURKHEIM, 2000, p.309)

Lembremos do significado original do termo *Krisis* (κρίσις), mudança, transição, passagem, efetuados de maneira brusca: “Toda ruptura de equilíbrio, mesmo que resulte em maior abundância e aumento da vitalidade geral, impele à morte voluntária. Todas as vezes em que se produzem graves rearranjos no corpo social, sejam eles devidos a um súbito movimento de crescimento ou a um cataclismo inesperado, o homem se mata mais facilmente” (DURKHEIM, 2000, p.311). Desequilíbrio que é vivido de maneira diferente pelos animais e por outros seres vivos: “no animal, pelo menos em condições normais, esse equilíbrio [entre necessidades vitais e condições ambientais] se estabelece com uma espontaneidade automática, porque depende de condições puramente materiais” (DURKHEIM, 2000, p.312), tal como na migração pela busca de alimentos, refúgio de predadores e locais propícios ao acasalamento e à prole. Porém, sendo o homem o ser vivo que melhor se adapta a ambientes adversos e situações desfavoráveis, por que ele recorre à morte induzida por si mesmo no caso duma crise? As necessidades do homem não se resumem apenas à vitalidade do corpo; seus desejos extrapolam em muito as necessidades básicas e envolvem o consumo atrelado ao capitalismo; desejo este que é insaciável, insatisfeito, irrefreável. Uma crise econômica, por exemplo, barra o padrão de consumo do indivíduo de maneira violenta, afetando-o justamente naquele impulso ou força que não conhece freios, de modo que “quando a sociedade é perturbada, seja por uma crise dolorosa ou por transformações favoráveis mas por demais repentinas, ela fica provisoriamente incapaz de exercer essa ação; e daí provêm as bruscas ascensões da curva de suicídios” (DURKHEIM, 2000, p.320). A sociedade anômica é característica do capitalismo, pois nela “nos casos de desastres econômicos, produz-se como que uma desclassificação que empurra bruscamente certos indivíduos para uma situação inferior à que ocupavam até então. [...] O resultado é que eles não se ajustam à condição que lhes cabe e que sua própria perspectiva lhes é insuportável; daí os sofrimentos que os fazem desapegar-se de uma existência reduzida antes mesmo que a tenham experimentado” (DURKHEIM, 2000, p.320). *Anomia* é sinônimo de desregramento e, guardando certa semelhança com a visão espinosista de suicídio (como a pressão violenta de causas externas que alheia o sujeito de sua natureza essencial), podemos afirmar que o suicídio voluntário depende dum meio social decadente e conflituoso para se efetivar, na qual o indivíduo atinge o clímax de sua alienação.

sociedade do controle e do cansaço, da mônada à luta de classes, de Deus à *multitudo*, desenrolam-se os capítulos da narrativa do homem enredado à adversidade.

“Quando as nossas iniciativas se atolam na massa do corpo, na da linguagem, ou na deste mundo desmedido que nos é dado completar, não é que um gênio maligno os oponha suas vontades: trata-se apenas de uma inércia, de uma resistência passiva, de uma falha do sentido- de uma *adversidade* anônima” (S, p.271). Como “não se dirige o corpo reprimindo-o, nem a linguagem colocando-se no pensamento, nem a história com a ajuda de juízos de valor”, e que o choque com a contingência exige “sempre moldar-se a cada uma dessas situações [empíricas, culturais e políticas]” (S, p.271), a *Primeira Meditação* pode ser lida como uma melancólica, e por isso mesmo sincera, confissão de derrota e resignação perante a adversidade que Descartes encontrava em sua época, em suas mudanças, nos conflitos entre uma razão que buscava se libertar da religião, e duma filosofia que abandonava, à moda dos camponeses que se rebelavam contra o senhor feudal, a servidão à teologia.

A *Primeira Meditação* é um longo texto confessional: de insatisfação (com a filosofia corrente da época, herdeira dos estertores da escolástica medieval, e da lógica dedutiva, instrumento que gera boas disputas, agradáveis nos livros, mas sem serventia na sociedade), de receios (de que não haja divisão entre sonho e delírio, ou seja, a própria experiência concreta é insuficiente no que diz respeito à obtenção do conhecimento), de problemas (na refundação dum pensamento verdadeiramente autóctone e autônomo, que não se apoia na tradição greco-romana nem nas Escrituras), mas principalmente de *dívidas*. Esse exercício cético, que não é inédito, funda a ciência e a cultura modernas: se tudo é passível de dúvida, a verdade pode ser falseada, o erro e a imprecisão espreitam a cada dado ou experimento, as descobertas podem ser corrigidas ou até mesmo refutadas e enunciados, até os mais precisos, não têm valor de axioma (e tudo isso sem precisar de cisnes brancos e pretos...).

Esse sentimento de derrota não é, contudo, uma leitura ao pé da letra, ou ainda arbitrária: Lívio Teixeira aponta que, ao término de sua formação intelectual e em seus primeiros escritos, Descartes tomava contato com uma reavivada cultura de ceticismo, que punha em xeque tudo o que se conhecia como ciência até então. Até mesmo antes da concepção das *Meditações*, “Descartes declara que a contragosto tem de remastigar esses temas filosóficos corriqueiros. Já essa linguagem mostra que ele se sente capaz de ultrapassar ou vencer o ceticismo de seu tempo” (TEIXEIRA, 1990, p.33). Abate-se sobre ele uma espécie de *tristeza teórica*, isto é, uma decepção e um desgosto com

os *corpora* teóricos que governavam a filosofia que lhe foi transmitida. Há também uma espécie de *fracasso metafísico* a rondar sua mente: “essa experiência do filósofo não foi, aliás, puramente intelectual, pois que, ao perceber que os ensinamentos que recebera não eram adequados às necessidades da vida moral, sentiu-se não só desorientado e cético, mas também angustiado” (TEIXEIRA, 1990, p.33). Há muitos motivos para renegar a tradição e tomar um novo caminho intelectual.

O que motiva a *Primeira Meditação* é a refundação da filosofia. Súmula do parágrafo inicial, a adversidade da limitação humana encurrala a filosofia: relata Descartes que “faz alguns anos já, dei-me conta de que admitira desde a infância muitas coisas falsas por verdadeiras e de quão duvidoso era o que sobre elas construí” (DESCARTES, 2004, p.21). Confusão que vem dos tempos de criança e do colégio de La Flèche, na qual sentidos (*empeiria*) e conhecimento (*epistême*) não se coadunavam, e cujos dados, por si sós, careciam de utilidade e precisão. Com efeito, “era preciso, portanto, que, uma vez na vida, fossem postas abaixo todas as coisas, todas as opiniões em que até então confiara, recomeçando dos primeiros fundamentos, se desejasse estabelecer em algum momento algo firme e permanente nas ciências” (DESCARTES, 2004, p.21), e é bom nos atentarmos para as palavras que Descartes usa para marcar suas posições: *opinião* enquanto *dóxa*, conhecimento prático, mas impreciso; *firme e permanente*, ou seja, dotado de provas experimentais e fundamentos teóricos, mas cuja *permanência* não remete a nenhum dogmatismo ou eternidade, mas a conhecimento cumulativo, o que Kuhn, no século XX, sintetizará no conceito de *paradigma*⁴⁶. Porém, sendo a adversidade humana *vasta tarefa*, o engajamento também o será: Descartes abandonou até mesmo a escrita das *Regras* pois “esperava alcançar uma idade que fosse bastante madura, que nenhuma outra se lhe seguisse mais apta a executá-la”

⁴⁶ “Considero ‘paradigmas’ as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (KUHN, 2001, p.13). Porém, tal noção seria válida para a ciência do século XVII? Certamente não, pois as várias tentativas de definição da verdade a partir da prova ontológica de Deus (especialmente nos filósofos ditos “continentais”, como Malebranche, Espinosa, Pascal e Leibniz, além, evidentemente, do próprio Descartes) invalidam o consenso universal que Kuhn propõe com sua teoria paradigmática. Porém, a essência do pensamento do físico americano se insinua retroativamente na ideia duma *mathesis universalis*. Poderíamos arriscar a hipótese de que a ciência cartesiana da *Geometria*, do *Método*, dos *Meteoros*, da *Dióptrica* e do *Mundo* trabalhavam no sentido de construir paradigmas para uma comunidade nascente de doutos, filósofos e investigadores da natureza? Porém, o que os diferencia é que Kuhn prevê a eclosão de crises, momento em que “as anomalias ou violações de expectativa atraem a crescente atenção de uma comunidade científica, bem como a maneira pela qual o fracasso repetido na tentativa de ajustar uma anomalia” (KUHN, 2001, p.14), que inevitavelmente levam a revoluções (em sentido copernicano e galilaico) na ciência. Já os modernos perseguiam algo como um “paradigma eterno”, uma verdade primeira que garantiria todas as seguintes. Sobre a questão da ciência voltaremos em momento oportuno.

(DESCARTES, 2004, p.21), ou seja, um engajamento cujos expedientes fossem internos, e até mesmo refletissem, as limitações da razão. Tarefa de Sísifo ou punição das filhas de Dânao, não importa: é preciso conhecer a rocha e os barris para impedir sua queda ou vazamento.

No segundo parágrafo, há um joguete para nos confundir: Descartes fala em *razão* como meio de se coibir o assentimento às antigas opiniões, mas duma *razão deliberativa ou volitiva*, o que arriscaríamos acusar de ser até a *vontade* disfarçada. É aqui que Descartes *decide* duvidar ou colocar seu juízo em suspensão- motivos os há, como ele próprio apontou no primeiro parágrafo, mas aqui são todos álibis- para, no parágrafo seguinte, rezar um *Credo* às avessas: “com efeito, tudo o que admiti até agora como o que há de mais verdadeiro, eu o recebi dos sentidos ou pelos sentidos. Ora, notei que os sentidos às vezes enganam e é prudente nunca confiar completamente nos que, seja uma vez, nos enganaram” (DESCARTES, 2004, p.23). Em outras palavras: *fé perceptiva*⁴⁷, adesão imediata à experiência sensorial, que não é tematizada ou analisada, mesmo problema acusado por Merleau-Ponty em *O Visível e o Invisível*, e que acaba sendo base para todas as ciências. Fé, contudo, que reza pelo breviário de São Tomé: há sensações tão imediatas e fatos tão concretos que não podem ser postos em xeque, e que inclusive obscurecem mente dos insanos⁴⁸ e servem inclusive aos

⁴⁷ “Vemos as coisas mesmas, o mundo é aquilo que vemos- fórmulas desse gênero exprimem uma fé comum ao homem natural e ao filósofo desde que abre os olhos, remetem para uma camada profunda de ‘opiniões’ mudas, implícitas em nossa vida” (VI, p.15). Crença em sentido lato: adesão cega (não diferente de qualquer tipo de credo), fé em sentido prático (é preciso acreditar em alguma coisa a fim de resolver problemas concretos) e tradição (memória teórica e prática coletivas). O problema em torno da *Origem da Verdade* é justamente esse: como problematizar o que nunca foi tomado como problema, como questionar o que não é passível de questionamento, como analisar o impossível de ser analisado.

⁴⁸ “Em verdade, qual a razão para que possa negar essas próprias mãos e todo esse meu corpo? A não ser talvez que me compare a não sei quais insanos, cujo cérebro foi a tal ponto afetado pelo negro vapor da bília que constantemente asseveram ou que são reis, sendo paupérrimos, ou que se vestem de púrpura, estando nus, ou que têm a cabeça feita de barro, ou que são inteiramente cabaças ou confeccionados em vidro” (DESCARTES, 2004, pp.23-25). Porém, notemos que os dados dos sentidos embotados e distorcidos dos dementes foram retirados da experiência; não há loucura ou delírio que não se baseie em elementos da realidade. Embora Descartes capitule que “eles são dementes e não pareceria menos demente do que eles, se neles buscasse algo como exemplo para mim” (DESCARTES, 2004, p.25), isso mostra que a filosofia cartesiana, que recebeu o rótulo de subjetivista, psicologista ou ainda idealista, tem base firme num realismo filosófico que remonta aos Antigos. Porém, a entrada em cena da vontade (camuflada em fé e dúvida) escamoteia a *adaequatio ex rei* e desloca a verdade para a mente do sujeito: será verdadeiro aquilo que o pensamento, o raciocínio, o cálculo, a lógica e a intuição julgarem como tal. Mesmo em casos de esquizofrenia (e males semelhantes), de alucinações quimicamente induzidas ou acidentes que afetem a estrutura neurológica, o julgamento do que é real e do que é ilusório no comportamento e no relato do paciente dependerão do diagnóstico dum sujeito externo, duma razão metódica. O atrito entre demência e lucidez que transparece nos escritos de

impostores⁴⁹. A possibilidade de erro prova que toda fé comporta dúvidas e questões sem resolução.

Há ambiguidade em toda fé: Descartes constata que “vejo do modo mais manifesto que a vigília nunca pode ser distinguida do sono por indícios certos, fico estupefato e esse mesmo estupor quase me confirma na opinião de que estou dormindo” (DESCARTES, 2004, p.25). Descartes é como aquele devoto que julga a Virgem de Fátima que chora sangue uma fraude e o poncho de Guadalupe uma maravilha sobrenatural, ou o físico que traz livros de Allan Kardec para perto do acelerador de partículas: devoto prudente, que muito nos esclarece sobre o tipo de razão que quer obter.

Devoção prudente, pois, reconhecendo que “fixa em minha mente, tenho uma certa velha opinião de que há um Deus, que pode todas as coisas e pelo qual fui criado tal qual existo”, e que este Deus onipotente, onipresente e onisciente seja bom, como é possível que “se criar-me para que sempre erre repugne à sua vontade, parece que a essa bondade deva também repugnar a permissão para que eu erre às vezes”, o que nos põe o seguinte dilema: “pois que enganar-se e errar parecem ser uma certeza imperfeição, quanto menos poderoso for o autor que designem à minha origem tanto mas provável será que eu seja tão imperfeito para que sempre erre” (DESCARTES, 2004, p.21). Do problema de Deus (a imperfeição lado a lado com a perfeição, o ente sumamente perfeito e bom permitindo tanto o erro quanto a falsidade), segue-se que a adversidade

Descartes, ao se romperem em abismo, ironicamente aplainam o terreno do espírito científico que perdura até hoje.

49 Isso nos leva ao conceito de impostura alucinatória: “O alucinado não crê tanto: o fenômeno alucinatório não faz parte do mundo, quer dizer, ele não é acessível, não existe caminho definido que conduza dele a todas as outras experiências do sujeito alucinado ou à experiência de sujeitos sãos” (PhP, p.454, grifo do autor). O que faz do doente não um impostor literal, mas antes um impostor metafísico: ele tem consciência da própria alucinação e, por saber disso, cai em sua própria trapaça. À alucinação falta especialmente “plenitude”, isto é, articulação com o todo do mundo sensível: a coisa alucinatória não é, como a coisa verdadeira, atulhada de pequenas percepções que a sustentam na existência. [...] A alucinação não está no mundo, mas ‘diante’ dele, porque o corpo alucinado perdeu sua inserção no sistema das aparências” (PhP, pp.454-455). Destaque-se o contraponto a Descartes: enquanto para o moderno as quimeras estavam numa mente confusa e enevoada, para o contemporâneo o circuito alucinatório atravessa o corpo fenomenal: “existem alucinações porque nós temos, através do corpo fenomenal, uma relação constante com um ambiente em que ele se projeta e porque, separado do ambiente efetivo, o corpo permanece capaz de evocar, por suas próprias montagens, uma pseudopresença desse ambiente” (PhP, pp.455-456). Merleau-Ponty e Descartes certamente caminham no mesmo terreno, mas ao primeiro categorias metafísicas como perfeição e imperfeição não se aplicam, daí o motivo pelo qual o contemporâneo não precisa de Deus para validar seu pensamento. Aqui, o erro deixa de ser manifestação do negativo metafísico para se tornar nervura da experiência encarnada. Retrospectivamente, Descartes toma como pressuposta uma honestidade alucinatória, na qual, como está evidente na sua teoria do conhecimento, a fé na racionalidade é mola, eixo e dínamo.

está no fato de que o sujeito só encontra meios de validação na própria subjetividade, e sua barreira principal, o ferrolho da *Offenheit*, acaba sendo a consciência tética.

O *Cogito*, quando silencia, não fala de si, mas das representações para-si. Já o silêncio sobre a adversidade é a manobra defensiva duma consciência que recusa a própria negatividade, aquilo que, na psicanálise, tem parentesco com o trauma e o recalque.

A saída será supersticiosa: a adversidade é a ficção do Gênio Maligno. Essa ficção que Descartes constrói para justificar o fracasso passa por constatar que “sou finalmente forçado a confessar que nada há de todas as coisas que considerava outrora verdadeiras de que não me seja permitido duvidar, não por não as considerar ou por levandade, mas por robustas e meditadas razões” (DESCARTES, 2004, p.29). O problema de Deus, fiador dos resultados atingidos pelo método aplicado a todas as ciências, envolve dicotomias filosóficas clássicas como perfeição e imperfeição, verdade e falsidade, adequação e inadequação, essência e existência, necessidade e contingência. O terreno do pensamento é adverso exatamente porque é dual: encruzilhada lógica entre a disjunção e a petição de princípio.

Sobre isso, evidentemente, nada há a dizer, mas muito a calar.

A epopeia caminha então para a tragédia. Mais Édipo do que Orestes, no décimo-terceiro parágrafo da *Primeira Meditação* Descartes suspende a dúvida metódica por algo que poderíamos chamar, fazendo as devidas reservas, de *melancolia instrumental*.

Mas esse propósito [de fundar uma nova ciência] é laborioso e uma certa desídia devolve-me à vida de costume. E, não diferentemente do prisioneiro que, desfrutando talvez em sonho de uma liberdade imaginária quando começa em seguida a desconfiar de que está dormindo, teme despertar e, por prudência, passar a ser conivente com as doces ilusões, a fim de que o logrem por mais tempo, assim também eu volto a recair espontaneamente em minhas inveteradas opiniões, receio acordar de medo que a vigília laboriosa, que venha a suceder sossegado repouso, não transcorra de agora em diante, não sob alguma luz, no conhecimento da verdade, mas em meio às inextricáveis trevas das dificuldades que acabam de ser suscitadas” (DESCARTES, 2004, p.33)

Melancolia enquanto “desapontamento com a cultura recebida e uma sorte de desencorajamento que domina o jovem filósofo” (TEIXEIRA, 1990, p.33). *Instrumental* porque, ao assumir a frustração, desenha-se um pragmatismo (em sentido lato) genuinamente cartesiano, que, ao invés de romper em prantos, “visto que estava em dúvida, resolve fazer da dúvida o seu ponto de partida, como o homem perdido numa floresta faz da sua própria incerteza seu ponto de referência para tomar um rumo”

(TEIXEIRA, 1990, p.33). Antes dum sistema de ciências subjaz uma doutrina humanista, ética sob epistemologia.

Mas seria possível à melancolia servir de instrumento? Há alguma serventia na tristeza? Para Gueroult, “o saber tem limites intransponíveis, fundamentados nos limites de nossa inteligência, mas que, no entanto, no interior desses limites, a certeza é total e irrestrita” (GUEROULT, 2016, p.17). Para logo em seguida constatar uma “dupla exigência” na construção do bloco cartesiano de ciência universal: filosoficamente, “é preciso procurar determinar os limites de nossa inteligência”, e metodologicamente (arrisquemos: à guisa de prolegômeno científico), “é necessário duvidar previamente de tudo, mas nunca de nossa própria inteligência” (GUEROULT, 2016, p.17). A primeira exigência antecipa o que Kant chamará futuramente de *Crítica*, enquanto que a segunda prova que nossa *melancolia instrumental* é apenas peça retórica para validar a primeira certeza. Por isso mesmo é instrumental, e por esse motivo não é tristeza sincera.

Com isso, apesar de poder ser lida num viés confessional e entristecido, para Gueroult a *Primeira Meditação* é um dos locais na ordem das razões. Que terminará, bem o sabemos, com a prova da união entre alma e corpo na *Sexta Meditação*. Fracasso bem calculado, devemos notar, quando Descartes parte da confusão para terminar nela própria; a adversidade primeiramente se sofre, depois se compreende; quebra-se o silêncio, mas o sujeito carnal permanece um mistério.

Impossível se esquivar da carnalidade ontológica na qual os sujeitos, a comunidade humana que habita o mundo, *horizonte dos horizontes*, se encontram mergulhados e entrelaçados. Ao quiasma cabe o *coup de grâce*.

Esse aparente fracasso, contudo, carrega analogamente, *mutatis mutandis*, semelhanças com a realidade brasileira no momento de redação deste trabalho (após o golpe parlamentar de 2016, em meio à onda protofascista⁵⁰ que sequestra o espaço

⁵⁰ “O fascismo é (feitas todas as reservas acerca de outros modos de abordagem do fenômeno) o recuo de uma sociedade diante de uma situação em que a contingência das estruturas morais e sociais é manifesta. É o medo do novo que galvaniza e reafirma justamente as próprias ideias que a experiência histórica desgastou” (S, p.273). O retrocesso é um mecanismo de defesa, cujas engrenagens são fornecidas pelo neoliberalismo e pelo pentecostalismo católico e evangélico, que buscam neutralizar a adversidade confortando-a (tornando necessária a contingência, fazendo essencial o acidental) com fantasmas como o mercado, a segurança pública, a família tradicional e o Deus do Antigo Testamento. No caso, o temor é tamanho que, colocando uma sociedade inteira em regime de servidão voluntária (segundo o significado que lhe confere Espinosa), a contingência só pode ser esmagada pelo corpo místico dum messias ou herói, que no Brasil encontrou ressonâncias nas figuras de Jair Bolsonaro e Sérgio Moro, dentre outros atores políticos. O fascismo à brasileira tem um sentido universal: opera na mesma síntese e lançando mão das mesmas fantasmagorias que produziram outros peões como Fujimori, Trump, Le Pen, Erdogan, Kraczensky, Duterte e Órban, dentre muitos outros populistas.

público⁵¹ e às eleições gerais de 2018): a necessidade urgente duma mudança existencial que se estenda da subjetividade à objetividade, do pensamento à cultura, do sujeito à história coletiva. Tal necessidade também foi vivida por Merleau-Ponty em sua época, confrontando também os acontecimentos políticos que acometiam a França e o resto da Europa à época da redação de sua obra. A adversidade, na filosofia merleau-pontyana, é vivida no trauma da Segunda Guerra Mundial e da perplexidade com os desvios autoritários da URSS. Tomadas essas contingências histórico-políticas como adversidades que se interpõem na história humana (à maneira da Fortuna maquiaveliana), podemos considerá-las como uma *configuração* de fatos e eventos fortuitos, por vezes tomados como meros acasos, que se reúnem e formam sistema ao redor dum significado que opera como centro de gravitação. Assim, escreve Merleau-Ponty em *As Aventuras da Dialética*:

A história tem sentido, mas não é um puro desenvolvimento da ideia: constrói seu sentido no contato com a contingência, no momento em que a iniciativa humana funda um sistema de vida retomando dados dispersos. E a compreensão histórica que revela uma interioridade da história deixa-nos, contudo, em presença da história empírica com sua densidade e seus casos, e não a subordina a nenhuma razão oculta. (AD, p.11).

A adversidade não é pura negatividade ou entrave, ou elemento de falsidade ou não-verdade que exige que a filosofia o neutralize e afaste; é lacuna a ser preenchida, espaço a ser ocupado, interstício que, ao mesmo tempo que separa, também une. As adversidades que se interpõem entre a filosofia de Merleau-Ponty e as doutrinas cartesianas operam nesse sentido.

As apropriações cartesianas de Merleau-Ponty manifestam a necessidade de construção duma nova doutrina humanista⁵². Preocupações que afligem tanto o moderno

⁵¹ À guisa de adendo à nota anterior: os governos populistas e autocráticos do século XXI possuem uma estratégia pautada não somente pela neutralização da adversidade e das contingências: “nem puro fato, nem direito absoluto, o poder não coage, não persuade: ele alicia- e alicia-se melhor apelando à liberdade do que aterrorizando. Maquiavel formula com precisão essa alternância de tensão e de distensão, de repressão e de legalidade cujo segredo possuem os regimes autoritários, mas que, numa forma adocicada, faz a essência de toda a diplomacia” (S, p.239). A *Nota sobre Maquiavel*, publicada em livro em 1960, foi, contudo, escrita e proferida como comunicação em 1949, ainda sob o rescaldo do terror e da queda do nazifascismo, mas já antecipa uma nova forma totalitária que demoraria mais de meio século para eclodir: a ambiguidade política de governos que instauram regimes de exceção sem que a legalidade institucional seja rompida. A alternância apontada por Merleau-Ponty se inscreve na manutenção da máquina estatal e na destruição de direitos e garantias constitucionais. Assim, os governos ao mesmo tempo *sofrem* e *neutralizam* a adversidade, colocando-a frequentemente como instrumento de endurecimento do regime.

⁵² Merleau-Ponty fala dum “humanismo real” expresso pela filosofia de Marx quando este retoma o pensamento maquiaveliano. Nesta retomada, “Marx se propôs precisamente, para fazer uma humanidade, encontrar um outro apoio que não aquele, sempre equívoco, dos princípios. Procurou na

quanto o contemporâneo (e as gerações do porvir), no sentido de que, expressando nossa própria adversidade pela práxis, na gama de todas as instituições humanas, tenhamos de reconhecer a negatividade, a contingência e o *absurdo* (no sentido que Camus lhe dava) no âmago da humanidade.

Um humanismo clássico não responderia a essas questões. Há nele uma “teologia secularizada” (cf. S, p.272), que coloca a razão como dádiva e o progresso como mecanismo metafísico.

Entretanto,

Hoje um humanismo não opõe à religião uma explicação do mundo: começa pela tomada de consciência da contingência, é a constatação contínua de uma espantosa junção entre o fato e o sentido, entre meu corpo e eu, eu e o próximo, meu pensamento e minha palavra, a violência e a verdade, é a recusa metódica das explicações, porque estas destroem a mistura de que somos feitos, e nos tornam incompreensíveis a nós mesmos. (S, p.272)

Humanismo enquanto necessidade duma ontologia que realmente esteja aquém e além da objetividade aristotélica-cartesiana. É aqui que Merleau-Ponty começa a escrever a *Origem da Verdade*, que encontra motivação para questionar as relações entre o visível e o invisível, por uma exigência que reflete a insuficiência de toda uma época que não mais consegue separar o sujeito das regiões ontológicas do mundo. Se “pensar é ofício de homem, se pensar é sempre voltar a si, inserir entre duas distrações o diminuto espaço vazio por onde vemos alguma coisa” (S, p.273), o pensamento calado operando em Descartes, Husserl, Aristóteles e outros torna-se um conceito obsoleto, motivo que leva Merleau-Ponty, numa nota de trabalho de trabalho de *O Visível e o Invisível*, a fazer uma *mea culpa* da *Fenomenologia da Percepção*⁵³ sem peso na consciência. É impossível encerrar uma epopeia no último verso, sem se indagar qual a seria a próxima contingência⁵⁴ a desabar sobre o herói vitorioso, mesmo que seus

situação e no movimento vital dos homens mais explorados, mais oprimidos, mais desprovidos de poder, o fundamento de um poder revolucionário, isto é, capaz de suprimir a exploração e a opressão” (S, p.250). A luta de classes é herdeira direta das noções de combate e luta política de Maquiavel, bem como a ideia de que a política se dá nas relações do homem como o homem. Marx também compartilha com Maquiavel o desejo de reconhecimento que todos os homens manifestam entre si, mas, ao contrário do Secretário Florentino, coloca seu humanismo a serviço da emancipação e não apenas da concórdia entre os cidadãos.

⁵³ Sobre essa questão, cf. nota de trabalho de *Dualismo-Filosofia*, de julho de 1959, incluída em VI, p.189. Sobre impossibilidade do *Cogito tácito*, cf. notas *Cogito tácito e sujeito falante*, de fevereiro de 1959 (VI, pp.170-171) e ainda a nota seguinte, *Genealogia da lógica, História do ser, História do sentido*, da mesma data (VI, pp.171-174).

⁵⁴ Maquiavel é um dos filósofos que elaboram uma resposta à adversidade na figura da virtude (*virtù*), “um meio de viver com outros” (S, p.241). Trata-se duma disposição ou duma ação astuta contra a contingência no seio do combate político: “ao menos nos momentos em que [o Príncipe] delibera,

próximos feitos épicos nunca sejam narrados. Portugal continuou sua saga após a morte de Camões, e há muito a especular sobre qual seria o décimo-terceiro trabalho de Hércules.

comunica-se com os outros, e estes podem aderir à decisão que ele tomar, porque em certos aspectos é decisão deles. A ferocidade das origens é ultrapassada quando, entre um e outro, estabelece-se o vínculo da obra e da sorte comuns. Então o indivíduo se beneficia das próprias dádivas que fez ao poder, há troca entre eles” (S, p.241). Por isso a moral comum se tornará nociva e os ardis serão justificáveis: “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. [...] 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” (S, p.243). A aparente crueldade dos atos do governo da Cidade expressa a luta contra a adversidade, o embate da *virtù* com a Fortuna, e é sob tal luta que se elaboram as verdades históricas, e que também os atos políticos ganham significação. Desta maneira, Maquiavel “une o sentimento mais agudo da contingência ou do irracional no mundo ao gosto da consciência ou da liberdade no homem” (S, p.245), ou seja, aproxima dois elementos que, no âmbito da História da Filosofia, são irreconciliáveis. Consequentemente, “considerando essa história em que há tantas desordens, tantas opressões, tantos fatos inesperados e reviravoltas, ele [Maquiavel] não vê nada que a predestine a uma consonância final” (S, p.245), e nem a Fortuna é Providência absoluta, tampouco a *virtù* é vontade livre e soberana. A adversidade não é externa à existência, visto que “se adversidade há, ela não tem nome nem intenções, é impossível encontrar em lugar algum obstáculo para o qual não tenhamos contribuído com nossos erros ou faltas, não podemos limitar em parte alguma o nosso poder” (S, p.245).

CAPÍTULO 2: Caminhos da ruptura

2.1. Ensaio de uma crítica da razão metódica

Se pretendemos expor e comentar as conclusões cartesianas que se transformam em questões analogamente à forma literária do romance, romance que narraria a gênese do humanismo que suas leituras cartesianas fomentam, podemos dizer que logo na primeira página o método é encontrado desmaiado sobre uma poça de sangue, o revólver caído ao lado, sem saber quem cometeu o atentado, quais intenções o motivaram e se a vítima escapará com vida. Temos Merleau-Ponty e vários contemporâneos seus como suspeitos, mas nenhum auto que permita formalizar a acusação, sob pena de calúnia. É preciso, portanto, levantar pistas e provas.

Dentro da literatura, Merleau-Ponty reconhece uma vocação filosófica no romance, pois “a obra dum grande romancista está sempre impregnada de duas ou três ideias filosóficas” (SNS, p.34), usando como exemplo a liberdade em Stendhal, a Filosofia da História em Balzac e a temporalidade em Proust. Sendo assim, “a função do romancista não é tematizar essas ideias, mas fazê-las existir diante de nós tal como coisas” (SNS, p.34), de maneira que o romance, desde os clássicos até os contemporâneos, na forma consolidada pelo romantismo e realismo, é a encarnação (ainda que deformada, parcial ou deliberadamente tendenciosa) das ideias. O romance psicológico de Sterne, os retratos da sociedade de Zola e Flaubert, os retratos irônicos de Machado de Assis, as aventuras de capa e espada, a narrativa policial e de mistério e experimentações como as de Joyce, Pynchon e Foster Wallace são interrogações da realidade por ela mesma, mesmo que “[tudo se passe] como se existisse entre a filosofia e a literatura não apenas diferenças técnicas no que diz respeito ao modo de expressão, mas ainda uma diferença de objeto” (SNS, p.35). Todo romance é, na perspectiva de *Sens et non-sens*, uma *narrativa metafísica*.

Se pensarmos o romance como a jornada de amadurecimento e desafios dum protagonista e de seus coadjuvantes, como conceber um *romance das questões*? O que seria questionar a partir da ótica cartesiana?

Primeiro, em toda questão, deve haver necessariamente algo de desconhecido, pois senão seria vã a sua investigação; segundo, esse desconhecido deve ser designado de alguma maneira, pois senão não estaríamos determinados a procurá-lo em vez de qualquer outro objeto; terceiro, ele só pode ser assim designado por meio de alguma outra coisa que seja conhecida. (DESCARTES, 2012, p.97).

A questão que nos é colocada é sobre a repisada palavra *existência*, que se disfarça de muitas maneiras, do *Dasein* de Heidegger ao Nada sartriano, a ponto de ter seu sentido esgotado por excesso de uso; sobre o laço ontológico que finca o sujeito no mundo e o faz parte dele, região da mesma *Carne*. Porém, é possível interrogar essa existência humana segundo o método cartesiano? Descartes adverte que “para que a questão seja perfeita, queremos que seja completamente determinada, de tal sorte que não se procure nada a mais do que aquilo que se pode deduzir dos dados” (DESCARTES, 2012, p.98), o que complica ainda mais a nossa pesquisa: levando-se em conta o *infinito positivo*, como determinar algo que em essência admite a negatividade e o indeterminado?⁵⁵ Nosso romance já desliza no primeiro capítulo, ainda mais com a definição que Descartes fornece sobre o que é uma questão: “entendemos por questões tudo em que encontramos algo do verdadeiro ou do falso, e devem-se enumerar os diversos gêneros de questões para determinar o que somos capazes de fazer a respeito de cada uma delas” (DESCARTES, 2012, p.99). Ora, não nos parece que os dois filósofos se afastam e se dissociam, cada um trilhando um caminho diametralmente oposto, de modo que seus trajetos nunca se cruzem?

Uma certeza já podemos pressupor: Merleau-Ponty se opõe às diretrizes de aplicação do método cartesiano. Crítico tanto dos processos analíticos quanto dos sintéticos, neles identifica um mascaramento dos fenômenos concretos e reais,

⁵⁵ O princípio de razão suficiente, guiado pela pergunta “porque existe o Ser e não o Nada?”, coloca-nos diante do problema do Ser que resiste e se opõe ao Nada. Recai-se na velha discussão entre o racional e o irracional, entre ordem e caos, entre luz e trevas, o que nos leva forçosamente a procurar por fundamentos e explicações últimas, eles próprios muitas vezes desprovidos de racionalidade. Surge assim um Ser pleno, compacto, sem fissuras nem lacunas, contínuo, monolítico. O problema do Nada, enfrentado por filósofos como Sartre pela via psicológica, é escamoteado e silenciado pelo realismo e pelo positivismo ontológicos (aliás, haveria alguma diferença entre os dois?). Dois filósofos tentam dar conta dessa dificuldade: Hegel, pela via dialética, e Bergson, através do vitalismo duracional. Diz-nos Bento Prado Jr. que “para Bergson, essa pergunta ‘fundamental’ [sobre o Ser e o Nada] remete a um falso problema, que deriva de uma confusão entre os domínios da teoria e da prática. A suposição da problematidade do Ser pressupõe a possibilidade de se representar o Nada absoluto, isto é, uma impossibilidade tanto lógica como psicológica, que nada mais exprime do que um déficit ao mesmo tempo psíquico e vital. A busca do fundamento ou da certeza absolutos não é índice de rigor teórico, mas de cegueira diante da impossibilidade da dúvida absoluta, doença da vontade” (PRADO JR, 2004, pp.262-263). Curiosamente, a saída bergsoniana é automaticamente não-dialética, o que conduz o filósofo brasileiro a Wittgenstein, nos desdobramentos éticos e terapêuticos de sua filosofia que não cessa de criticar esse Ser universal, pleno e, contraditoriamente, *inefável e evidente por si mesmo*. Em outras palavras: a busca pelo fundamento na filosofia a transforma em técnica retórica, escolariza suas questões e polêmicas e esvazia as reflexões dos filósofos, transformando suas perguntas cruciais em teses acabadas, como bem o mostra Merleau-Ponty em *Bergson fazendo-se (Bergson se faisant)*, nos *Signos*. Quando a razão metódica claudica, é o princípio de razão suficiente que serve de bengala, e algumas vezes de cajado.

evidenciando um paradoxo quanto à sua funcionalidade: eficiente, preciso e indubitável quando aplicado às ideias, conceitos e noções, válido enquanto método filosófico, mas ineficiente, incerto e questionável quando aplicado a fatos observáveis, inviável enquanto método científico. Não há, portanto, como confrontá-lo através da filosofia, daí a necessidade de buscar na ciência experimental as fraquezas de seus postulados. Não caíamos, porém, na armadilha fácil do anacronismo, mas identifiquemos que a intenção original de Descartes era justamente a de conferir rigor científico à sua filosofia; faltava-lhe, portanto, o domínio da técnica, ainda rudimentar no século XVII, de tratamento dos fenômenos naturais. O *Discurso do Método* é então um esquema para se organizar todo o conhecimento útil disponível da época, de modo a beneficiar a vida humana na concretude de sua vida cotidiana propondo-lhe soluções práticas.

Em primeiro lugar: o método em si não é uma anomalia a ser combatida. Definitivamente, não é nosso inimigo. Há nele pelo menos três traços muito benéficos: ele se legitima muito mais pela sua *prática* do que por suas contribuições teóricas (ou seja: seus resultados concretos o legitimam), sua intenção é buscar a unidade entre todas as ciências, de modo que se mantenham interligadas e interdependentes num *corpus* científico unificado, e essa universalização, aplicável a qualquer objeto, fato, evento ou fenômeno, atende às melhorias de condição de vida e ao controle (útil e pragmático, o que no vocabulário atual poderia ser traduzido, com reservas, como sustentável) da Natureza.

Quando fala em ciência, Descartes tem a humanidade como principal beneficiária de seus frutos. Do mesmo modo, a fenomenologia, o (suposto, ou excêntrico, ou inusitado) existencialismo e a ontologia de Merleau-Ponty não têm como objetivo apenas a epistemologia ou a ciência universal almejada por Husserl, mas a filosofia como parte indissociável da vida humana e natural, um ideal mais próximo da Antiguidade do que dos medievais e modernos, isso para não se falar de correntes filosóficas da contemporaneidade aferradas à lógica, à linguística e à matemática.

Observemos o protagonista. A obra que o expõe tem como título original *Discurso do Método, para bem conduzir sua razão, e procurar a verdade nas ciências* (tradução livre de *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*), e incluía, além do Discurso supracitado, os Ensaios (*Essais*), ou seja, suas primeiras aplicações e testes, que são *La Dioptrique* (traduzido como Dióptrica, voltado ao estudo da visão, de fenômenos luminosos e da construção de instrumentos como lentes e lunetas), *Les météores* (a meteorologia cartesiana, num

sentido completamente diferente do que a palavra carrega hoje, dedicado ao estudo de eventos climáticos e atmosféricos) e *La géometrie* (a Geometria, em que a matemática é pensada a partir de novas bases, e num aporte universal). A ideia de Discurso, ao contrário do Tratado e da Meditação, presume uma fala pública, uma declaração a múltiplos ouvintes, um depoimento aberto. Serve, portanto, como prefácio aos *Ensaíos* e, por si só, é apenas um guia, posto que importam mais os resultados obtidos do que as diretrizes fixadas pelo método.

Pesam sobre a redação dos primórdios da obra cartesiana as influências de várias correntes distintas. A célebre abertura do *Discurso*, em que o bom senso é considerado como o bem mais equitativamente distribuído entre os homens, evidencia o peso da tradição: aristotélico por formação, Descartes considera o homem um animal racional e, na trilha do pensamento do Estagirita, essa razão não se aplica apenas a matérias de ciência, mas também à ética⁵⁶. Porém, aberto às novidades que circulavam em seu tempo, não basta apenas deter a faculdade da razão; é preciso instrumentalizá-la, para que sua aplicação leve a resultados benéficos e pertinentes, o que o obriga a adotar a

⁵⁶ A *ethika* (ετηικα) tem dois significados para Aristóteles: a ciência que estuda o *ethos* e a própria prática desse *ethos* na vida coletiva da Cidade. No caso da ética enquanto costume e modo de agir, o fim é sempre o bem, que se identifica automaticamente com o bem individual e o bem coletivo (por isso *ética*, em sentido aristotélico, é sempre associada à política). O bem é definido “como o exercício das faculdades e atividades da alma em que associação com o princípio racional e dizemos que a função de um ser humano bom é executar essas atividades bem e corretamente, e se uma função é bem executada quando é executada de acordo com sua própria excelência- a partir dessas premissas se conclui que o *bem* humano é o exercício ativo das faculdades da alma humana em conformidade com a virtude, ou se houver diversas virtudes, em conformidades com a melhor e mais perfeita delas” (*Ética a Nicômaco*, livro A, 1098a1, 12-19, p.50, grifo do autor). A finalidade do homem (ou seja, seu Ser em potência) é a razão (seu Ser em ato), e a ética, em seu significado prático, é a atualização dessa potencialidade, ou ainda o seu caminho ou inclinação à perfeição (em sentido diferente do judaico-cristão, isto é, perfeição como completude e realização plena da Ideia). Porém, a virtude não é, como lemos em Espinosa, uma disposição natural a apetites e paixões que se exerce pela perseverança do ser modal; “a natureza nos confere a capacidade de recebê-las, e essa capacidade é aprimorada e amadurecida pelo hábito” (*Ética a Nicômaco*, livro B, 1103a1, 24-25, p.67). Assim sendo, tanto a virtude moral quanto a intelectual necessitam de exercício e *método*: “sendo a virtude, como vimos, de dois tipos, nomeadamente, intelectual e moral, a intelectual é majoritariamente tanto produzida quanto ampliada pela instrução, exigindo, consequentemente, experiência e tempo, ao passo que a virtude moral ou ética é o produto do hábito, sendo seu nome derivado, com uma ligeira variação da forma, dessa palavra” (*Ética a Nicômaco*, livro B, 1103a1, 15-19, p.67). Para, contudo, atingir o grau de perfeição no agir, Aristóteles elege a *mediania* (ou *justa medida* em algumas traduções) como seu método, pois “temos que observar que as qualidades morais são de tal modo constituídas que são destruídas pelo excesso e pela deficiência, como percebemos ser o caso do vigor e da saúde do corpo [...]. Assim, a temperança e a coragem são destruídas pelo excesso e pela deficiência e preservadas pela observância da mediania” (*Ética a Nicômaco*, livro B, 1104a1, 12-15 e 25-27). Se Merleau-Ponty faz apropriações precisas da letra cartesiana, e as distorce ao assimilá-las, Descartes faz o mesmo com Aristóteles: o método científico toma emprestado tópicos da ciência moral, como a mediania, e os transfere da política para a epistemologia. Trata-se duma leitura debruçada sobre o espírito aristotélico e o silêncio estabelecido entre suas linhas, uma exploração do implícito e elíptico, empresa de nosso primeiro capítulo no que diz respeito à filosofia cartesiana.

cartilha de Bacon⁵⁷. Mas, aluno de colégio jesuíta, não abandona por completo a tradição e, para que a razão atinja a objetividade das ciências naturais e o bom agir da ética, é preciso disciplina, exercícios, estratégias e táticas, retomando, à maneira laica e filosófica, influência da espiritualidade de Santo Inácio de Loyola⁵⁸, inspirada no militarismo.

⁵⁷ Para Bacon, a ciência não tem outra serventia que não seja a utilidade e os benefícios para a manutenção da felicidade humana, que ele chama, apropriando-se do vocabulário de São Paulo, *Caridade (Caritas)*, isto é, o cuidado integral com a humanidade, extrapolando, contudo, a caridade puramente religiosa defendida na carta do apóstolo. De modo que “homem algum, por um fraco conceito de sobriedade ou mal aplicada moderação, pense ou mantenha que se pode pesquisar demasiado longe ou ser versado em demasia no livro da palavra de Deus ou no livro das obras de Deus, em teologia ou em filosofia; mas antes aspirem os homens a um avanço ou progresso ilimitado em ambas; cuidando, isso sim, de aplicá-las à caridade, e não ao envaidecimento; ao uso, e não à ostentação; e também de não misturar ou confundir imprudentemente esses saberes entre si” (BACON, 2007, p.25). Não há, portanto, que se preocupar com heresias no seio da ciência; o próprio Deus, ao criar os homens como seres racionais, abençoa-os com o dom de conhecer sua obra pelas faculdades racionais: “declarando sem obscuridade que Deus moldou a mente do homem como um espelho ou vidro capaz de refletir a imagem do universo, e feliz de receber a impressão dele, como o olho é feliz de receber luz; que não apenas se deleita com a contemplação da variedade das coisas e as vicissitudes dos tempos, como também se eleva para descobrir e discernir as ordenanças e decretos que através de todas essas mudanças são infalivelmente observados (BACON, 2007, p.21). Se há alguma limitação, é pelo fato do homem ser criatura dotada de intelecto finito, o que não impede, por sua vez, que haja *progresso* (num sentido que mais tarde fornecerá estofo para as teorias de Comte): acumulação, ampliação, aperfeiçoamento, movimento e expansão do que é conhecido, sob a forma sistematizada da ciência, que, em linhas gerais, mantém-se até hoje. Imagem e semelhança de seu Criador, mas desprovido de sua onipotência e onisciência, o homem é capaz de ler o livro do mundo progressivamente, e todo esse esforço teórico de Bacon visa a construir um argumento que livre a ciência de qualquer acusação profana ou blasfêmia que lhe possa ser endereçada. Bacon usa as próprias Escrituras para justificar a nobreza do conhecimento. Em Eclesiastes 3, 11 (*Deus fez todas as coisas belas, ou apropriadas, cada uma para sua estação: também colocou o mundo no coração do homem, mas o homem não pode descobrir as obras que Deus fez do princípio ao fim*) ele restaura o interesse pelos fenômenos naturais e autoriza os cientistas a decifram a ordem divina por trás delas; em Provérbios 20, 27 (*O espírito do homem é como a lâmpada de Deus, com a qual ele esquadrinha a interioridade de todos os segredos*) a razão humana é tornada apta a elaborar ideias e inferências verdadeiras. Contrapondo-se a Descartes, Bacon ainda apela à mediação das Escrituras, mas, invertendo-lhes a letra num golpe retórico, faz com que elas deleguem sua supremacia à razão humana. Artifício que, infelizmente no caso de Galileu, não convenceu seus inquisidores.

⁵⁸ Descartes faz uma apropriação herética dos exercícios espirituais do fundador dos jesuítas. Na primeira anotação do manual de espiritualidade do santo lê-se que “entende-se por exercícios espirituais qualquer modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar vocal e mentalmente, e outras operações espirituais [...]. Assim como passear, caminhar e correr são exercícios corporais, chama-se exercícios espirituais diversos modos de a pessoa se preparar e dispor para tirar de si todas as afeições desordenadas. E, depois de tirar estas, buscar e encontrar a vontade divina na disposição de sua vida para sua salvação” (LOYOLA, 2000, pp.9-10). Sendo um militar, Inácio concebeu uma catequese voltada à disciplina, à repetição de exercícios copiosos de exame de consciência, confissão e contemplação e a uma estratégia mística e ascética de evangelização, como o programa de quatro semanas (dedicadas à reflexão sobre o Antigo Testamento, o Novo Testamento, o Mistério Pascal e a vida contemplativa até o Juízo Final). Reconhecendo a imperfeição humana, tais procedimentos serviam de guia para a vida plena e generosa, o que Descartes trata de adaptar para a obtenção duma ciência rigorosa e verdadeira. Por isso o *Discurso do Método* assume o papel dum diretor laico da razão humana (tal como os diretores espirituais de religiosos) e as *Meditações* seguem de várias maneiras a mecânica da espiritualidade inaciana: “quem propõe a outro o modo e a ordem de meditar ou

É por isso, portanto, que Descartes começa pelas *Regras* do bom uso da razão, que, incompletas e interrompidas, serão retomadas e levadas a cabo pelo *Discurso do Método*. Neles, a vontade⁵⁹ enquanto livre-arbítrio e escolha livre está presente (e, neste sentido, desempenha o papel de pedra de toque da filosofia cartesiana) já nas bases e preceitos propostos por Descartes para o pensamento verdadeiro e correto, figurando desde suas primeiras obras até os escritos de maturidade.

Quais as regras que nos permitem enxergar a vontade operante? Começemos pela regra primeira: *os estudos devem ter por meta dar ao espírito [ingenium]⁶⁰ uma direção que lhe permita formular juízos sólidos e verdadeiros sobre o que se lhe apresenta*. Nesta primeira regra, Descartes enuncia a necessidade duma diretriz que leve a um bom uso do *ingenium*, que, embora englobe um conjunto de qualidades inatas, não é capaz de, por si só, sem uma orientação, elaborar o conhecimento verdadeiro. Ora, o problema não é um vício ou um defeito original (e portanto incontornável) do *ingenium*. Seu erro se encontra na capacidade de julgar, isto é, escolher, conhecer e emitir juízos sobre as coisas com as quais o intelecto toma contato.

Na Regra I, o primeiro erro nos juízos diz respeito à tentativa de reunir, confusamente sob a mesma rubrica, dois elementos díspares: o segundo, em tornar díspares as partes dum conhecimento uno desde o princípio. Trata-se, a rigor, dum erro da capacidade de julgar: toma-se por fragmentado o que é uno e por uno o que contém elementos díspares, operando uma inversão do pensamento. Isso permite a Descartes

contemplar deve narrar fielmente a história de tal contemplação ou meditação, apresentando, breve ou sumariamente, os pontos. Pois, assim, a pessoa que contempla, tomando o verdadeiro fundamento da história, reflete e raciocina por si mesma. Encontrando alguma coisa que a esclareça ou faça sentir mais a história, quer pelo seu próprio raciocínio, quer porque seu entendimento é iluminado pela virtude divina, tem maior gosto e fruto espiritual do que se quem dá os exercícios explicasse e ampliasse muito o sentido da história. Pois não é o muito saber que sacia e satisfaz a pessoa, mas o sentir e saborear as coisas internamente” (LOYOLA, 2000, pp.10-11), mas seu objetivo, obviamente, não é o *kérigma*, mas a fundamentação da ciência a partir da subjetividade. É curiosa a utilização que Descartes faz de Inácio: adota suas táticas e estratégias, mas as aplica em outro campo e com outro objetivo. É mais uma maneira de se afastar do aristotelismo ainda dominante no meio filosófico de sua época.

⁵⁹ “Para receber por verdadeiro só o que fosse evidente, para fazer a síntese dedutiva segundo a ordem natural dos pensamentos, e para a recapitulação fiel e inteligente desses processos, para tudo é necessário uma *firme e constante resolução*. Na verdade, a ideia de Descartes sobre o pensamento parece ser a de quem o vê sempre rodeado de perigos e armadilhas, onde ele pode facilmente enredar-se ou cair. Só uma extrema tensão de espírito pode evitar que ele se perca” (TEIXEIRA, 1990, p.27, grifos do autor). O método, portanto, possui um componente moral, que se reflete na atitude do cientista para com o objeto analisado. Esse assunto será examinado com mais rigor logo à frente.

⁶⁰ A tradução das *Regras* que utilizamos, assinada por Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão, usa o termo *espírito* para caracterizar o *ingenium*. Entenda-se *ingenium* em sua acepção clássica, isto é, toda qualidade inata e natural do intelecto e da alma. Para evitar possíveis imprecisões de sentido, optaremos, ao longo de nossa tese, pelo termo *ingenium*, que, bem mais preciso do que *espírito*, atinge mais facilmente o escopo de nossa argumentação.

deduzir que “os homens têm por hábito, em todos os casos em que reconhecem alguma semelhança entre duas coisas, julgar as duas a um só tempo, mesmo no ponto em que elas diferem, aplicando-lhes, o que reconheceram como verdadeiro de uma delas” (DESCARTES, 2012, p.1), ou seja, o *ingenium* precisa ser guiado por uma vontade firme, vontade de evitar seus hábitos errôneos de pensamento, que o livre dos erros aos quais está sujeito, pois o *ingenium* por si só não é fonte natural de verdade. Devido a isto, “é assim que fazem más aproximações entre as ciências, que são inteiramente baseadas no conhecimento intelectual, e as artes, que exigem certa disposição prática do corpo” (DESCARTES, 2012, pp.1-2).

O *ingenium* pode se enganar. Essa é uma das constatações mais radicais da filosofia cartesiana, que se refletirá em toda a sua obra. Porém, Descartes adverte que “todas as ciências nada mais são senão a sabedoria humana, que sempre permanece uma e a mesma, seja qual for a diferença dos assuntos aos quais é aplicada” (DESCARTES, 2012, p.2), isto é, os erros na faculdade de julgar começam pelas delimitações artificiais impostas pelos próprios juízos. Assim, antes de se deixar guiar por esses juízos (que podem ser frutos do hábito, dos costumes e do aprendizado da tradição, como veremos mais claramente em outras obras de Descartes), é preciso reorientar o pensamento para que elabore juízos verdadeiros e corretos, pois “nada nos afasta mais do caminho reto da busca da verdade do que dirigir nossos estudos não para esse objetivo geral, mas para alguns objetivos específicos” (DESCARTES, 2012, p.3). A direção destes estudos é guiada pela vontade, quer dizer, pela escolha duma nova maneira de pensar. E essa escolha é por um conjunto de procedimentos heurísticos que guiam a razão através das evidências e tomam da imaginação, dos sentidos e da memória o que lhes é útil, descartando suas ilusões, e é a essa criação que Descartes nomeia como o seu *método*, ao qual dedicará um *Discurso* e três ensaios sobre os resultados de sua aplicação.

Há que se destacar o estilo do *Discurso* e suas notas biográficas. Descartes usa da primeira pessoa nas seis partes e, por vezes, redige um texto de tom confessional. Porém, a vida tranquila e retirada nos quartéis da Alemanha durante a guerra e os posteriores nove anos de viagens antes que fizesse um novo retiro para a redação das *Meditações* não são apenas curiosidades ou detalhes insignificantes na construção de sua filosofia. Ao relatar a sua experiência particular de concepção e aplicação do método, instigada pelas suas experiências pessoais com viagens, livros, conversações e observações, e deixar claro ao leitor que aquela foi uma *experiência individual*, mas que

mesmo assim pode servir de *modelo*⁶¹ para que os leitores façam bom uso da *sua razão* na constituição duma *ciência universal*, o que se propõe implicitamente é a concepção dum método indutivo na ciência, em contraposição ao método dedutivo dos medievais. Trata-se, a rigor, de analisar, compreender e controlar a natureza a partir de suas leis mecânicas⁶², e não de derivá-las dum princípio universal e eterno.

⁶¹ A nota biográfica na Parte I esclarece o que Descartes quer dizer ao se colocar como modelo ou exemplo a ser experimentado e aplicado pelos seus leitores: “não deixo de ter uma extrema satisfação do progresso que penso já ter feito na busca da verdade, e de conceber tais esperanças para o futuro que, se entre as ocupações dos homens puramente homens, há alguma que seja solidamente boa e importante, ousa acreditar que é a que eu escolhi” (DESCARTES, 2018, p.70). A artimanha cartesiana, como sempre, é sutil: se Descartes conseguiu usar sua razão de modo reto lançando mão dum conjunto de procedimentos, por que não outra pessoa, também dotada de luz natural, não lograria êxito com os mesmos exercícios, considerando-se a distribuição equitativa do bom senso? Trata-se duma defesa da indução, ou do raciocínio indutivo, na obtenção e construção do conhecimento. Não apenas da ciência, mas também duma perspectiva ética, pois o autor do *Discurso* nunca se esquece de colocar, entre as virtudes da razão, o bom agir e a boa escolha.

⁶² Galileu expõe uma ruptura com o método aristotélico e tomista de análise dos fenômenos da natureza, que se apoiavam apenas na especulação e na lógica formal, em sua resposta a Sarsi (Lotário Sarsi Sigensano, (pseudônimo do padre jesuíta Horácio Grassi, crítico e adversário de suas teses), que criticava o livro de Simon Mário, discípulo de Galileu que se apropriou de suas pesquisas e as publicou sob seu nome, forjando autoria. Assim o ataca Galileu: “Parece-me também perceber em Sarsi sólida crença que, para filosofar, seja necessário apoiar-se nas opiniões de algum célebre autor, de tal forma que o nosso raciocínio, quando não concordasse com as demonstrações de outro, tivesse que permanecer estéril e infecundo. Talvez considere a filosofia como um livro e fantasia de um homem, como a *Ilíada* e *Orlando Furioso*, livros em que a coisa menos importante é a verdade daquilo que apresentam escrito” (GALILEI, 1996, p.46). Tal como pra Descartes, as especulações e o dogmatismo escolástico muitas vezes conduzem a ficções sobre o real, tal como o sistema geocêntrico de Ptolomeu, o éter aristotélico e a finitude do universo, dividido entre o Céu e a Terra. Galileu usa várias vezes a expressão “livro do mundo” (a qual Descartes toma de empréstimo) e afirma que “ele está escrito em língua matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras; sem eles nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto” (GALILEI, 1996, p.46). Ao trocar a lógica pela matemática, metodológica e epistemologicamente Galileu troca os silogismos pela experimentação e a especulação pela observação dos fenômenos tais como são, como eventos que se apresentam concretamente aos sentidos. Evidentemente, não se trata do significado que a palavra “fenômeno” assume em Kant, Hegel ou Husserl: não há a incognoscibilidade duma coisa em si por trás da sequência de aparições, ou o desenvolvimento gradual dum Espírito Absoluto que se apresenta em manifestações singulares que tendem para o geral e universal, ou duma perspectiva que doa sentido a partir da consciência do Sujeito Transcendental. O fenômeno galilaico é o que é evidente por si mesmo e que se pode reproduzir a partir de determinados artifícios (como o lançamento de bolas de massa diferente do topo da Torre de Pisa), dos quais busca se obter a causa do movimento: “Porque é bem verdade que, quando um efeito que pode depender de mais causas separadamente, outros fazem derivar uma particular, cometendo um erro; mas, quando as causas são entre elas inseparáveis, assim que necessariamente verifiquem-se sempre todas, pode-se arbitrariamente deduzir aquilo que se quer, porque todas as vezes que o efeito está presente a causa também está presente” (GALILEI, 1996, p.76). Aristóteles na *Metafísica* coloca que o objeto só é conhecido plenamente quando se conhece sua causa (regredindo daí até a causa primeira de tudo), enquanto que para Descartes o objeto só é compreendido pelo seu efeito (pois Deus é a causa mais clara e evidente desde o início, e por isso pode prescindir de qualquer atividade do intelecto). Galileu se coloca a meio caminho: para o cientista italiano é o *movimento*, a *passagem* entre causa e efeito que interessa, pois só ela pode elucidar as *leis mecânicas constantes* envolvidas nos fenômenos estudáveis. A influência de Galileu sobre Descartes é indelével: o método busca decifrar as leis invariáveis da mecânica natural. Paradigma científico este que perdurou, com várias mudanças, até o

Particularmente, a curiosidade acerca das multiplicidades do mundo e do outro e as dúvidas que lhe assombram são o motor de Descartes na direção de elaborar sua filosofia. Em meio a suas inúmeras viagens, anota que

“é bom saber alguma coisa dos costumes de povos diferentes, a fim de julgar os nossos mais retamente [...]. Mas, quando empregamos demasiado tempo em viajar, tornamo-nos, enfim, estrangeiros em nosso próprio país, e, quando somos excessivamente curiosos a respeito de coisas que se praticavam nos séculos passados, permanecemos comumente muito ignorantes a respeito daquelas que se praticam neste. Além disso, as fábulas fazem imaginar como possíveis muitos acontecimentos que não o são” (DESCARTES, 2018a, p.73).

Por trás dessa sede de saber e dessa aguda curiosidade, há uma crítica à cultura e ao pensamento estabelecidos. Não percamos de vista que o objetivo central de Descartes é que sua filosofia seja útil à vida prática do homem no seu caminho para a felicidade e o bem-estar. Algo que, infelizmente, a tradição não conseguia atingir; embora apreciasse a eloquência da poesia e a precisão da matemática dos pagãos, nela vê apenas a fruição estética⁶³, comparando-as com “palácios muito suntuosos e magníficos

fim século XIX e durante o XX, quando a constância galileana é colocada à prova perante a tensão pulsional de Freud, o princípio de incerteza na física quântica, as teorias evolucionárias de Darwin e Lamarck, as descobertas de Goldstein e Gelb e o materialismo histórico de Marx, que destroem a política legalista e deontológica do Direito normativo através do conceito de revolução; conceito que nasce, inclusive, da pluma de Galileu.

⁶³ Assim define Kant o *juízo de gosto*: “não é, pois, nenhum juízo de conhecimento, por conseguinte não é lógico e sim estético, pelo qual se entende aquilo cujo fundamento de determinação *não* pode ser *senão* subjetivo. Toda referência das representações, [...] [é] referência ao sentimento de prazer e desprazer, pelo qual não é designado absolutamente nada no objeto, mas no qual o sujeito sente-se a si próprio do modo como ele é afetado pela sensação” (KANT, 2005, p.48, grifo do autor). Trata-se de juízo que é apenas subjetivo (pois diz respeito ao jogo das faculdades sensoriais no sujeito), e não objetivo, o que o impede de ter uma aplicação universal ou de ser condição de possibilidade duma experiência. É um índice de como o sujeito é *afetado* (melhor dizendo: *agradado*) pelos fenômenos que o atingem. Ora, o que surge aqui é a noção de que um objeto que *apraz*, que *atrai*, que suscita desejo, não é um objeto representado (pois os apetites não constam da tábua de categorias, nem podem se alinhar a conceitos de razão pura). Há nele um *jogo*, no sentido lato da palavra, como uma interação lúdica entre as faculdades de conhecimento: “as faculdades de conhecimento, que através desta representação são postas em jogo, estão com isto em um livre jogo, porque nenhum conceito determinado limita-as a uma regra de conhecimento particular. Portanto, o estado de ânimo nesta representação tem que ser o de um sentimento de jogo livre das faculdades de representação em uma representação dada para um conhecimento em geral. Ora, a uma representação pela qual um objeto é dado, para que disso resulte conhecimento, pertencem a *faculdade de imaginação*, para a composição do múltiplo da intuição, e o *entendimento*, para a unidade do conceito, que unifica as representações. Este estado de um *jogo livre* das faculdades de conhecimento em uma representação, pela qual um objeto é dado, tem que poder comunicar-se universalmente; porque o conhecimento como determinação do objeto, com o qual representações dadas (seja em que sujeito for) devem concordar, é o único modo de representação que vale para qualquer um” (KANT, 2005, p.62, grifos do autor). O deleitável, o gosto, o juízo estético não se alinha à percepção merleau-pontyana, ou à duração bergsoniana, ou à afetividade espinosana, tampouco (embora escorregue nessa direção) à intencionalidade husserliana. Sobre isso retornaremos mais à frente, quando analisarmos as questões especificamente dedicadas à estética.

construídos apenas sobre areia e lama”; sobre a teologia, “pensava que, para empreender o seu exame e ser bem sucedido, era preciso ter alguma extraordinária assistência do céu e ser mais do que homem”⁶⁴, ou seja, reduzia-se à mística mais pura⁶⁵; e, por fim, quanto à filosofia, “nela nada se encontra que não seja objeto de disputa e, conseqüentemente, que não seja duvidoso, eu não tinha tanta presunção em esperar aí

⁶⁴ Feito à imagem e semelhança, o homem nasce para se unir ontologicamente a Deus, de modo que suas palavras, atos e vontades reflitam as do Pai: “Ele [Jesus Cristo] revela [no homem] a soberania paterna no Espírito em igual poder imensurável. Quando o Espírito recebe esse poder no Filho e através do Filho, então torna-se Ele mesmo poderoso em todo o pro-gresso (sic), de sorte que se torna igual e poderoso em todas as virtudes e em toda a pureza perfeita; portanto, de tal modo que nem amor nem dor, nem tudo que Deus criou no tempo pode perturbar o homem; antes ele permanece em pé, cheio de poder como numa força divina, perante a qual todas as coisas são pequenas e impotentes” (ECKHART, Sermão 1, 2006, p.44, v.1). Mestre Eckhart reitera São Paulo quando ele diz, na Carta aos Coríntios, que “destruirei a sabedoria dos sábios e rejeitarei a inteligência dos inteligentes” (1Cor 1, 19), ou seja, atribui superioridade da Revelação em detrimento do conhecimento racional. Deste modo, para conhecer Deus e o mundo da Criação, o homem precisa da mediação das Sagradas Escrituras, da Tradição e da sabedoria de Mestres como Eckhart, e o que Descartes pretende (a prova racional, através da dedução da existência de Deus e das coisas), é absurdo, estultice ou ainda heresia. Pois no Sermão 4, ao analisar o Pai Nosso, Eckhart afirma que os fiéis frequentemente caem em contradição ao rezarem o verso “que seja feita a Tua vontade” e se decepcionarem quando não se veem atendidos nas preces que rogam ou nas vontades que sustentam: “E quando sua vontade [de Deus] se cumpre, irritamo-nos, e sua vontade não nos satisfaz. No entanto, qualquer coisa que Ele fizesse deveria agradar-nos acima de tudo. Os que o aceitam como o melhor, permanecem em todas as coisas em perfeita paz” (ECKHART, Sermão 4, 2006, p.57, v.1). O Mestre chega mesmo a descartar a subjetividade em prol da beatitude, pois “quem quiser estar de imediato na nudez desta natureza deve ter saído de tudo o que é pessoal, de tal modo a, com prazer, desejar o bem a quem se encontra do outro lado do mar e a quem jamais viu [...]. O que faz queimar no inferno é a vontade própria” (ECKHART, Sermão 5b, 2006, p.66, v.1), e também o método, o qual chama de *modo* (talvez, evocando o latim *modus*, criticando maneiras diversas ou vias alternativas para se atingir o êxtase místico): “pois quem busca a Deus em um determinado *modo*, toma o modo e perde a Deus, que está oculto no modo. Quem, porém, busca a Deus *sem* modo, apreende-o como Ele é em si mesmo; e um tal homem vive com o Filho e é a vida ela mesma” (ECKHART, Sermão 5b, 2006, p.67, v.1, grifos do autor). Deus não precisa de prova evidente, pois a própria existência atesta seu poder; não precisa ser analisado, pois a encarnação do Verbo é o que de mais simples a mente pode conceber; o seu conhecimento não necessita ser sintetizado, pois cada palavra, do Gênesis ao Apocalipse, é a sua Palavra própria; e, por fim, não precisa ser enumerado, pois Cristo já estava copresente ao Pai nos sete dias de Criação e estará sentado à direita de Seu trono no Juízo Final, conforme as visões de São João Evangelista. A “assistência do céu” e o “ser mais que homem” de Descartes significam o desmonte da cultura milenar inaugurada (e, de certa forma, demolida a partir de si mesma) da Idade Média, carregando Aristóteles de roldão. Porém, não a implode por completo; suas ruínas serão definitivamente postas abaixo por Kant na Estética Transcendental, ao inferir que o conhecimento das coisas em si é impossível (sendo Deus, portanto, impossível de ser conhecido em si, inefável como o definiam Santo Anselmo e Santo Agostinho, e Cristo, sendo Seu fenômeno, corrobora as heresias arianas e abre a possibilidade dum Jesus histórico que pouco difere de Moisés, Elias, Davi ou Melquisedeque).

⁶⁵ Mestre Eckhart chega ao extremo de afirmar, inspirado em Santo Agostinho, que para se contemplar a verdadeira natureza de Deus sem qualquer mediação é preciso estar *morto*, isto é, alheado da natureza humana. “a cor que está na parede, se deve ser transportada para meu olho, deve ser filtrada e refinada no ar e na luz e ser transportada, assim espiritualizada, para dentro do meu olho. [...] Se não fosse nenhum intermediário, nada veríamos. [...] Se não fosse nenhum intermediário, ver-se-ia uma formiga no céu. Se não fosse nenhum intermediário na alma, ela veria a Deus desvelado” (ECKHART, Sermão 45, 2006, pp.258-259, v.1).

encontrar algo melhor do que os outros” (DESCARTES, 2018a, p.74), criticando, evidentemente, a escolástica em seus estertores.

Como firmar o pé, portanto, no movediço terreno das dúvidas? A lição retirada de suas leituras e de suas viagens é que “aprendi a não crer muito firmemente naquilo que só me tivesse persuadido pelo exemplo e pelo costume” (DESCARTES, 2018a, p.75). Se é dotado também da luz natural, por que recorrer às lentes e filtros alheios, que podem embaçar ou distorcer a sua visão pelo mundo? O acesso ao “livro do mundo” e à verdade (que em Merleau-Ponty passam pela percepção para atingir a Carne) desloca o conhecimento dos objetos para o indivíduo, e ele, o indivíduo René Descartes, é o ponto de partida desse processo, usando a si mesmo como exemplo.

Não se trata, contudo, da defesa da *dóxa* em detrimento da *epistemê*, ou do pior tipo de uso que se possa fazer do senso comum. Descartes não faz aqui uma defesa da figura clássica do *idiota*, isto é, tal como o Príncipe Míchkin do romance homônimo de Dostoiévski, o indivíduo cerrado em si mesmo e alienado do mundo. Apesar de afirmar que “meu intento jamais se estendeu além de procurar reformar meus próprios pensamentos e de construir com recursos tirados inteiramente de mim mesmo”, conclui ele, com o exemplo de sua razão operante voltada a objetivos e problemas práticos, dos mais mezinhos aos mais complexos, “como então muito me agradou minha obra, aqui vos mostro o modelo, o que não quer dizer que eu queira aconselhar todos a imitá-lo” (DESCARTES, 2018a, p.78).

O recurso à primeira pessoa na narração de uma história pessoal, têm um objetivo filosófico que não se esclarece numa primeira visada: através dele, Descartes opera uma inversão na lógica do conhecimento: dos fatos mais particulares elaboram-se as leis fundamentais da natureza. Trata-se da troca dum método dedutivo (típico dos medievais e matemáticos) para o indutivo, isto é, que trabalha através da experimentação e da observação.

Há certamente uma “revolução copernicana” como a de Kant já antecipada no pensamento cartesiano. A fonte do conhecimento não são mais os objetos, tal como defendia Aristóteles (e seus comentadores, epígonos e seguidores escolásticos), e é na direção do sujeito que Descartes quer deslocá-la. Muito embora a imagem que se cristalizou de Descartes como um autor idealista, subjetivista, psicologista ou mesmo solipsista, até mesmo a *empeiria* é renovada por sua filosofia, uma vez que “são bem mais o costume e o exemplo que nos persuadem do que qualquer conhecimento certo

[...] porque é bem mais verossímil que tenham sido encontradas [as verdades] por um só homem do que por todo um povo” (DESCARTES, 2018a, p.79).

Com isso, se estabelece um escalonamento ontológico entre os três seres que habitam o mundo: a extensão (matéria), o homem (sujeito racional) e Deus (perfeição), algo que ficará mais claro nas *Meditações*. Assim sendo, o erro, inerente à racionalidade imperfeita humana, não é um problema grave. Através de regras e procedimentos ele pode ser retificado.

Descartes considera a razão uma faculdade inerente a todos os seres humanos, faculdade universal, não importando os costumes, a história dum povo ou mesmo as várias culturas em que os homens estão inseridos. A alma, dádiva de Deus, é também presenteada com a luz natural, capaz de encontrar, compreender e resolver problemas. Esse dom humano é o mesmo que se observa tanto num cientista em seu laboratório quanto num indígena a se deslocar pela floresta.

Porém, a razão, como já afirmamos, erra, leva a maus julgamentos, toma a falsidade por verdade, efetua cálculos errôneos, sustenta juízos desumanos e vontades irracionais. Essa noção de erro acaba sendo o operador mais importantes da razão metódica: sendo a razão humana imperfeita, é preciso que ela seja guiada. Esse mesmo operador nos revela outro aspecto da razão metódica: uma vez que há juízos errôneos, por outro lado, há diversidade de opiniões, há julgamentos que, não se podendo considerá-los válidos ou inválidos, ou certos ou errados, ou verdadeiros ou falsos de antemão, todos testemunham o mesmo uso da razão e da vontade, pois “do mesmo modo que a diversidade de nossas opiniões não vem de que alguns sejam mais razoáveis do que outros, mas somente de conduzirmos nosso pensamento por vias diferentes e não considerarmos as mesmas coisas” (DESCARTES, 2018a, p.70). O erro, portanto, não é irracionalidade, não é negatividade, mas testemunha a multiplicidade de aplicações da razão, “pois não é suficiente ter o espírito bom, mas saber aplicá-lo bem” (DESCARTES, 2018a, p.70).

As más opiniões, os maus juízos, as constatação errôneas e a proliferação da falsidade é atestada quando Descartes enxerga que “talvez seja apenas um pouco de cobre e vidro aquilo que tomo por ouro e diamantes” e observa que “também os julgamentos de nossos amigos nos devem ser suspeitos quando estão a nosso favor”

(DESCARTES, 2018a, p.71). A isso, Descartes responde com uma *fábula*⁶⁶ (muito embora não em sentido lato, pois ele não usa animais humanizados para ilustrar a moral), ou seja, com uma narrativa de fundo pedagógico, em que ele busca “representar minha vida como em um quadro, a fim de que cada pessoa possa julgá-la e que, ao ter conhecimento pela voz pública das opiniões a respeito dela, este seja um novo meio de instruir-me que acrescentarei àqueles dos quais costumo servir” (DESCARTES, 2018a, p.71). O método, portanto, representa mais um caminho do que um instrumental único para obtenção da verdade, e isso não invalida a tradição filosófica⁶⁷ que lhe é anterior.

Para tanto, Descartes então *decide* seguir quatro regras que considerou como as mais convenientes para sua tarefa. Elas resumem quatro operações intelectuais: *a evidência, a análise, a síntese e a enumeração e revisão dos resultados*. Apesar de derivarem da geometria, as quatro regras são inventadas e testadas, e a *vontade*, não precisamente a necessidade, é que motivam Descartes a propor seu método. O sujeito volitivo ganha protagonismo na ciência, o que lhe permite abandonar a pura exegese e o comentário para construir sua própria ciência, tendo apenas a natureza como objeto e sem a necessidade da revelação e do misticismo.

essas longas cadeias de razões [...] deram-me ocasião de imaginar que todas as coisas que podem ser incluídas no conhecimento dos homens decorrem umas das outras da mesma maneira e que, contanto que nos abstenhamos somente de aceitar por verdadeira alguma que não o seja e sigamos sempre a ordem necessária para deduzi-las umas das outras, não pode haver coisas tão afastadas que não alcancemos por fim, nem tão escondidas que não as descubramos. (DESCARTES, 2018a, p.81)

Geometricamente, a ciência segue em linha reta: toma contato com evidências indubitáveis (como sinais e fenômenos concretos, existentes), divide-os em quantas partes forem necessárias para compreender sua estrutura e funcionamento (como no reparo duma máquina), reúne um a um os elementos de foram a reconstitui-los segundo sua lógica e eficácia (como na síntese química, em que reagentes são combinados para

⁶⁶ Aqui há que se fazer um contraponto entre o *Discurso* e as *Meditações*: Descartes esclarece de antemão que “meu propósito não é o de ensinar aqui o método que cada um deve seguir para bem conduzir sua razão, mas somente fazer ver de que maneira eu me esforcei por conduzir a minha” (DESCARTES, 2018a, p.71). Não se trata, portanto, de atacar a viga mestra para que o edifício todo desabe, nem de postular um novo começo para a filosofia, que é o tom meditativo que Descartes adota em seu texto mais célebre. Há uma intenção prática, não metafísica, na letra do *Discurso*.

⁶⁷ Como bem observa: “é bom tê-las examinado todas [a jurisprudência, a medicina e as ciências de sua época, incluindo a filosofia], mesmo as mais supersticiosas e as mais falsas, a fim de conhecer seu justo valor e proteger-se de por elas ser enganado” (DESCARTES, 2018a, p.72).

produzir uma outra substância) e, por fim, declarar o resultado, o objetivo e a utilidade da descoberta ou invenção científica. Tal é o legado cartesiano para a ciência moderna.

Descartes deixa uma herança polpuda, que será partilhada, por pelo menos duzentos anos, pela ciência em geral, particularmente a fisiatria, a medicina e a psicologia, que vão buscar inspiração, ainda que sub-repticiamente, nas *Paixões da Alma*. “O problema que Pavlov se colocou foi o de saber como o organismo pode entrar em relação com um meio muito mais extenso e mais rico do que aquele que age imediatamente, sob a forma de estimulações físicas e químicas, em suas terminações sensoriais” (SC, p.77). Porém, não consegue resolver o problema que está no cerne da própria pesquisa, pois ainda constrói o comportamento como “soma dos estímulos proprioceptivos e exteroceptivos presentes [...] [de modo que] a essência da atividade nervosa permanece a mesma: é um processo decomponível em partes reais” (SC, p.78). Temos diante de nós “um mosaico de excitações físicas e químicas” (SC, p.78), e o comportamento será montado a partir de uma série de “erros compensados”, estes por sua vez equilibrados por um sistema de contrapesos regulado pela inibição e liberação de reações às excitações do meio (cf. a citação de Pavlov acerca da experiência com os cães apresentados ao pó de carne, SC, pp.79-81).

Pavlov procede pela decomposição dos estímulos complexos em estímulos simples, a cada um correspondendo uma reação motora previsível dum órgão isolado. Ora, trata-se da *soma* de vários reflexos parciais que, podendo ocorrer ou não, ou ainda se alterar com a entrada de outro fator na operação, resulta num comportamento superior. Pouco importaria a sequência temporal e espacial dos estímulos e respostas: diante duma soma, o valor de cada unidade será invariável, não importando a ordem em que se encadeiem, tampouco a situação em que se inserem ou da qual foram extraídas. O que, evidentemente, num exame mais apurado, não ocorre.

O excitante L, sendo definido como um estímulo condicional da secreção, o excitante S como um inibidor condicional, o excitante M, enfim, como um contrainibidor condicional, a reação provocada pelo conjunto L + S + M deveria se compor de uma síntese real a partir das propriedades de cada um deles. Ora, acabamos de ver que essa explicação deixa uma lacuna. Associado a M o excitante S perde seu poder inibidor; mas, associado a L, o conserva. Quer dizer que, nas duas ‘situações’ L + S e S + M, o estímulo S não desempenha o mesmo papel ou, em outros termos, que essas situações não são dois todos nos quais poderíamos encontrar um elemento comum S. (SC, p.81).

Desde o início, há uma teoria implícita na conduta laboratorial de Pavlov: “no organismo, uma excitação complexa contém, a título de partes reais, os processos que seriam acionados por cada um dos estímulos elementares, ou ainda que cada estímulo

parcial possui uma eficácia própria” (SC, pp.81-82). Pavlov opera segundo a segunda regra do método cartesiano, decompondo analiticamente o fenômeno complexo até suas partes mais simples. E tão logo passa à síntese, assim que obtém os dados necessários para seu mosaico sensorial.

O cartesianismo que Merleau-Ponty denuncia em Pavlov, sem, contudo, fazer qualquer acusação, temendo talvez uma calúnia filosófica, é torto: o médico russo acerta enquanto se mantém fiel à primeira e quarta regras, mas se equivoca quando insiste na primeira e na terceira. Há um esforço grande em decompor fenômenos complexos em dados simples, gesto que, exageradamente crente na precisão e exatidão da análise, termina por obter dados e conclusões *simplórias*.

Há na conduta dum animal como o polvo o desenho dum comportamento superior que não pode ser simplesmente reduzido aos seus traços mais simples e indubitáveis e nem depois reunido como uma soma de reações isoladas e isoláveis:

um polvo após ter adquirido uma reação positiva com relação a um grande recipiente no qual ele encontrava seu alimento, e aparentemente uma inibição com relação a um recipiente menor apresentado ao mesmo tempo que o primeiro, visitava contudo o menor quando este era apresentado sozinho. O verdadeiro excitante das reações condicionadas não é nem um som, nem um objeto considerados como indivíduos, nem uma reunião de sons ou objetos considerados como conjuntos ao mesmo tempo individuais e confusos, mas antes a distribuição dos sons no tempo, sua sequência melódica, as relações de grandeza dos objetos; em geral: a estrutura precisa da situação (SC, p.83-84)

É preciso rever o método frente aos resultados e observações de nossa ciência atual. Porém, é anacrônico recriminar Descartes e sua época por não partilharem de nossa intuição. Merleau-Ponty mostra que o método cartesiano, nossa primeira via na obtenção da verdade científica, precisa ser reformado justamente para preservar sua eficácia original, isto é, meio para se obter rigorosamente a verdade acerca do mundo, sem apelar para especulações, crenças ou pensamentos mágicos. É preciso criticar o cartesianismo para salvaguardar sua essência.

A aplicação da segunda e terceira etapas do método cartesiano se condicionam ao corpo *partes extra partes*. Este, por sua vez, só pode ser corroborado quando suas reações são pontuais e ligadas por laços de causalidade (abandonemos, por ora, a terminologia moderna das ações e paixões). A garantia da verdade se refugia, portanto, numa petição de princípio.

Mas Merleau-Ponty recorre à experiência para fundamentar sua filosofia. É a única maneira possível de romper o círculo de implicações lógicas entre o corpo extenso

e sua susceptibilidade à análise e à síntese. O relatório de Goldstein⁶⁸ atesta, acerca dos distúrbios acarretados pelas lesões cerebrais, que “a antiga teoria das localizações subestimava duas dificuldades de fato- localizar a lesão e localizar a função” (GOLDSTEIN apud MERLEAU-PONTY, SC, p.94). As lesões não acarretam o desligamento de funções localizadas, mas reorganizam toda a função cerebral, no sentido de adaptar, ainda que de maneira truncada e anômala, o comportamento do doente ao ambiente em que seu corpo está inserido⁶⁹. Aplicando-se ortodoxamente o método, constata-se que

⁶⁸ O estudo de Kurt Goldstein ao qual Merleau-Ponty faz referência está em *Der Aufbau des Organismus*. Utilizamos aqui apenas as referências colhidas por Merleau-Ponty nas citações de *A Estrutura do Comportamento*, devido à sua especificidade temática.

⁶⁹ Merleau-Ponty é crítico do que em psicologia se chama “hipótese de constância”, isto é, a correspondência linear entre um estímulo exterior e um órgão receptor, que, através de outros órgãos transmissores, elabora o estímulo numa central neurológica, de modo que a cada estímulo distinto e isolado corresponderia uma sensação ou reação também distinta e isolada. Porém, ironicamente este paradigma empirista é desmentido pela própria experiência: “a destruição da função visual, qualquer que seja o local das lesões, segue a mesma lei: primeiramente todas as cores são atingidas e perdem sua saturação. Depois o espectro se simplifica, reduz-se a quatro e logo a duas cores; finalmente, chega-se a um estado monocromático em cinza, aliás sem que a cor patológica seja alguma vez identificável a uma cor normal qualquer” (PhP, p.30). Não desaparece um espectro cromático específico, ou a sensibilidade a uma tonalidade de cor determinada: não importando o local da lesão, o campo perceptivo todo se desagrega e mesmo outras funções corporais, como o tato, perdem sua capacidade de aderência ao mundo exterior. “Inversamente, o funcionamento normal deve ser compreendido como um processo de integração em que o texto do mundo exterior é não recopiado, mas constituído” (PhP, p.31).

À guisa de exemplo, podemos evocar o caso do soldado Schneider. Combatente da Segunda Guerra Mundial, ele fora vítima da explosão duma granada e teve vários estilhaços metálicos incrustados em inúmeras regiões encefálicas, de modo que não poderiam ser extraídos cirurgicamente (segundo a medicina da época). Recuperado das lesões, o soldado apresentava comportamentos desagregados e excêntricos, aferrados a mecânicas e hábitos repetitivos, e uma certa confusão motora e de localização espacial.

Schneider não apresentava grandes danos à memória, à cognição e mesmo na fala; as regiões cerebrais lesionadas não foram simplesmente “desligadas”, nem as qualidades sensíveis do tato e da visão foram perdidas. Seu comportamento mostrava uma dificuldade em articular e engrenar a multiplicidade da experiência motoras e sensoriais num único arco intencional. Sua patologia afetava mais o seu ser no mundo do que sua saúde física. Por exemplo, num exercício de classificar fitas segundo sua cor, ele se confundia com as tonalidades e não conseguia aplicar uma categoria a cada espécime, avaliando um a um, não conseguindo manter constantemente um princípio geral de classificação (kantianamente falando, ele perdera a capacidade de subsumir um fenômeno à sua categoria). Em seu ofício de fabricar carteiras de couro, ele conseguia sentar na bancada e dispor dos materiais e das ferramentas mecanicamente, mas não conseguia descrever e explicar cada etapa do serviço. Instado pelo médico a apontar uma parte do corpo, ele o sacudia por inteiro e só a localizava quando sofria um estímulo doloroso. Apresentado a várias mulheres, ele não manifestava nenhum desejo ou sinal de excitação sexual, dirigindo a elas um afeto puramente emocional, “apaixonando-se” por suas opiniões e ideias. Isso ocorre porque “as lesões dos centros e até mesmo dos condutos não se traduzem pela perda de certas qualidades sensíveis ou de certos dados sensoriais, mas por uma diferenciação da função” (PhP, p.112). Schneider não perdeu suas funções motoras, sensíveis, libidinais e linguísticas, mas teve sua articulação e sincronia dissolvidas, e suas potências perderam intensidade, pois “as lesões centrais parecem deixar as qualidades intactas e, em compensação, modificam a organização espacial dos dados e a percepção dos objetos” (PhP, pp.112-113). Schneider está aprisionado ao concreto, imediato e presente, e perde a capacidade de se relacionar com o abstrato, o virtual e o possível: “o doente tem

Assim o comportamento patológico poderá ser muitas vezes ser definido por uma análise real que identifica as reações conservadas e as reações abolidas. [...] Transposto para a patologia mental, esse método de análise real e de explicação causal levou a definir a afasia ou mais geralmente as agnosés por meio de certos distúrbios circunscritos, pela ausência de certos *conteúdos* do comportamento. [...] Não se percebe que o sintoma é uma resposta do organismo a uma questão do meio, e que assim o quadro dos sintomas varia com as perguntas que fazemos ao organismo (GOLDSTEIN apud MERLEAU-PONTY, SC, p.95)

Repassemos as etapas metodológicas. É evidente que, inseridos numa determinada situação, tanto os pacientes humanos quanto as cobaias animais indubitavelmente escapam às reações constantes, lineares e causais que pressupunham a teoria do reflexo condicionado; faz-se necessário investigar, num esforço parecido com o das *Meditações*, o valor de verdade impresso nesses novos fenômenos. As etapas enumeradas, observadas nas interações entre o sujeito e o meio circundante que o provoca e solicita, mantém uma ordem de pensamento que é evidente por si mesma: os estímulos se refletem uns nos outros e sua ordem, como numa melodia, depende da *estrutura* que rege sua disposição espaço-temporal. Porém, porque a análise e a síntese continuam a se mostrar como falhos?

Definitivamente, não podemos chamar a filosofia cartesiana de *filosofia do método* ou *metodologia*, como se nomeiam inúmeras disciplinas universitárias de variadas ementas e programas. Não é à toa que, em sua edição original, o *Discurso* se fazia acompanhar por três ensaios práticos, quase relatórios de aplicação das regras metodológicas, justificando sua validade não pela lógica, mas pelos resultados concretos fornecidos experimentalmente. Sua própria linguagem, como já o mencionamos, relata como Descartes atingiu a verdade em seu caso particular, e insta os demais pesquisadores que o leriam a buscarem, por seu exemplo, os seus próprios caminhos. O método apenas “é um meio, um caminho, mas que encerra dentro de si os próprios limites da verdade quando a circunscreve em um horizonte do que pode ser procurado com segurança, certeza. [...] [Entretanto] O método é universal porque se caracteriza como um modo de disciplinar o *ingenium* na procura pela garantia necessária à produção da certeza nos mais diversos domínios do conhecimento humano” (ANDRADE, 2017b, p.23).

consciência do espaço corporal como local de sua ação habitual, mas não como ambiente objetivo, seu corpo está à sua disposição como meio de inserção em uma circunvizinhança familiar, mas não como meio de expressão de um pensamento espacial gratuito e livre” (PhP, p.151).

Tudo o que há no comentário de Andrade se verifica nos procedimentos descritos na *Estrutura do Comportamento*: há todo um conjunto de regras, protocolos, procedimentos e atitudes adotados pelos cientistas ao manejarem suas cobaias, materiais e instrumentos, e técnicas precisas de anotação, enunciação e exposição dos registros obtidos. Porém, como observamos, o método puramente cartesiano não consegue dar conta de explicar os comportamentos estruturados, perdendo-se em equívocos, podendo até mesmo construir teorias errôneas e fantasiosas (aos olhos dos cientistas do século XXI).

Voltemos ao comentário de Andrade:

Não se deve confundir o método com um elixir milagroso, capaz de decidir sobre a certeza de cada proposição científica isoladamente, antes da própria prática científica. Ele se constitui na prática científica como uma estratégia de lidar com o que ainda é desconhecido. Para lidar com isso é necessário instituir a ordem que liga termos desconhecidos e conhecidos em uma mesma cadeia de raciocínio. [...] Ele é processo, construção. É preciso, por conseguinte, construir o caminho da ordem das dificuldades, respeitando a estrutura do relevo sobre o qual ele será trilhado. Nesse sentido, o método só pode ser construído na prática, quando a pesquisa encontra seu solo. No entanto, respeitar o relevo não significa se adaptar às nuances do terreno sem antes o adaptar à condição humana. (ANDRADE, 2017b, p.28).

Relembremos a admiração pela matemática⁷⁰ que motivou Descartes a procurar pela certeza e pela verdade. Teixeira ilustra seu deslumbramento registrando que “só na matemática [...] é que ele encontra *demonstrações*, ainda que em matérias muito abstratas e que parecem sem utilidade. Tais demonstrações se revestem não só de caráter de certeza, mas também levam a descobrimentos. Descartes vê nelas uma conquista do espírito que, ao menos de início, lhe parece fornecer exemplos de

⁷⁰ Há uma leitura (um tanto apressada, mas copiosamente repisada pela tradição) que faz de Descartes um filósofo matemático, que resolveria todos os seus problemas conceituais utilizando de lógica álgebra e geometria, fazendo com que escritos mais metafísicos como as *Meditações* soassem como um tratado matemático redigido em prosa e com o vocabulário da tradição, mas que se poderia facilmente traduzir em termos numéricos e geométricos. Porém, como aponta Andrade, “a matemática interessa para Descartes justamente no que ela pode revelar de inspiração para o método [...] uma vez que seu raciocínio, que é correto porque envolve uma cadeia inferencial de objetos simples [...], poderia ser transposto a outros domínios do conhecimento humano” (ANDRADE, 2017b, p.21). A matemática é *parte*, e não o método em si, ela é, nas palavras do comentador, “aporte metodológico para as demais ciências” (ANDRADE, 2017b, p.21), justamente por ela não ser a única e por não gozar do status de ciência fundamental. Ora, as raízes da árvore do conhecimento são a metafísica, a qual a matemática, enfeixada ao tronco da física como seu floema e xilema, encontra-se subordinada. “No entanto, a matemática não é tratada por Descartes como um fim em si mesmo, porque o que está em jogo é a reforma do conhecimento e não apenas da matemática” (ANDRADE, 2017b, p.21). Reforma (ou emenda) que beneficiaria a própria matemática e suas ramificações, posto que a resgatava da mera especulação e lhe atribuiria tarefas práticas, como o cálculo da extensão e do volume dos sólidos na *Geometria*, a trigonometria das refrações na *Dióptrica* e a determinação de grandezas e proporções nos fenômenos coletados nos *Meteoros*.

progresso do conhecimento” (TEIXEIRA, 1990, p.24, grifo do autor). No entanto, transportando o espírito cartesiano para a contemporaneidade, faltariam demonstrações suficientes caso aplicássemos o método ao pé da letra sobre os casos descritos na *Estrutura do Comportamento*. Afinal, sendo o pensamento cartesiano dependente da intuição, como intuir as diversas nuances do comportamento do polvo, e seus respectivos significados, nas variações de movimentos para capturar seu alimento? Não há como decompor as etapas do comportamento tanto humano quanto animal em pequenos momentos, fases ou instantes, como se fossem átomos. Diferentemente de Descartes e das partes simples obtidas por análise: “sua evidência vem de que, sendo *simples*, podem ser inteiramente conhecidas pela simples inspeção do nosso espírito” (TEIXEIRA, 1990, p.24. Ora, o problema central é que os comportamentos não são simples, nem decomponíveis, e por isso a *Gestalt* é o instrumento conceitual necessário para explicar e *demonstrar* tais fenômenos.

Assim, “pode-se mesmo apresentar o método cartesiano como uma realização da vontade. Há um sentido em que tudo depende da vontade; qualquer realização do espírito- intelectual, moral ou artística- fruto de um esforço, é uma função da vontade” (TEIXEIRA, 1990, p.26). Passaríamos portanto da *razão metódica* para a *moral metódica*, visto que “a aplicação do método, pois, depende de uma atitude de espírito, que é uma atitude moral” (TEIXEIRA, 1990, p.27, grifo do autor), e tudo se resumiria a uma espécie de manual de ética dos cientistas e pesquisadores?

Se o método não é o “elixir milagroso” de Andrade- não cumprindo, pois, sua magnânima tarefa de assegurar o acesso à verdade científica-, e os experimentos comportamentais de Pavlov e Goldstein o desmontam regra a regra, a herança que nos parecia polpuda é apenas afetiva, de valor unicamente simbólico, das mais modestas. Afinal, se o livre-arbítrio, e não a visão rigorosa e clínica dos cientistas, é a pedra de toque, só nos resta concluir que o método é fruto duma tensão entre a vontade e as paixões, entre o raciocínio claro e a imaginação confusa, entre a evidência concreta e a memória duvidosa.

Quanto a uma possível moral metódica, Teixeira chega a mencionar uma “indisciplina” do pensamento- noção irmã do que Kant chamará de “menoridade”- que diz respeito aos preconceitos, ideias e mesmo afetos recebidos passivamente durante a infância, que não são fruto da própria razão ou da vontade do sujeito, de modo que a dimensão moral do método serviria para corrigir arbitrio desses desvarios e

encaminhá-lo para o uso adequado de suas faculdades. De modo que, ainda instalados no âmbito moral,

é inegável que para Descartes as regras do método supõem, exigem um esforço constante da vontade, sem a qual a inteligência não conseguiria vencer o mundo de imaginações, de preconceitos, de ideias confusas que constitui a atmosfera em que vive não só o homem inculto ou iletrado- e isso seria bem desculpável- mas também até os que, chamando-se filósofos, não conseguem sobrepor-se ao plano da erudição confusa, por não terem a força de caráter necessária para vencer os hábitos inveterados de pensar desordenada e dispersivamente, nem para vencer o respeito à tradição e à autoridade. Tanto ou mais que uma conquista da inteligência, a clareza das ideias é uma vitória da vontade. (TEIXEIRA, 1990, p.31)

Porém, Descartes não escreve uma metafísica dos costumes, não transfere poderes para o soberano via contrato, nem mesmo se arrisca numa ética tão certa e exata a ponto de ser demonstrada à maneira dos geômetras. Não apela a imperativos e muito menos a Deus no que diz respeito à moral.

A conclusão é, do ponto de vista da História da Filosofia, aterradora: *o método é insuficiente!* Muito especialmente no campo do conhecimento. Mesmo quando se aplica ao que ainda é desconhecido e inacessível. Se o era na época de Merleau-Ponty, no pós-guerra, quando as pesquisas de Goldstein e Gelb descobriam as fraquezas do discurso funcional de matriz positivista da medicina da época (podemos radicalizar tais dados; há ainda as pesquisas de Binswanger e de Uexküll, também analisadas por Merleau-Ponty em outros estudos; extrapolando o campo do autor pesquisado, apenas à guisa de ilustração, podemos também mencionar a revolução científica proporcionada pela relatividade de Einstein, a quebra de paradigmas após os experimentos de Planck e a gênese da matemática computacional de Turing), o é mais dramaticamente no panorama da ciência dos princípios do século XXI.

Pode o método cartesiano resolver problemas científicos reais? A pergunta pode se esclarecer quando a dirigimos à noção de *puzzle* tal como foi concebida por Kuhn, que é representativa das revoluções científicas do século XX. Kuhn é crítico duma historiografia científica puramente formal, em que o acúmulo de descobertas e invenções culmina numa espécie de “esoterismo”, mais preocupada em produzir manuais de técnicas, reflexões lógicas e *papers* (nome péssimo que vem sendo adotado universalmente para os artigos científicos, mas que serve para evidenciar a vacuidade muitas iniciativas ditas “científicas”, e por isso ele aqui figura) voltados a um público seleto, escritos e lidos por uma comunidade fechada.

Para Kuhn, há um problema sério no que diz respeito à história da ciência e, particularmente, à história de suas *revoluções*, isto é, à quebra (e troca) de paradigmas e modelos estabelecidos durante uma época e no seio duma cultura. Implicitamente, os estilhaços da crítica atingem o positivismo de raspão: não se trata duma evolução acumulativa e linear do conhecimento, em que as descobertas obsoletas são abandonadas, mas na compreensão dum quadro teórico e figural no qual os paradigmas científicos foram enunciados e se tornaram possíveis.

Por exemplo,

Em vez de procurar as contribuições permanentes de uma ciência mais antiga para nossa perspectiva privilegiada, eles procuram apresentar a integridade histórica daquela ciência, a partir de sua própria época. Por exemplo, perguntam não pela relação entre as concepções de Galileu e as da ciência moderna, mas antes pela relação entre as concepções de Galileu e aquelas partilhadas por seu grupo (KUHN, 2001, p.22)

Não se trata de vender os livros de Newton a um sebo porque ele foi “superado” por Einstein, tampouco desprezar o *Tratado de Magia* de Bruno e as cartografias do Céu projetadas com farta imaginação por Campanella e Dante como criações fantásticas que mais renderiam espetáculos de TV e cinema do que como exemplares duma filosofia renascentista já perdida na marcha dos séculos, mas entender o quadro em que tais corpos teóricos se desenvolveram, sua utilidade, sua aplicação e a eficácia de seus símbolos. Segundo Kuhn, “a ciência não parece em absoluto ser o mesmo empreendimento que foi discutido pelos escritores da tradição historiográfica mais antiga. Pelo menos implicitamente, esses estudos históricos sugerem a possibilidade de uma nova imagem da ciência” (KUHN, 2001, p.22). As imagens antigas muito frequentemente fornecem material para bases teóricas mais sólidas: o atomismo de Demócrito, Leucipo e Lucrécio inspira os modelos de Böhr e Pauling, as vagens de Mendel são refinadas por Watson e Crick, a hipotética e sonhada máquina de calcular de Babage, ignorada e ridicularizada em sua época, hoje repousa em nossos bolsos como *smartphones*. Isso para não dizer a teoria dos quatro humores, que levou a Bioquímica a investigar as dinâmicas interações entre enzimas, neurotransmissores e hormônios.

Contudo, nessa concepção mutante da ciência, há espaço para contrassensos, especialmente quando tratamos da mecânica dos astros. Nela, a impressão é de que ainda somos prisioneiros de Kepler e Copérnico. Seu paradigma ainda parece vigente, apesar dos avanços no estudo das galáxias, da matéria escura e das singularidades, mas tais descobertas ocorrem no âmbito dum mesmo modelo; na filosofia, se nos ativermos

à fenomenologia husserliana, a decepção é maior: ainda somos kantianos, trabalhamos apenas com fenômenos e buscamos um Sujeito Transcendental com todo o aparato lógico e crítico que a filosofia vem nos fornecendo desde Platão. A pretensão da ciência universal de Descartes o aproxima de São Paulo e sua mítica queda na estrada para Damasco, e tudo o que se registrou nas *Meditações*, no *Discurso do Método* e no *Mundo* têm sabor de revelação, de conhecimento superior, de chave do universo, e assim, não podemos falar de *paradigma cartesiano*, mas sim de que *Descartes é o paradigma em si*.

Voltemos a Kuhn. O paradigma é

um termo estreitamente relacionado com “ciência normal” [ou normativa]. Com a escolha do termo pretendo sugerir que alguns exemplos aceitos na prática científica real- exemplos que incluem, ao mesmo tempo, lei, teoria, aplicação e instrumentação- proporcionam modelos dos quais brotam as tradições coerentes e específicas da pesquisa científica. [...] O estudo dos paradigmas, muitos dos quais bem mais especializados [...], é o que prepara basicamente o estudante para ser membro da comunidade científica determinada na qual atuará mais tarde. (KUHN, 2001, p.30).

Num exercício apenas retórico de anacronismo, Descartes é tudo, menos um cientista. No *Discurso do Método*, intenta ensinar ciência aos homens de saber utilizando-se de sua experiência particular, sem esconder suas opiniões mais pessoais. Não há o esboço duma comunidade⁷¹ em suas concepções, e mesmo a farta correspondência testemunha uma disputa de objeções tipicamente escolástica.

Pois bem: os paradigmas servem para a resolução do que Kuhn chama de *puzzles*, isto é, questões ainda não respondidas na ciência, e que necessitam duma chave interpretativa para se decifrar o seu sentido, tal como uma charada ou um quebra-cabeças. A ciência normal, enquanto normatividade, busca reunir essas peças dispersas segundo uma lei geral de organização que as permita estruturar os vários dados colhidos num *framework*, ou seja, para se utilizar dos termos correntes na comunidade científica, numa figura ou quadro geral explicativo, sustentado não apenas por causas e efeitos,

⁷¹ Notemos que o paradigma não apenas tem uma função epistemológica, mas também ética. Diz Kuhn que “homens cuja pesquisa está baseada em paradigmas compartilhados estão comprometidos com as mesmas regras e padrões para a prática científica. Esse comprometimento e o consenso aparente que produz são pré-requisitos para a ciência normal, isto é, para a gênese e continuação de uma tradição de pesquisa determinada” (KUHN, 2001, pp.30-31). Esses cientistas herdaram parte do *ethos* de Descartes, isto é, duma atitude metódica que se reflete no controle de coletas de dados, na delimitação de campos experimentais e na conduta laboratorial. Insistiremos que a “ciência normal”, da qual fala o autor norte-americano, é mais uma “ciência normativa”, posto que opera com leis e regras causais (ainda que temporárias; paradigmas são falseáveis, flexíveis, passíveis de revisão, quebráveis, histórico-culturais e sujeitos a revoluções, em sentido kuhniano).

mas por leis interdependentes. Pode a filosofia cartesiana aceitar esse desafio e ser um instrumento de resolução de problemas?

Os *jigsaw puzzles*⁷² concebidos por Kuhn representam, ao mesmo tempo, um problema que possui solução e um desafio para o cientista, que deve adotar um *ethos* específico (a tradução brasileira que utilizamos fala em “compromisso”) para resolvê-lo. Ora, é como aprendemos desde pequenos: *comece pelas bordas*.

Ao contrário da ciência que veio do Renascimento ao século XVIII, no século XX (com algumas exceções neste início de XXI, especialmente no que diz respeito à Tecnologia da Informação e sua infraestrutura algorítmica de captação, controle e classificação de *Big Data*), a ciência possui um “reduzido interesse em produzir grandes novidades, seja no domínio dos conceitos, seja no dos fenômenos” (KUHN, 2001, p.57). Há um certo consenso, tácito na maioria das vezes, de que o que está fora do paradigma vigente é fracasso, anomalia, falta de tato e de engenho por parte do cientista ou defeito ocasionado por negligência; nas melhores hipóteses, um tal desvio é lançado no terreno de outras ciências ou classificado pejorativamente como *metafísica*, e entregue como prêmio de consolação à Filosofia. Ocorre que “em geral, o projeto cujo resultado não coincide com essa margem estreita de alternativas é considerado uma pesquisa fracassada, fracasso que não se reflete sobre a natureza, mas sobre o cientista” (KUHN, 2001, p.58). O sujeito ainda é o protagonista do conhecimento; Kuhn é um cartesiano enviesado, muito embora, como veremos mais à frente, contraditoriamente presta tributo também a Aristóteles, como na parábola bíblica do criado que serve a dois senhores.

Portanto, o *puzzle* é um desafio que extrapola o mero pragmatismo e dialoga com a existência do cientista.

Quebra-cabeça indica, no sentido corriqueiro em que empregamos o termo, aquela categoria particular de problemas que servem para testar nossa engenhosidade ou habilidade na resolução de problemas. [...] [Por isso] Resolver um problema de pesquisa normal é alcançar o antecipado [do paradigma] de uma nova maneira. Isso requer a solução de todo o tipo de complexos quebra-cabeças instrumentais, conceituais e matemáticos (KUHN, 2001, p.59).

A existência do cientista, portanto, é condicionada por esse desafio. Daí decorre um *ethos* que definitivamente marca o lugar do pesquisador no mundo; as mentes mais

⁷² Kuhn utiliza o termo *jigsaw puzzle* para se referir mais especificamente aos quebra-cabeças de figuras, pois *puzzle*, em inglês, pode significar qualquer desafio de raciocínio lógico (como palavras-cruzadas, sudoku, gudoku, caça-palavras ou jogos de carta enigmática). Pois o que importa aqui é a figura (*framework*) montada a partir dos paradigmas.

brilhantes se dedicam à ciência por vários motivos, como “o desejo de ser útil, a excitação advinda da exploração de um novo território, a esperança de encontrar ordem e o impulso para testar o conhecimento estabelecido” (KUHN, 2001, p.61). É por isso que Descartes elabora uma moral provisória, a fim de não alhear o cientista de seu mundo cotidiano e de não lançá-lo a desafios que, por si só, não possuem solução (Kuhn cita a cura total do câncer e a paz mundial, mas a isso podemos anexar as viagens no tempo e a obliteração do fascismo).

Se nos ativermos à perspectiva de Kuhn, a rigor, o método cartesiano não resolve problemas científicos reais, mas os *propõe*. A razão metódica se coloca como propedêutica ao conhecimento e, encarregada desta tarefa, cabe a ela desenhar os *puzzles* que a comunidade resolverá:

[a partir de] Descartes, a maioria dos físicos começou a partir do pressuposto de que o Universo era composto por corpúsculos microscópicos e que todos os fenômenos naturais poderiam ser explicados em termos da forma, do tamanho do movimento e da interação corpusculares. Esse conjunto de compromissos revelou possuir tanto dimensões metafísicas como metodológicas. No plano metafísico, indicava aos cientistas que espécies de entidades o Universo continha ou não continha- não havia nada além de matéria dotada de forma e em movimento. No plano metodológico, indicava como deveriam ser as leis definitivas e as explicações fundamentais: leis devem especificar o movimento e a interação corpusculares; a explicação deve reduzir qualquer fenômeno natural a uma ação corpuscular regida por essas leis. O que é ainda mais importante, a concepção corpuscular do Universo indicou aos cientistas um grande número de problemas que deveriam ser pesquisados. (KUHN, 2001, pp.64-65)

Entretanto, a insuficiência do método na filosofia de Kuhn se lê na maneira como Descartes leva à concepção dum *ethos* científico e em como ele engendra conjuntos de *puzzles* que até hoje estão por resolver, mas o método por si só, em seu campo estrito, é incapaz de explicar esse efeito de rebote.

Por outro lado, *o método cartesiano é capaz de desencadear uma ruptura epistemológica?* Indaguemos a Bachelard: a *psicanálise* (em sentido heterodoxo, mas ainda significando, grosso modo, uma investigação das profundezas implícitas do psiquismo) *do espírito científico* desnuda uma ciência ainda devedora da imaginação, da fantasia, da tradição simbólica e mitológica e até mesmo da poesia de seus autores, cuja *Obra Diurna* não se cansa de denunciar e esmiuçar criticamente. Tal como com o Inconsciente freudiano, alquimistas, naturalistas e astrólogos são reféns duma abstração que forçadamente buscam aplicar sobre a concretude do real.

Bachelard identifica três principais obstáculos que se interpõem ao pensamento objetivo e científico: o obstáculo generalista das imagens rudimentares cultivadas e

transmitidas pelo senso comum; o obstáculo realista, que, partindo da substancialização do todo à maneira aristotélica, alimenta-se dos dados dos sentidos e se inclina na direção dum Uno indefinível e indecifrável; e o obstáculo libidinal, correspondente aos desejos e a à sexualização simbólica da natureza, que compreende fenômenos como a agregação e a dispersão, a geração e a putrefação e outros como intercursos de forças desejantes.

Os “obstáculos” não são externos, técnicos ou factuais. Eles se encontram no âmago da subjetividade do cientista ou observador que é bombardeado pelos fenômenos:

é no âmago do próprio ato de conhecer que aparecem, por uma espécie de imperativo funcional, lentidões e conflitos. [...] O conhecimento do real é luz que sempre projeta algumas sombras. [...] O pensamento empírico torna-se claro *depois*, quando o conjunto de argumentos fica estabelecido. Ao retomar um passado cheio de erros, encontra-se a verdade num autêntico arrependimento intelectual. No fundo, o ato de conhecer dá-se *contra* um conhecimento anterior, destruindo conhecimentos mal estabelecidos, superando o que, no próprio espírito, é obstáculo à espiritualização (BACHELARD, 1996, p. 17).

Ora, quer dizer então que estamos diante duma reprise do pensamento cartesiano, duma atualização ou ainda dum plágio desavergonhado? De fato, Bachelard reescreve a *Primeira Meditação*, a *Primeira Parte do Discurso do Método* ou as *Regras* iniciais, mas não como um Pierre Menard epistemólogo ao invés de literato. Sua proximidade com Descartes é grande, mas eles diferem justamente em que, ao evocar a figura do Inconsciente, Bachelard investiga o pensamento pré-científico para nele encontrar os fundamentos da razão, enquanto que Descartes os afasta, anulando-os com tal pungência, como se efetuasse uma higiene do pensamento. Em última instância, os obstáculos podem ser associados, grosso modo, aos recalques, traumas e neuroses de defesa.

Porém, por que uma *psicanálise do espírito científico*? Em seus primeiros contatos com a natureza e seus inúmeros fenômenos, o homem neles reflete a sua subjetividade, preenchendo-os de devaneios, sonhos, pesadelos e desejos. A alquimia, seu exemplo mais recorrente, não está muito distante do que oferecem hoje os parapsicólogos, ufólogos e terapeutas alternativos, ou os aposentados iridólogos, voga dos anos 90 que tomava a íris dos olhos como um mapa orgânico do corpo, que, à moda dos mapas astrais ou dos sistemas sefiróticos, dissolveria uma complexidade

fenomênica num selo místico superior a todas as *Gestalten* modeladas pela ciência. Nessa situação, o método cartesiano se mostra presa fácil na mão de charlatães ou “teóricos” (se é que podemos aplicar este termo) de pseudociências, que o adaptam a seu bel-prazer, com análises e sínteses aprisionadas num jogo de petições de princípio.

A filosofia da ciência de Bachelard, ao contrário de Kuhn, (cujos paradigmas são construtos teóricos, corpos complexos de teorias abstratas, que às vezes beiram o transcendental), é perpassada por um grave problema antropológico. O ser humano não consegue tentar explicar seu mundo sem nele projetar e refletir os fantasmas que habitam seu Inconsciente:

Como se percebe, é o homem inteiro, com sua pesada carga de ancestralidade e de inconsciência, com toda a sua juventude confusa e contingente, que teria de ser levado em conta se quiséssemos medir os obstáculos que se opõem ao conhecimento objetivo, ao conhecimento tranquilo. Infelizmente os educadores não colaboram para essa tranquilidade! Não conduzem os alunos para o conhecimento do objeto. Emitem mais juízos do que ensinam! Nada fazem para curar a ansiedade que se apodera de qualquer mente diante da necessidade de corrigir sua maneira de pensar e da necessidade de sair de si para encontrar a verdade objetiva. (BACHELARD, 1996, p.258).

Porém, esses reflexos não são doações de sentido; não queremos, com isso, colocar Husserl no divã. São, ao contrário, tentativas grosseiras de antropomorfizar a Natureza, para assim dominá-la e submetê-la ao controle da razão humana. Na *Obra Diurna*, Bachelard ainda pensa como um moderno, e por isso julga que todo conhecimento imediato, seja trazido pela percepção ou pelos sentidos, seja legado pelos costumes ou tradições, é um erro a ser retificado: “esse conhecimento marca fatalmente o objeto com impressões subjetivas, que precisam ser expurgadas; o conhecimento objetivo precisa ser psicanalisado. Um conhecimento imediato é, por princípio, subjetivo” (BACHELARD, 1996, p.259). Devoto fiel de Descartes, Bachelard acredita até nos benefícios da medicina cartesiana, e os esconde sob o rótulo da psicanálise. Um outro nome para o método, mas que esmorece ao se defrontar com fenômenos que extrapolam suas regras fundamentais. Há que se destacar que todo esforço psicanalítico, com toda a competência do analista e o comprometimento do paciente, não consegue findar a tarefa ingrata de desvelar o Inconsciente por completo. Se em Kuhn o *ethos* dos cientistas podia conferir certa plasticidade aos paradigmas teóricos, em Bachelard a ciência se choca com as barreiras que ela própria descobre. E não há possibilidade de ruptura epistemológica na ortodoxia do método.

É verdade que um estudo teórico do método nos proporciona um outro tipo de crítica: a consciência de que as teorias clássicas do realismo científico e da psicologia

subjetivista se orientam por postulados contraditórios, e não apenas no que diz respeito ao comportamento. A análise das insuficiências cartesianas permite constatar que “a teoria das imagens verbais, assim como a filosofia das faculdades, era ao mesmo tempo realista, já que analisava os atos em fragmentos reais, e abstrata, já que os isolava de seu contexto” (SC, p.96). Não há nada de surpreendente: Merleau-Ponty é o filósofo da ambiguidade *par excellence*, e ela não é um problema a ser resolvido. A surpresa é o fato de que o método funciona pelo avesso: é falhando que ele produz os melhores resultados. Nesse contexto, Descartes julgaria Pasteur um desvairado e se escandalizaria com os relatórios de Fleming, e a fascinação de Freud pelos movimentos de negação e pela neurose seriam sumariamente etiquetados como bruxaria.

O fato é que “normalmente, o organismo não se torna pura e simplesmente indiferente a certos setores do meio físico-químico, não perde a aptidão pra executar *certo número de movimentos*. Sabemos que o sujeito afásico ou o apráxico são capazes ou incapazes de certas ações verbais ou reais conforme estas se situem num contexto concreto e afetivo ou, ao contrário, sejam ‘gratuitas’” (SC, p.97). Agora são a primeira e quarta etapas do método que estão em questão: a evidência, longe de esclarecer, passa a confundir; a enumeração não consegue compilar e cruzar todos os dados de modo adequado⁷³

Falamos de herança cartesiana entre os cientistas e pensadores contemporâneos. Desse inventário às vezes desprezado como obsoleto ou corroído pelo tempo, resta uma importante aquisição, que está muito evidente nos experimentos e observações de Pavlov, bem como de outros cientistas comportamentais citados por Merleau-Ponty: a *quarta regra*: “essa enumeração, ou indução, é portanto a busca de tudo o que se reporta a uma questão proposta, busca tão diligente e tão cuidadosa que dela tiraríamos a conclusão certa e evidente de que nada omitimos por descuido” (DESCARTES, 2012, p.41). A ideia de arrolar todos os fenômenos observados a um experimento, e elaborar conclusões a partir da descrição minuciosa de procedimentos e resultados tomando como base a coleta de todos os dados, leva a razão cartesiana para uma dimensão oposta à das *Meditações*: a cultura científica que serviu de mote para as primeiras teses de Merleau-Ponty é filha direta da indução, que não deve pôr de lado as faculdades que Descartes considerava criadoras de ilusões, como a imaginação, os sentidos e a memória

⁷³ “O que é inacessível não é pois certo estoque de movimentos, mas certo tipo de ato, certo nível de ação. Entende-se assim que o distúrbio não se limita a uma faculdade particular, mas se encontra, em graus variáveis, em todas aquelas que exigem a mesma atitude de gratuidade” (SC, p.97)

(o impacto dessas faculdades na ciência pode ser visto na questão da impostura alucinatória, da qual já tratamos em nota, ou mesmo nos sintomas do soldado Schneider que são amplamente analisados e discutidos na *Fenomenologia da Percepção*). Mesmo a ciência deve se encarnar no seio das confusões e ilusões: seus objetos habitam o mundo concreto e afetivo do *Lebenswelt*⁷⁴.

O método criado e proposto por Descartes não é fruto de conhecimento revelado, tampouco nasce da exegese de tradição, e, mesmo se baseando na lógica e na geometria, não se fia apenas em seus axiomas como se estes fossem verdades eternas contidas no intelecto de Deus. É na experiência de sua aplicação, nos erros e acertos que suscita, nas análises que elabora e na lida com os objetos do mundo, ou seja, empiricamente o método se justifica não como o livre e mais seguro acesso à verdade, mas como garantia mínima de clareza e distinção nos enunciados que obtém.

Mas o que mais me contentava nesse método era que, por ele, eu estava seguro de empregar em tudo minha razão, se não perfeitamente, pelo menos o melhor que estivesse em meu poder. Além disso, sentia, ao praticá-lo, que meu espírito aos poucos se acostumava a conceber mais clara e distintamente seus objetos e que, não o tendo submetido a qualquer matéria em particular, eu prometia a mim mesmo aplicá-lo também tão utilmente às dificuldades das outras ciências, assim como o fizera àquelas da álgebra. (DESCARTES, 2018, p.83)

A ciência, ao se aprofundar, não encontra as respostas que procura se só se ativer ao método cartesiano, como vimos no estudo do comportamento. Mais do que a análise e a síntese, o que os primeiros escritos de Merleau-Ponty testemunham é interdependência do indivíduo (ou mesmo do animal) com o seu mundo, o cruzamento de ambos (expresso pelo motricidade e pela expressividade do corpo) e a relação de simultaneidade entre todas as partes, surgindo daí a figura da *Gestalt*, conceito impensável no século XVII, principalmente para Descartes, cujos aportes teóricos eram a clareza objetiva de Ockham e as leis mecânicas de Galileu⁷⁵. É desse *quiasma* que

⁷⁴ Porém, neste que seria o ataque mais veemente contra a filosofia criticista, ao fim e a cabo Husserl mostra que nunca conseguiu abandonar o kantismo por completo, pois “o mundo da vida já seria habitado por coisas que têm como característica o fato de se localizarem no espaço e no tempo- essa localização seria exatamente o que determina a existência e realidade do mundo da vida e o que o torna manipulável pelo conhecimento científico” (RAMOS, 2013, p.72). O filósofo alemão se livra com desenvoltura da Lógica Transcendental, mas não da Estética. No que seria um destino similar ao de Descartes- o caráter permanente de inacabamento da obra, as aporias irredutíveis, as perguntas soltas no ar- a última filosofia de Husserl reconhecerá que uma redução eidética total é impossível, motivo este que animará a filosofia de Merleau-Ponty (no lado cartesiano, pela confusão da dualidade substancial; no lado husserliano, pela vacuidade da atitude fenomenológico-transcendental).

⁷⁵ Sobre o projeto de Galileu, Ramos destaca sua duplicidade: “[por um lado] permite a transposição para o conhecimento da natureza do método elaborado pela idealidade geométrica, por outro, esse método, justamente porque concebido segundo um movimento de idealização da natureza, acaba por

também surgem implicações morais, pois envolve de ponta a ponta toda a práxis humana, e não apenas as condutas de laboratório.

Ao criticar a razão metódica (não em sentido vulgar, mas no sentido empregado por Kant e Sartre ao analisarem as várias dimensões e aplicações da razão), não se trata de vulgarmente acusar Descartes de ultrapassado, obsoleto ou datado. Por ora, levantemos quatro conclusões provisórias:

1) em princípio, a filosofia de Descartes é mais devedora da confusão que da clareza; *more geometrico*, se a definição atual depende da anterior, a clareza da luz natural é dependente direta da confusão de afetos e sensações, sendo ilógico e absurdo retroceder;

2) a dúvida metódica ocorre, portanto, *a posteriori*;

3) sendo o *ergo sum* dedutível de uma outra primeira causa, o *Cogito* não é originário, subordinando-se agora à afetividade confusa da desrazão e duma percepção em estado bruto, que só poderíamos comparar à das crianças, dos doentes e dos insanos;

4) a dimensão moral, antes da epistemológica, não chega a ser fundamento, mas é nervura invisível do sistema cartesiano, das raízes metafísicas aos ramos das ciências superiores.

Mas seria a irracionalidade o argumento de Merleau-Ponty? O filósofo que elevou a percepção à sua máxima dignidade filosófica não a reduziria a *som e fúria*. Muito pelo contrário: a crítica de Merleau-Ponty não o refuta, mas busca a sua correção ou retificação, num procedimento de *emenda*, cuja referência imediata remete a Espinosa⁷⁶. E não esqueçamos que a fenomenologia também é um método.

subsumir o mundo da experiência, de modo que este é encoberto pela idealidade matemática” (RAMOS, 2013, p.71). Recordemos que Descartes, nas *Meditações*, se empenha em depurar a subjetividade do sonho, da afetividade e da memória. Essa subsunção do real, que afasta o aparentemente irracional (como um cálculo que, para ser mais exato, descarta certas variáveis) é a bola de neve que os modernos empurram até atingir sua massa crítica com Kant.

⁷⁶ Descartes e Espinosa miram o mesmo alvo: a felicidade humana e o gozo de seus benefícios através do bom e reto uso da razão, e nisso encontram as mesmas barreiras: a inclinação do homem à ilusão, ao engano, aos vícios, aos bens frívolos e aos apetites desenfreados. Espinosa indica três principais vícios: o apego à riqueza, a obsessão pelas honrarias e a sensualidade exacerbada (com exceção do último, os dois primeiros não são apontados e examinados por Descartes. Num recurso idêntico ao cartesiano de se utilizar da primeira pessoa e de notas autobiográficas, Espinosa constata a efemeridade desses

O método é uma maneira de reger e controlar a observação de fatos, fenômenos e dados, para que lhes seja dado um tratamento racional e científico. Porém, como Descartes e Merleau-Ponty encaram a visão? Sabemos que no primeiro ela é identificada à luz natural, sendo, portanto, tarefa da substância pensante, enquanto no outro é uma operação em que todo o corpo, campo da reflexão, está engajado. A presença do corpo coloca um contraponto decisivo entre os dois filósofos e, mais ainda, entre suas épocas: enquanto para Descartes o corpo é *apenas* extensão, fragmento de matéria, para Merleau-Ponty ele é o local privilegiado onde ocorre a reflexão, a síntese de sentidos e fenômenos, o engajamento e a encarnação do e com o mundo e o contato com outros corpos. No que diz respeito à visão, para um cartesiano ela é totalmente dependente de leis de causalidade mecânica, pois ocorre no âmbito da extensão; já para Merleau-Ponty, que não admite a dualidade substancial, a visão é ao mesmo tempo acesso e inerência ao ser.

prazeres: “sobretudo depois de que percebi que a busca das riquezas ou o prazer dos sentidos e o amor da glória eram nocivos só na medida em que procurados por si mesmos e não como meios para alcançar outros fins; em verdade, procurados só como meios serão moderados causarão muito pouco prejuízo; até, pelo contrário, conduzirão ao fim pelo qual são procurados” (ESPINOSA, TIE, 2004, p.10). Assim, deve-se trocar o amor pelas coisas finitas e perecíveis pelo amor às infinitas e eternas, usando, contudo, as primeiras como meios ou instrumentos, porque “o amor das coisas eternas e infinitas nutre a alma (*animus*) de puro gozo, isento de qualquer tristeza; isso é que é de desejar-se grandemente, e se deve buscar com todas as forças” (ESPINOSA, TIE, 2004, p.9). Ademais, percebe-se que as mesmas preocupações filosóficas moviam Espinosa e Descartes.

Todavia, em Descartes surge o *método* (guia para se disciplinar a razão, conjunto de regras e procedimentos que orientam sua aplicação) e em Espinosa é proposta uma *emenda* (*Emendatione*) ou *reforma* (variante latina adotada por Lívio Teixeira em sua tradução). A diferença não pode ser apenas nominal. O que Espinosa quer dizer exatamente com *emenda* ou *reforma*? Para os dois filósofos, a razão é basicamente *instrumento*, e por isso desempenha uma função tanto analítica quanto heurística. Porém, enquanto Descartes traça um plano ou programa de instrumentalização, através da vontade que lhe é exteriormente concedida por Deus, em Espinosa “a inteligência pela *força natural* fabrica para si instrumentos intelectuais com os quais ganha outras forças para outras obras intelectuais e com estes outros instrumentos ou capacidades de continuar investigando; e assim, progressivamente, avança até atingir o cume da sabedoria” (ESPINOSA, TIE, 2004, p.20, grifo meu), isto é, a compreensão de seu lugar e função necessários nas cadeias causais da Natureza, traduzido no amor intelectual de Deus. Amor intelectual em “que se chega a compreender que tudo o que acontece acontece segundo uma ordem eterna e segundo leis imutáveis da natureza. [...] [Ela] é o conhecimento da união da mente com a Natureza inteira” (ESPINOSA, TIE, 2004, pp.10-11). A diferença entre os autores se dá no antagonismo entre *transcendência* e *imanência*: enquanto para Descartes a verdade eterna depende dum Deus perfeitíssimo, e por isso mesmo apartado de suas criaturas, concedendo-lhes a dádiva duma vontade sem limites, e dela podendo-se sustentar a *firme decisão* e a *livre escolha*, em Espinosa a emenda é feita por uma *força natural*, inerente ao sujeito, que o impele a corrigir sua razão (e tanto na passagem quanto na simultaneidade dos quatro modos de conhecimento é o *conatus* que impele).

A emenda nada mais é que fruto da autoprodução do sujeito racional enquanto modo da Substância Infinita, e é nesse sentido de autoprodução e força natural que formularemos uma emenda do método cartesiano e de sua conseqüente dimensão moral pela análise merleau-pontyana da arte nas próximas seções.

Urge então se aproximar desse ponto de ruptura e viragem.

2.2. A miopia da *Dióptrica*: ruptura vista ao longe

Engana-se quem toma Descartes como inimigo da sensibilidade ou idealista extremo: no *Primeiro discurso* da *Dióptrica* ele afirma que “toda a conduta de nossa vida depende de nossos sentidos, e sendo, dentre eles, o sentido da visão o mais universal e o mais nobre, não resta a menor dúvida de que as invenções que servem para aumentar seu poder estão entre as mais úteis que podem existir” (DESCARTES, 2018a, p.127). Reparemos que Descartes fala em *conduta*, e não em verdade: é evidente que os sentidos nos ensinam algo sobre o mundo e instruem nossos atos, e nisso a visão exerce um papel exemplar. Ao guiar a ação, a visão também dispõe o sujeito a conhecer a verdade, mesmo constatando a existência de muitas ilusões de ótica e limitações naturais na sensibilidade corporal. Por isso a importância da construção de instrumentos de amplificação (como lunetas, microscópios e binóculos), retificação (óculos e monóculos) e fabricação (a máquina de cortar e polir lentes); pertence à visão uma certa *técnica*, uma maneira de tratar o mundo que, por ser tão esclarecedora no que toca à utilidade, necessita ser aumentada, retificada e incrementada constantemente.

Para Descartes, o corpo, *res extensa*, é um autômato, tendo ossos, tendões e músculos como engrenagens, veias e artérias como condutos, órgãos como aparelhos, válvulas, dínamos e motores auxiliares e o cérebro como sistema de eclusas que comanda os vários fluidos circulantes, responsáveis por propagar movimentos e impelir mecanismos, que são representados na alma como percepções e afecções. Tal como com os outros sentidos, o olho é uma máquina de captar os caracteres sensíveis das coisas, reduzindo-se a câmara escura composta dum orifício de captação de luz (a pupila), preenchido por líquidos transparentes que possibilitam a refração dos raios (os humores), e por fim dotado dum anteparo para as imagens se plasmarem (a retina) e um nervo responsável por comandar seus movimentos e transportar as afecções até o cérebro. Todas as características sensíveis das coisas pertencem à extensão, e por isso são um tipo de figura que afeta os órgãos destinados à sua captação. No caso da visão, “a primeira parte opaca do olho recebe, assim, a figura impressa pela ação da luz revestida de diversas cores; e a primeira membrana dos ouvidos, das narinas e da língua, intransponível ao objeto, extrai também da mesma forma uma nova figura do som, do odor e do sabor” (DESCARTES, 2012, pp.77-76).

A luz, que põe em movimento todo o aparelho da visão, é de natureza material; seus raios são bastões ou hastes, compostos duma substância muito diáfana e sutil, que penetram as pupilas e acionam os mecanismos e gatilhos do olho, que por sua vez impulsionam a contração e retração dos músculos, o fluxo de espíritos animais (o produto da rarefação do sangue quando de seu aquecimento nas cavidades cardíacas, “vento muito sutil”, como afirma Descartes) pelos túbulos dos nervos, seu trânsito pelo cérebro e pelo coração, e daí para o resto do corpo. É assim que, segundo Descartes, se opera a visão dos objetos externos. Regidos pelas leis mecânicas da extensão, os fenômenos ópticos possuem uma inclinação natural a se moverem, e o choque com as superfícies, dependendo de sua composição material, textura e densidade, acarretarão movimentos reflexos diferentes, por vezes imprevistos. É por isso que lentes côncavas são utilizadas na confecção de óculos e lentes corretivas: o formato, a curvatura e mesmo o material do corpo transparente afetam a refração. Descartes usa de metáforas como a duma tina furada cheia de mosto de vinho, e de analogias como a da bola impelida por golpes de raquete. Na tina, o sumo dos bagaços de uva, apesar de manter a tendência de escorrer de forma linear, como convém a todo movimento, descreverá trajetórias oblíquas conforme o escoamento se distribui entre os dois orifícios cavados na base do recipiente; já a bola lançada quicará reta apenas em superfícies lisas, enquanto que em anteparos curvados ou tortuosos seu choque se refletirá em diferentes trajetórias, na maioria das vezes incongruentes.

Assim também, todas as partes da matéria sutil, a qual toca o lado do Sol que está voltado para nós, tendem em linha reta para nossos olhos no mesmo instante em que estes são abertos, sem que umas impeçam as outras, e mesmo sem serem impedidas pelas partes grosseiras dos corpos transparentes que estão entre os dois, seja porque esses corpos movem-se de outras maneiras, como o ar, que é quase sempre agitado por algum vento, seja porque eles estão sem movimento, como talvez o vidro ou o cristal (DESCARTES, 2018a, p.133)

Visão é movimento. A *Dióptrica* descreve, à maneira dos modernos, a caminhada do sujeito percipiente na direção do mundo percebido e os percalços de seu acesso ao ser pela percepção. A visão, tomada como exemplar, oferece um modelo motriz do corpo inteiro. No entanto, ainda estamos muito longe da teoria da percepção de Merleau-Ponty. Não nos esqueçamos de que para Descartes o corpo é uma *máquina*, e o corpo humano nada mais é senão autômato, ou seja, máquina capaz de mover a si mesma pelo acréscimo duma alma ou substância pensante, sendo esta a única característica que o diferencia dos animais.

O que torna possíveis os fenômenos ópticos é o fato de que não existe vácuo; tudo é extensão, os corpos se justapõem, se chocam e se perpassam, são porosos, e há uma matéria sutil, espécie de éter ou substância difusa, a preencher e perpassar os espaços entre cada corpo. Por isso, a luz refletida e refratada dos objetos adentrará o olho como pequenos bastonetes ou projéteis ricocheteados pela superfície das coisas⁷⁷. Sendo assim, mesmo elementos invisíveis, como o ar, os astros e corpúsculos microscópicos, por exemplo, não enviam suas luzes diretamente ao olho, necessitando do aporte de instrumentos como a lupa, os óculos e as lunetas para serem observados. Ao elaborar tal teoria da óptica, Descartes diz, a nossos olhos situados no século XXI, com todos os nossos avanços científicos e tecnológicos, que *os corpos se afetam entre si, extravasam seus limites, comungam da mesma Carne, são feitos do mesmo estofa*. Tal passagem não poderia passar despercebida a Merleau-Ponty, pois é segundo essas balizas teóricas que concebe sua ontologia.

Mas não nos precipitemos; debrucemo-nos sobre a descrição que Descartes nos oferece do fenômeno da luz. Ele observa que

algumas vezes ocorreu-nos, ao caminhar à noite sem tocha por lugares um pouco difíceis, que seria necessário o auxílio de um bastão para conduzir-vos, e teríeis então podido constatar que sentis, pela extremidade do bastão, os diversos objetos que se encontravam no vosso entorno, e até mesmo poderíeis distinguir se havia árvores, pedras, areia, água, grama, lama ou qualquer outra coisa parecida. É verdade que esse tipo de sensação é um pouco confuso ou obscuro naqueles que não fazem um demorado uso do bastão, mas, considerando aqui aqueles que, tendo nascido cegos, serviram-se do bastão por toda sua vida, neles encontrareis uma sensação tão perfeita e tão exata que se poderá quase dizer que eles veem pelas mãos, ou que seu bastão é o órgão de algum sexto sentido que lhes foi dado na falta da visão. [...] a luz, nos corpos que denominamos luminosos, não é outra coisa que certo movimento, ou uma ação muito rápida e muito viva, que passa para nossos olhos por intermédio do ar e de outros corpos transparentes [...] [e] a ação pela qual movemos uma das extremidades de um bastão, deve passar assim em um instante até a outra extremidade (DESCARTES, 2018a, p.130)

Podemos resumir a óptica cartesiana como essa transmissão imediata da luz refletida e refratada dos corpos extensos ao olho, órgão responsável, por sua vez, por propagar tais sensações luminosas às outras partes do corpo, que pode, como no caso do cego, ser substituído pelas mãos, ou por qualquer outro órgão à disposição. O movimento das partículas luminosas que colidem com as coisas materiais é assim impresso em cada um dos órgãos que estão em seu trajeto, e seus movimentos se

⁷⁷ “pensai, a seguir, que não existindo vazio na natureza [...] e existindo, entretanto, muitos poros em todos os corpos que percebemos em torno de nós, [...] é necessário que esses poros sejam preenchidos com alguma matéria muito sutil e muito fluida que se estende, sem interrupção, desde os astros até nós” (DESCARTES, 2018a, p.132).

engrenam até atingirem o cérebro, onde ocorrerá a ação (relativa ao corpo) ou a paixão (relativa à alma, por intermédio da glândula pineal) consequentes. Não há participação da razão nesse processo: animais como os gatos, que possuem uma visão mais ampla que a humana, vivenciarão os mesmos efeitos e serão dispostos a ações análogas, de modo que em seus corpos ocorre o mesmo processo que no corpo humano.

Porém, como são possíveis as ilusões de óptica, ou ainda aqueles sentidos enganosos de que nos falamos copiosamente nas *Meditações*, e que o método exige purgar a fim de se alcançar a verdade? Observamos que, ao captar diferentes colorações e texturas, nada ocorre na visão senão “diversas maneiras de mover ou de resistir aos movimentos desse bastão [de luz]” (DESCARTES, 2018a, p.131). A rigor, não existem ideias eternas de cores⁷⁸ (bem como de outros caracteres visuais) às quais o exterior vem se adequar e corresponder, mas tão somente “a resistência ou movimento desses corpos, que é a única causa das sensações que ele [o corpo] tem, em nada é semelhante às ideias que ele concebe desses corpos” (DESCARTES, 2018a, p.131). Via de regra, as representações elaboradas pelo intelecto, verdadeiras ou não, são baseadas no movimento, na resistência, na matéria e na textura (aspereza ou suavidade) dos objetos que devolvem a luz.

Trata-se duma concepção totalmente dependente da *res extensa* e de suas propriedades e atributos. Considerando-se a extensão como limitação intrínseca dos corpos às suas figuras, a teoria da refração que emerge daí é necessariamente uma teoria mecânica do choque, da colisão e dos movimentos enviesados, que se coaduna com a do corpo *partes extra partes*. Exageremos: mesmo a luz é *parte extra partes*, seus raios têm uma natureza corpuscular, de modo que “quando encontram alguns outros corpos, eles

⁷⁸ Mesmo a rudimentar teoria cartesiana das cores (que surge de maneira tímida na *Dióptrica*, na qual tem uma importância secundária, mas que é examinada mais acuradamente nos *Meteoros*) leva em conta as leis mecânicas da extensão. Descartes argumenta que “deve-se pensar, do mesmo modo, que há corpos que, sendo golpeados pelos raios da luz, amortecem estes últimos, tirando-lhes toda sua força, a saber, aqueles que denominamos negros, os quais não têm outra cor senão a escuridão, enquanto há outros que os fazem refletir, alguns na mesma ordem que os recebem, a saber, aqueles que tendo a sua superfície toda polida, podem servir de espelhos, tanto planos como curvos, enquanto outros os fazem refletir confusamente para diversos lados e, novamente, dentre estes últimos, alguns fazem esses raios refletir sem aportar qualquer outra mudança em sua ação, a saber, aqueles que denominamos corpos brancos, enquanto outros aportam com isso uma mudança semelhante àquela que recebe o movimento de uma bola quando é enviesada pelo golpe de uma raquete, a saber, aqueles que são vermelhos ou amarelos ou azuis ou de qualquer outra das cores” (DESCARTES, 2018a, p.136). A colisão e a refração são os critérios que determinam como tais objetos serão captados, quais as suas características serão acolhidas pelo olho e como suas representações serão elaboradas.

estão sujeitos a ser desviados por esses corpos, ou amortecidos” (DESCARTES, 2018a, p.134). É o que ocorre com o escoamento do mosto de uva na tina perfurada: embora a inclinação de seu movimento seja retilínea, e partes iguais do suco devam se precipitar até o furo mais próximo, ocorre que suas trajetórias são oblíquas, o vazamento não é igual dos dois lados por conta das partes mais grosseiras ou espessas que estão próximas à borda do recipiente e que pressionam, conforme seu volume, o suco menos denso em direções diferentes. Do mesmo modo, uma bola arremessada contra uma superfície é amortecida caso o anteparo seja mole ou pastoso, ou refletida e desviada caso seja duro, polido ou curvado. O engano dos sentidos é consequência direta do material de que é feito o corpo onde a refração ocorre.

A luz não deixa de ser uma relação direta e imediata com as coisas, daí a importância da visão; por outro lado, a resistência oferecida pelas coisas desempenha um papel importante. Em toda refração há um grau de resistência, seja devido à curvatura da lente, à pastosidade e viscosidade do líquido e à aspereza da superfície dura. O que significa relacionar a refração à resistência?

quando seus raios passam obliquamente de um corpo transparente para outro, que os recebe mais ou menos facilmente do que o primeiro, eles são desviados de tal modo que se encontram sempre menos inclinados sobre a superfície desses corpos do lado onde está aquele que os recebe mais facilmente do que do lado onde está o outro, e isso exatamente na proporção daquele que os recebe mais facilmente do que o outro (DESCARTES, 2018a, p.143)

Os raios de luz se chocam de modos diferentes conforme a massa da coisa onde refratam: tendem a ser absorvidos e a atravessarem corpos translúcidos, macios e pastosos, e retornam quando impactam contra corpos duros, maciços e de superfície plana. Como o olho é também uma cavidade preenchida por vários líquidos (os “licores”), que também refratam a luz que atravessa a pupila e as várias peles que o envolvem, vem daí que é essa refração, que desvia os raios conforme a matéria que os absorve ou reflete, que permite que os sentidos se enganem.

Porém, são os *sentidos*, enquanto faculdades sensoriais, que se enganam, ou é a alma que padece de seus efeitos? À guisa de exemplo, se a visão fosse em si mesma enganosa, então o olho não captaria luz alguma e todas as imagens que chegariam à alma seriam como sonhos e alucinações. O olho, câmara escura, suscita movimentos dos nervos e afeta o cérebro assim que é inundado de luz; de modo que não é ele que devemos acusar como enganoso. Sendo a luz matéria e extensão, segue-se que a teoria da percepção cartesiana operará sob duas vertentes: mecânica-fisiológica no que diz

respeito às funções corporais, anímico e racionalista do ponto de vista da mente, o que corrobora a tese da dualidade substancial e sua união confusa. Sendo assim, temos uma primeira teoria cartesiana da percepção, a saber

Sabe-se muito bem que é a alma que sente, e não o corpo, pois se vê que, quando ela é distraída por um êxtase ou forte contemplação, todo o corpo permanece sem sensação ainda que existam diversos objetos que o toquem. [...] mas enquanto ela [a alma] está no cérebro, onde ela exerce essa faculdade que se chama de sentido comum, pois se veem lesões e doenças que, não atingindo senão unicamente o cérebro, impedem geralmente todos os sentidos, ainda que o resto do corpo não deixa, por isso de estar animado. [...] sua substância interna, que se estende na forma de pequenos filamentos ao longo desses tubos [nervos] a partir do cérebro, onde ela tem sua origem, até as extremidades dos outros membros, onde ela se conecta, de tal modo que é possível imaginar, em cada um desses pequenos tubos, muitos desses pequenos filamentos independentes entre si; e, por fim, os espíritos animais, que são como um ar ou um vento muito sutil, o qual, vindo das câmaras ou concavidades que estão no cérebro, escoam por esses mesmos tubos nos músculos” (DESCARTES, 2018a, pp.149-150)

Ora, quanto a esse ponto, nada há de discórdia entre o filósofo moderno e o contemporâneo; também Merleau-Ponty, ao se debruçar sobre o caso de Schneider, enxerga que lesões cerebrais acarretam uma reorganização ou mesmo um distúrbio sistêmico no corpo todo. Porém, descarta a dualidade substancial, e de roldão está livre do problema da união confusa. Considerando o cérebro⁷⁹ como o local onde a alma se comunica com o todo do corpo (e a glândula pineal seu nexos com a extensão), e a pressão exercida pelos espíritos animais como fonte de seu ânimo, Descartes suscita mais problemas do que soluções. O legado cartesiano parece ser uma herança de infundáveis dívidas.

A alma do sujeito não está no corpo como um piloto em seu navio, isso é certo. Calor, frio, fome, sede, ferimentos e situações de mal-estar suscitam movimentos involuntários no corpo e guiam a vontade a buscar uma solução para tais padecimentos. Há reações tanto entre as inúmeras regiões corporais, bem como o engendramento de

⁷⁹ A união substancial tentará ser justificada (nunca explicada) por Descartes de diversas maneiras, sempre, contudo, salvaguardando a dualidade. No que toca aos sentidos, embora tenham eles seus órgãos distintos de captação (como os olhos, a pele, os ouvidos, o palato, as fossas nasais) e cada um tenha sua matéria e dados específicos (a luz, a temperatura, o som, o sabor, o cheiro), todos trabalham em conjunto pois, ao serem excitadas por um agente externo, “deve-se pensar que são os espíritos que, escoando pelos nervos dos músculos, e inflando-os mais ou menos, ora uns, ora outros, segundo as diversas maneiras pelas quais o cérebro os distribui, causam o movimento de todos os membros, e que são os pequenos filamentos, dos quais a substância interna desses nervos é composta, que servem aos sentidos” (DESCARTES, 2018a, p.150). Esses movimentos que partem e chegam ao cérebro serão sentidos pela alma como paixões, e Descartes tentará colocar como nexos entre a alma pensante e o corpo extenso a glândula pineal, da qual cada movimento corresponde a uma paixão. De todo modo, a explicação depende dum lugar privilegiado, uma espécie de camada intermediária (nunca uma substância) entre as duas *res*. Sobre isso trataremos mais a fundo ainda neste capítulo.

vários pensamentos. Então, como podemos ainda dizer que se trata de substâncias distintas? A união é confusa, mas ela sem dúvida *existe* e é comprovada de fato pela experiência. Descartes está longe de recusar isso. Os nervos, tubos por onde correm inúmeros filetes e onde se dá o escoamento dos espíritos animais, que, como num sistema hidráulico, acionam os órgãos corporais como se fossem válvulas ou gatilhos, movendo como que um sistema de engrenagens,

estendendo-se desde o cérebro até as extremidades de todos os membros que são capazes de alguma sensação, de tal modo que, por pouco que se toque e se faça mover a região desses membros em que alguns deles está conectado, faz-se também mover, no mesmo instante, o lugar do cérebro de onde ele vem, do mesmo modo que, ao puxar uma das extremidades de uma corda que está toda esticada, faz-se mover, no mesmo instante, a outra extremidade (DESCARTES, 2018a, p.150)

o que, com efeito, repete a mesma experiência do cego ao se guiar pelo seu bastão. Ocorre que na doutrina cartesiana todas as etapas de tal operação são decomponíveis; sendo o corpo e a natureza *partes extra partes*, cada etapa pode ser desmontada e separada de seus elementos. Podemos isolar o raio de luz, o olho, seus humores, os filetes de seus nervos, e compreender separadamente cada etapa da visão e da reação motora. Podemos até mesmo cortar o cérebro do resto do circuito corporal dividi-lo em suas menores partes, isolar a glândula pineal, dissecar toda a nervura. Contudo, não encontraríamos uma sede ou casa da alma em nenhum desses órgãos, como se algum dentre eles fosse o passadiço ou ponte de comando do navio. No Artigo 30 das *Paixões da alma*, Descartes é taxativo ao afirmar que “é necessário saber que a alma está realmente unida a todo o corpo, [...] e porque ela é de uma natureza que não tem a menor relação com a extensão nem com as dimensões ou outras propriedades da matéria de que o corpo é composto, mas somente com o conjunto formado por esses órgãos” (DESCARTES, 2005, pp.48-49). Portanto, a alma não pode ser decomposta, dividida ou desmontada em suas inúmeras peças ou partes, diferentemente do que se observa com o corpo. A alma não está nem no olho que vê e nem no cérebro que recebe o movimento da luz. O aparato sensorial e motor se organiza como um sistema de gatilhos, que são acionados pelos estímulos exteriores e desencadeiam o funcionamento de toda a cadeia de mecanismos.

Portanto, deve-se conceber, em primeiro lugar, que todos os sentidos externos, na medida em que são partes do corpo, embora os apliquemos a seus objetos como uma ação, ou seja, com um movimento local, ainda assim são, para falar a verdade, apenas passivos na sensação, pela mesma razão que faz com que a cera receba a figura que um sinete imprime. E não se deve pensar que essas expressões sejam analógicas; mas deve-se conceber que o objeto modifica realmente a figura exterior do corpo que sente,

absolutamente da mesma maneira que o sinete modifica aquela oferecida pela superfície da cera. (DESCARTES, 2012, p.75)

A passividade dos sentidos e das afecções por eles incitadas conduzem a impasses que Descartes não consegue resolver por completo: por exemplo, nas *Paixões da Alma*, para se representar a consciência de afetos como amor, raiva, contentamento, inveja e desejo, ou sensações como dor, sede, fome e frio, considerando-se que há uma união confusão entre as substâncias, a solução apressada é recorrer à glândula pineal

Mas como Descartes, após afirmar que a alma está unida ao corpo todo, pode encontrar ou eleger uma região como privilegiada, em que a alma exercerá mais amplamente sua ação e onde também por ela sofrerá com mais intensidade as paixões? O filósofo fará uso das duas maiores ferramentas da razão matemática⁸⁰, a intuição e a dedução, para determinar esse local específico, ao invés de analisar as funções da glândula pineal através da observação de sua fisiologia ou de seus detalhes anatômicos, ou ainda a sua relação orgânica com o todo do corpo.

Do lado da intuição, Descartes apelará ao fato de que o cérebro, enquanto órgão para onde afluem e de onde escoam os espíritos animais, possui uma organela em seu cerne, de modo que ela, mais do que qualquer outro órgão ou região do corpo, é a que mais sofre com o constante trânsito do sangue rarefeito, e também, por conseguinte, a que mais pode influir nesse movimento. Intuitivamente, concebe ele a glândula pineal como

a mais interna de suas partes [do cérebro], que é uma certa glândula muito pequena, situada no meio de sua substância e suspensa acima do conduto pelo qual os espíritos de suas cavidades anteriores têm comunicação com os da posterior, de uma forma tal que os menores movimentos que acontecem nela muito podem para mudar o curso desses

⁸⁰ Assim Descartes define a intuição na Regra III: “não a confiança instável dada pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação com más construções, mas o conceito que a inteligência pura e atenta forma com tanta facilidade e clareza que não fica absolutamente nenhuma dúvida sobre o que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito que a inteligência pura e atenta forma, sem dúvida possível, conceito que nasce apenas da luz da razão e cuja certeza é maior, por causa de sua maior simplicidade, do que a própria dedução, embora esta última não possa ser mal feita mesmo pelo homem” (DESCARTES, 2012, pp.13-14). Ela se confunde com a própria luz natural, enquanto apreensão e aderência aos elementos e coisas mais simples, e à sua dedução e representação imediata, competindo para isso apenas a pura razão, sem o aporte da experiência. A intuição se coaduna com a dedução, “pela qual entendemos toda conclusão necessária tirada de outras coisas conhecidas com certeza” (DESCARTES, 2012, p.15). Assim se constrói a longa cadeia do raciocínio, através das contribuições da intuição refinadas pela aplicação da matemática. Trata-se dum mecanismo inato da razão: todo o material da intuição, desde que mantido fora da imaginação e das contingências da *empeiria*, é logo combinado a partir de seus nexos lógicos de modo a fornecer, dum golpe só, tanto a razão de cada objeto e ideia isolado quando a sua posição e relação com o sistema inteiro

espíritos, e reciprocamente as menores mudanças que ocorrem no curso desses espíritos muito podem para mudar os movimentos dessa glândula (DESCARTES, 2005, p.50)

Observemos que Descartes não rejeita por completo a experiência factual das emoções, sentimentos e paixões; é delas que parte para identificar uma região corporal distinta, como o cérebro, como o terreno dessas operações. Basta pensarmos nas várias manifestações somáticas de inúmeras emoções, que podem acarretar dores de cabeça e confusões mentais, por exemplo. Porém, não é dissecando ou efetuando cortes transversais que ele pode ter uma noção de seu funcionamento (muita embora tenha sido algo que Descartes fez e observou; mas, levando-se em conta as dificuldades e limitações tecnológicas da época, só a dissecação não é suficiente para tanto); é apenas *intuindo*, pela sua localização e proximidade, quais efeitos pode ela causar e/ou sofrer.

A glândula pineal também é descoberta por *dedução*, ao que Descartes argumenta que

O motivo que me persuade de que, além dessa glândula, a alma não pode ter em todo o corpo qualquer outro lugar onde exercer diretamente suas funções, é que considero que as outras partes de nosso cérebro são todas duplas, assim como também temos dois olhos, duas mãos, duas orelhas, e enfim todos os órgãos de nossos sentidos externos são duplos; e como temos apenas um único e simples pensamento de uma mesma coisa no mesmo tempo, é preciso necessariamente que haja algum lugar onde as duas imagens que vêm pelos dois olhos, ou as duas outras impressões que provêm de um único objeto pelos órgãos duplos dos outros sentidos, possam juntar-se em uma antes de chegarem à alma, para que não representem a ela dois objetos ao invés de um. (DESCARTES, 2005, p.50).

Nesse caso, Descartes se afasta da experiência e, através da lógica, *deduz* que a duplicidade orgânica do corpo possui um sentido prático. As duas definições, no que é um traço indelével da filosofia cartesiana, coadunam-se numa única conclusão⁸¹, que é o nexos entre alma e corpo garantido pela glândula pineal. Todavia, nem o próprio Descartes parece muito certo disso⁸² e, após expor seu raciocínio nos Artigos 31 e 32, já

⁸¹ “Basta que tenhamos percorrido sucessivamente e que guardemos a lembrança de que cada um deles, desde o primeiro até o derradeiro, está preso aos que estão mais próximos dele. Portanto, distinguimos a intuição intelectual da dedução certa pelo fato de que, nesta, concebe-se uma espécie de movimento ou de sucessão, ao passo que naquela não se dá o mesmo; ademais, a dedução não requer, como a intuição, uma evidência atual, mas, ao contrário, extrai de certa maneira sua certeza de memória. [...] quanto aos próprios primeiros princípios, eles são conhecidos somente por intuição e, ao contrário, suas conclusões distantes só o são por dedução” (DESCARTES, 2012, p.16)

⁸² O próprio Descartes reconhece a obscuridade da união alma-corpo e a dificuldade de ser concebida pela razão. Por outro lado, reconhece que, para quem exercita apenas as faculdades da imaginação e da percepção, ou seja, no campo empírico, tal união é facilmente reconhecida, sem qualquer paradoxo. Em carta à princesa Elisabeth datada de 28 de junho de 1643, constata Descartes que “aqueles que jamais filosofam e que se servem apenas de seus sentidos nunca duvidam de que a alma move o corpo e de que o corpo não atua sobre a alma; mas consideram ambos como uma única coisa, isto é, concebem sua união; pois conceber a união que há entre duas coisas é concebê-las como uma só” (DESCARTES, 1973,

no 35 ele volta à experiência sensorial para exemplificar suas conclusões, a fim de conferir mais consistência ao que antes fora descoberto apenas pela razão.

Lê-se no artigo 35:

se vemos algum animal vir em nossa direção, a luz refletida de seu corpo pinta dele duas imagens, uma em cada um de nossos olhos; e essas duas imagens formam duas outras, por intermédio dos nervos ópticos, na superfície interior do cérebro, que está voltada para suas concavidades; depois de lá, por intermédio dos espíritos de que tais cavidades estão cheias, essas imagens irradiam-se para a pequena glândula que esses espíritos cercam, de tal forma que o movimento que compõe cada ponto de uma das imagens tende para o mesmo ponto da glândula para o qual tende o movimento que forma o ponto de outra imagem, o qual representa a mesma parte desse animal; e por meio disso as duas imagens que estão no cérebro compõem apenas uma única sobre a glândula, que, agindo diretamente sobre a alma, lhe faz ver a figura desse animal (DESCARTES, 2005, p.53).

Tudo desemboca no fato de que não apenas os fenômenos ópticos, mas toda e qualquer excitação sensório-motora, se reduz ao acionamento de gatilhos e mecanismos do corpo, à propagação de tal movimento pelos espíritos animais, à inervação do cérebro e às oscilações da glândula pineal, onde se dá esse ponto de contato com a alma. Toda a argumentação de Descartes, da redação à ordem de exposição, colabora para defender e sustentar tais conclusões, excluindo tudo o que a contradiz ou que lhe adiciona novos dados e questões.

Quanto a essa questão, Pavesi não aceita completamente a ideia da união entre alma e corpo como uma *mistura (mélange)* entre substâncias distintas, bem como da total passividade dos mecanismos corporais. Pontua o comentador argentino que “a experiência da união coincide sem reservas, *i.e.*, é a experiência da *potência (puissance)*

p.313). O fato de que a alma move o corpo e de que o corpo produz efeitos na alma é facilmente constatado pela experiência comum de paixões como dor, prazer, sede, fome, calor, frio, etc. Já a distinção substancial surge num momento posterior, quando “abstendo-se de meditar e estudar as coisas que exercitam a imaginação, é que se aprende a conceber a união da alma e do corpo” (DESCARTES, 1973, p.314), que é o movimento que Descartes fará nas *Meditações*, emulando a espiritualidade inaciana. A obscuridade, entretanto, permanece insolúvel; na mesma missiva, para melhor explicar à princesa os fundamentos de sua metafísica, Descartes propõe o seguinte exercício de pensamento: “suplico-lhe que queira livremente atribuir esta matéria e esta extensão à alma; pois isto não é mais do que concebê-la unida ao corpo. E, depois de haver bem concebido tal coisa e tê-la experimentado em si própria, ser-lhe-á fácil considerar que a matéria que Vossa Alteza terá atribuído a esse pensamento não é o pensamento mesmo; e que a extensão dessa matéria é de natureza diferente da extensão desse pensamento. [...] E assim Vossa Alteza não deixará de voltar facilmente ao conhecimento da distinção entre a alma e o corpo, não obstante tenha concebido a sua união” (DESCARTES, 1973, p.315). Ao salvaguardar a todo custo sua metafísica, Descartes cava uma zona de obscuridade que perpassa toda a sua filosofia. Já para Merleau-Ponty esse problema não existirá, pois naquilo do que Descartes tenta fugir, a experiência de reflexão do corpo misturado ao mundo, ele identificará o *pré-objetivo*, camada primeva, e por isso mesmo originária, da existência e, por conseguinte, das várias manifestações da razão.

da alma. A potência da alma não apenas qualifica sua capacidade de mover o corpo, senão também sua capacidade de ‘ser movida’ por ele, de maneira que a paixão é concebida como um ‘poder sentir’” (PAVESI, 2008, p.51, grifos do autor e nossos). É o que observamos no fenômeno da visão: o olho é um órgão que permite o *poder ver*. Não podemos dizer então que o olho seja *apenas e tão-somente* um gatilho ou mecanismo que é disparado pelos estímulos da luz; ainda segundo Pavesi, “a ação do corpo a que a alma está unida é conhecida em relação à ação dos corpos do mundo; uns e outros adquirem, em uma mesma experiência, o estatuto comum de agentes, que só podem se distinguir pela imediatez de sua ação sobre a alma” (PAVESI, 2008, p.52).

Aliás, é essa *imediatez*, que também podemos qualificar como *ação estreita*, o que caracteriza o nexo com que a glândula pineal estabelece e mantém a união, e não a sua caracterização como um local privilegiado. Não se trata de nela identificar uma terceira substância nascida da composição, ou um fragmento de extensão com um grau maior de ser, ou a alma dotada de menos graus. Diferente de outras regiões corporais, como músculos, ossos ou nervos, a glândula pineal é o órgão que sofre mais diretamente todos os movimentos captados pelo corpo e as ações da alma ao movê-lo.

A estreiteza da união é concebida segundo a imediatez do exercício da função: a glândula é a parte do corpo na qual a alma exerce ‘mais imediatamente’ suas funções. O ‘ser junto’ (*être jointe*) da alma ao corpo qualifica uma vez mais a estreiteza da união pela imediatez da ação, de maneira tal que a concepção da primeira é, sem mais, a concepção da segunda.

[...] Que a glândula atue imediatamente sobre a alma quer dizer que ela mediatiza *todas* as ações do corpo sobre a alma. [...] [Trata-se de] ação mediadora, que é imediatamente uma afecção na alma, e que outorga aos órgãos do corpo ou aos corpos do mundo a capacidade de atuar mediatamente sobre ela (PAVESI, 2008, p.58)

Todos os órgãos, pelo fato de serem acionados ou de propagarem seus efeitos através dos espíritos animais, desempenham a função de *mediadores* entre mundo, objetos, outros corpos e a alma racional. No caso da *Dióptrica*, temos o olho como mediador dos fenômenos luminosos e a visão como a mais importante mediação; especialmente, os nervos e condutos dos olhos estão muito próximos do cérebro, de modo que o acesso à glândula é mais rápido e fácil do que em outras regiões; daí a necessidade de constante expansão e retificação. Mas podemos dizer que são os fenômenos luminosos os que mais produzem paixões e mais dispõem o corpo a agir?

Certamente não. Sendo todos reduzidos analiticamente a movimentos, é impossível dizer que um sentido prevaleça sobre outro. A visão, embora útil, como vemos na abertura da *Dióptrica*, não goza de nenhum privilégio. Voltemos ao caso do

cego: apesar de ele não ter noções com as de cores, com exceção, obviamente, daqueles que não são cegos de nascença e que as mantiveram de retidas na memória, quando este cego “toca alguns corpos com seu bastão, é certo que esses corpos não enviam outra coisa até ele senão que, fazendo mover diversamente seu bastão segundo as diversas qualidades que estão neles, eles movem pelo mesmo meio os nervos de sua mão e, em seguida, os lugares de seu cérebro de onde provêm esses nervos” (DESCARTES, 2018a, p.152), o mesmo ocorrendo com os outros sentidos, dentre os quais “os movimentos dos nervos que respondem aos ouvidos, fazem-na [a alma] ouvir os sons, e aqueles dos nervos da língua fazem-na sentir os sabores e, em geral, aqueles dos nervos de todo o corpo fazem-na sentir algo agradável, quando são moderados, e quando são violentos, alguma dor” (DESCARTES, 2018a, p. 164). Não há reflexão no corpo, uma vez que todos os sentidos são reduzidos à mecânica⁸³. Os sentidos são indiferentes.

O corpo e todos os agentes que o afetam (para usarmos o jargão do comentário de Pavesi) são *matéria*, ontologicamente diversos do pensamento, de suas faculdades, atributos e de tudo que lhe é relativo. Vejamos a teoria da matéria tal como exposta nos *Meteoros*: “[os corpos] são compostas de muitas pequenas partes de figuras e espessuras diversas, as quais nunca estão tão bem arranjadas, nem tão exatamente unidas, que não restem muitos intervalos em torno delas. E que esses intervalos não são vazios, mas preenchidos de uma matéria muito sutil, por intermédio da qual eu disse que a ação da luz é comunicada” (DESCARTES, 2018a, p.243). Tudo o que há no corpo se compõe de choques e impulsos retilíneos, a exemplo das teorias da luz apresentadas nos primeiros discursos da *Dióptrica*, em exemplos como o da tina de mosto de uva ou da bola arremessada. O que nos leva diretamente à definição do corpo humano no *Tratado do Homem*.

⁸³ A mecânica da visão é a mesma do tato. Tal como a pupila, que se alarga ou se contrai conforme a intensidade dos raios de luz projetados, ao toque dum corpo muito quente ou muito frio as partes da pele “agitam também mais ou menos os pequenos filamentos daqueles de nossos nervos que constituem os órgãos do tato, e suponho também que, quando eles os agitam mais fortemente do que de costume, isso causa em nós a sensação do calor, ao passo que, quando elas os agitam menos fortemente, isso causa a sensação do frio” (DESCARTES, 2018a, p.246). Tal registro está nos *Meteoros*, e ilustra um ponto importante no que toca à filosofia natural cartesiana. Em suma, o que Descartes quer ao arrolar todos os fenômenos na ordem da extensão é criar uma teoria unificada da Natureza, que a reduza aos seus elementos mais simples e leis gerais, de forma que o entendimento possa daí extrair um conhecimento certo e verdadeiro, e com ele beneficiar a humanidade. Na árvore do saber, há muito ultrapassamos as raízes metafísicas e já alcançamos a galhada das artes mecânicas e das ciências.

Suponho que o corpo não seja outra coisa senão uma estátua ou máquina de terra, que Deus forma intencionalmente para torná-la o mais possível semelhante a nós. De modo que ele não apenas lhe dá externamente a cor e a figura de todos os nossos membros, como também coloca dentro dela todas as peças que são necessárias para fazer que ela ande, coma, respire e, enfim, imite todas as nossas funções que possam ser imaginadas como procedentes da matéria e que só dependem da disposição dos órgãos” (DESCARTES, 2009, p.251)

Sendo assim, e o *Tratado do Homem* fará literalmente essa comparação, o corpo humano está muito próximo do relógio e do moinho; não chega a ser propriamente uma vestimenta ou a morada da alma, mas um instrumento da qual ela lança mão para lidar com o mundo circundante.

A conclusão inevitável é a de que *não há reflexão alguma no âmbito do corpo*. O corpo é tão somente extensão, ou seja, figura, espessura, posição espacial, pedaço de matéria. A reflexão é exclusiva da *res cogitans*, e, embora feita a partir do que lhe é fornecido pelo corpo, este serve apenas como mediador.

Por mediação do corpo, a alma recebe a ação dos corpos. Ao mesmo tempo, os corpos se constituem como agentes duma paixão na alma. O modo de sua objetividade muda, pois, radicalmente: eles não se conhecem em absoluto como modos da extensão, nem sequer pelas qualidades sensíveis que se lhes atribui por erro, senão como sujeitos de ação que, enquanto tais, só se podem distinguir segundo as modalidades da afecção da alma. (PAVESI, 2008, p.56)

Trata-se de uma questão que Descartes deixará para seus sucessores e que não será satisfatoriamente respondida. Quem melhor se aproximará duma solução serão Espinosa⁸⁴, que recusará a dualidade substancial, e Leibniz, com sua teoria da harmonia

⁸⁴ Na Definição I da Parte II da *Ética*, afirma Espinosa que “por corpo entendo o modo que exprime, de maneira certa e determinada, a essência de Deus enquanto considerada como coisa extensa” (ESPINOSA, 2016, EII, Def. I, p.125), ou seja, o corpo é uma afecção do atributo extensão, ao passo que a mente, concebida na Definição III, é a ideia desse mesmo corpo: “por ideia entendo o conceito da mente, que a mente forma por ser coisa pensante” (ESPINOSA, 2016, EII, Def. III, p.125), de modo que, por sua vez, a mente (*Mens*, alguma vezes traduzida como “alma”) é afecção do atributo pensamento. Sendo assim, corpo e mente exprimem a essência de Deus, que é, por definição, em meio a seus infinitos atributos, coisa extensa e coisa pensante. Ora, leiamos as proposições I e V da Parte I da *Ética*: “A substância é anterior por natureza a suas afecções” e “Na natureza das coisas não podem ser dadas duas ou várias substâncias de mesma natureza, ou seja, de mesmo atributo” (ESPINOSA, 2016 EI, Pp I e V, pp. 49 e 51). Tal anterioridade, expressa na Proposição I, qualifica a substância como *causa* de seus modos e a demonstração da Proposição V determina que “se apenas pela diversidade dos atributos, concede-se portanto que não se dá senão uma [substância] do mesmo atributo. Por outro lado, se pela diversidade das afecções, como a substância é anterior por natureza a suas afecções [...], portanto, afastadas as afecções e em si considerada, isto é, [...] verdadeiramente considerada, não se poderá conceber que seja distinguida de outra, isto é, [...], não poderão ser dadas várias [substâncias], mas apenas uma” (ESPINOSA, 2016, EI, P V, p.51, interpolações da tradução). Enquanto afecções dos atributos pensamento e extensão, corpo e mente exprimem uma *única e mesma substância*, nisso diferindo da concepção dualista cartesiana. Pois, segundo a Proposição XIV ainda dessa Parte I, “além de Deus nenhuma substância pode ser dada nem concebida”, a que se segue a demonstração de que “se alguma substância além de Deus fosse dada, deveria ser explicada por algum atributo de Deus, e assim

preestabelecida⁸⁵, muito embora não sejam os únicos a tratar deste assunto, sendo apenas casos exemplares, uma vez que não caberia aqui recensear e analisar todos os filósofos que se ocuparam desse tema. Mas, para além duma análise das relações entre alma e corpo (um inesgotável tópico da filosofia moderna, e que adentra a contemporaneidade), é neste ponto efetivamente que, após inúmeras aproximações e afastamentos, ocorre a ruptura entre os pensamentos cartesiano e merleau-pontyano.

Como ocorre essa cisão? Em quais pontos? Por quais motivos? E desencadeando quais consequências? Seria a união (ou confusão) de alma e corpo um problema a ser investigado pelos contemporâneos, em especial por Merleau-Ponty? Um hipotético cartesiano mais espiritualista, mas dum espiritualismo tacanho, se empenharia na tarefa de exorcizar qualquer tipo de confusão dos sentidos, sem ao menos perceber que ele está imerso num mundo que, ao solicitar atitudes de seu corpo, opera segundo essa fusão. Só celebraria esse divórcio entre extensão e pensamento caso uma patologia lhe criasse membros fantasmas ou desligasse funções motoras sãs; qual seja, reivindicar a cisão absoluta estando imerso na facticidade da experiência concreta é como caçar fantasmas com o sol a pino. Na experiência concreta, existencial e *encarnada* da visão,

duas substâncias do mesmo atributo existiriam, o que [...] é absurdo" (ESPINOSA, 2016, EI, PXIV, p.67). Enquanto o dualismo cartesiano se ancora numa concepção aristotélico-tomista tardia de substância (corpo e mente enquanto entes criados, mas, sob o mando de Deus, causa de si), em Espinosa tal dualismo é negado por uma teoria da expressão (o que levaria Deleuze a uma longa investigação sobre tal tema, a qual não temos espaço para examinar aqui).

⁸⁵ "O corpo pertencente a uma Mônada, que é a sua Enteléquia ou Alma, constitui com a Enteléquia o que se pode denominar um vivente. [...] esse corpo de um vivente [...] é sempre orgânico, pois, sendo toda Mônada um espelho do universo, a seu modo, e achando-se o universo regulado numa perfeita ordem, tem de haver também uma ordem no representante, ou seja, nas percepções da Alma, e, por conseguinte, no corpo, por intermédio do qual o universo está representado" (LEIBNIZ, 2009, p.37). A *Monadologia* esbarra na composição, mas seus desdobramentos corroboram a teoria da expressão espinosana. E como isso se dá? Lê-se no Artigo 51 da *Monadologia* que "nas substâncias simples não há senão uma influência ideal de uma Mônada sobre outra, que não pode ter efeito a não ser por intervenção de Deus, enquanto, nas Ideias de Deus, uma Mônada solicita, com razão, que Deus, ao regular as outras desde o começo das coisas, a considere" (LEIBNIZ, 2009, p.34). Ora, não nos esqueçamos de que cada Mônada é um espelho do universo; e, embora sejam estanques ("sem janelas"), elas exprimem o todo em sua completude. Sendo assim, corpo e alma exprimiriam o mesmo universo, e assim ambos se dissolveriam na teoria da união confusa; ou cada um o exprimiria à sua maneira, e recairíamos na dualidade; e como superaríamos esse cenário? Leibniz explica, no Artigo 78, que "segue a Alma suas próprias leis e o corpo também as suas, e se ajustam em virtude da harmonia preestabelecida entre todas as substâncias, pois todas elas são representações de um mesmo universo" (LEIBNIZ, 2009, p.40). Enquanto, para se contrapor à dualidade, Espinosa propõe uma teoria da expressão, Leibniz, por sua vez, dissolve a dualidade numa metafísica horizontalizada de interdependência, que é a *Monadologia*. Para completar, vale ler, a fim de melhor expor sua teoria, o Artigo 79: "As Almas tem segundo as leis das causas finais, por apetições, fins e meios. Os corpos agem segundo as leis das causas eficientes, ou dos movimentos. E ambos os reinos, o das causas eficientes e o das causas finais, são harmônicos entre si" (LEIBNIZ, 2009, p.40).

O corpo é para a alma seu espaço natal e a matriz de qualquer outro espaço existente. Assim a visão se desdobra: há a visão sobre a qual reflito, não posso pensá-la de outro modo senão como pensamento, inspeção do Espírito, julgamento, leitura de signos. E há a visão que se efetua, pensamento honorário ou instituído, esmagado num corpo seu, visão da qual não se pode ter ideia senão exercendo-a, e que introduz, entre o espaço e o pensamento, a ordem autônoma do composto de alma e de corpo. O enigma da visão não é eliminado; é transferido do ‘pensamento de ver’ à visão em ato (OE, p.31)

A diferença é que, no registro da *Dióptrica*, a visão opera na eternidade, enquanto em *O Olho e o Espírito* ela opera na duração. Mas só isso não faz com que a filosofia de Merleau-Ponty de fato seja uma ruptura. Contrariando Descartes, Merleau-Ponty se afasta da visão enquanto fenômeno óptico: ela “não é um certo modo do pensamento ou presença a si: é o meio que me é dado de estar ausente de mim mesmo, de assistir por dentro à fissão do Ser, ao término da qual somente me fecho sobre mim” (OE, p.42). Não estamos aqui ignorando a fisiologia ou a materialidade do corpo, necessárias para que tal processo ocorra fisicamente, mas resgatando um significado que se tinha soterrado por entre vetores, ângulos, focos de luz e humores oculares.

Pensemos não apenas no estímulo visual (ao qual, no começo de *A Estrutura do Comportamento*, Merleau-Ponty oferece uma boa descrição)⁸⁶, mas no estímulo sensorial de modo geral. Ele funciona como a solicitação do mundo sensível que dispõe o corpo para a ação: “a noção de estímulo remete à atividade original pela qual o organismo coleta excitações dispersas localmente e temporalmente em seus receptores e

⁸⁶ Conforme se lê na *Estrutura do Comportamento* acerca do comportamento reflexo, em especial as excitações luminosas do olho: “nessa série linear de acontecimentos físicos e fisiológicos, o estímulo tem a dignidade de uma causa, no sentido empirista de um antecedente constante e incondicionado, e o organismo é passivo, já que se limita a executar o que lhe é prescrito pelo lugar da excitação e pelos circuitos nervosos que nele têm sua origem” (SC, p.8). Há muito cartesianismo nessa concepção, uma vez que, traduzindo em outros termos as teorias da *Dióptrica*, a luz que excita e induz movimentos nos olhos “pode ser pensada apenas como uma causa que age em meu organismo” (SC, p.5), ou seja, como agente material dum ato em terceira pessoa. Sendo assim, a ciência que toma a tradição cartesiana como paradigma tem como pressuposto que “o objeto de ciência se define pela exterioridade mútua das partes ou dos processos” (SC, p.9), qual seja, *partes extra partes*. E quanto a Merleau-Ponty? Numa situação real, em que é colocado numa sala escura e um foco de luz é projetado nas paredes e começa a se deslocar, “darei que ele ‘atraiu’ minha atenção, que voltei os olhos ‘para ele’, que em todos os seus movimentos ele ‘arrasta’ meu olhar. Apreendido do interior, meu comportamento aparece como orientado, dotado de uma intenção e de um sentido” (SC, p.5). Ora, poderíamos confrontar tal constatação afirmando que Descartes também formula uma elaboração do estímulo (na experiência do calor, da fome, da sede e da dor, por exemplo, a vontade é guiada a fazer escolhas que a beneficiem e que a afastem dos malefícios), mas tal elaboração ocorre apenas na consciência, quando o pensamento representa tais afetos a si. Em Merleau-Ponty, tal elaboração ocorre no próprio corpo, antes que a consciência se aperceba, ou mesmo sem a sua presença, como no caso do comportamento reflexo. Ou mesmo nos animais, como no caso do inseto que, tendo uma pata presa, rapidamente reorganiza seu esquema corporal para fazer um uso diferenciado das outras que estão livres, ou da lula que encontra dificuldades em obter o alimento e para isso necessita de outra conduta motora.

dá uma existência corporal a esses seres de razão que são o ritmo, a figura, as relações de intensidade, numa palavra, a forma de conjunto dos estímulos locais." (SC, p.43). O comportamento motor é melhor definido quanto se é comparado a uma *melodia*, quanto o registro atual depende do precedente e antecipa o seguinte, dentro duma variação coordenada de tons e ritmos. O que guarda semelhanças com a fala: do mesmo como com a melodia, é impossível retomar o sentido integral duma frase (por mais simples que ela possa ser) decompondo seus elementos ou sua ordem e analisando separadamente as locuções, vocábulos e letras como se fossem peças isoláveis.

Na fala, o sentido se destaca do sujeito falante e se instala em seu interlocutor. Ao invés duma notação puramente científica dos fatos do mundo, todas as falas pressupõem

uma primeira camada de significação que lhes é aderente e que oferece o pensamento enquanto estilo, enquanto valor afetivo, enquanto mímica existencial antes que como enunciado conceitual. Descobrimos aqui, sob a significação conceitual das falas, uma significação existencial que não é apenas traduzida por elas, mas que as habita e é inseparável delas. [...] A operação de expressão, quando é bem-sucedida, não deixa apenas um sumário para o leitor ou para o próprio escritor, ela faz a significação existir como uma coisa no próprio coração do texto, ela a faz viver em um organismo de palavras, ela a instala no escritor ou no leitor como um novo órgão dos sentidos, abre para nossa experiência um novo campo ou uma nova dimensão. (PhP, p.248)

Sendo assim, as palavras guardam semelhanças com a visão. Observar a “fissão no Ser” é também falar dela. Ver não é somente ser estimulado por bastões luminosos ricocheteados pela superfície dos objetos. Quando Descartes escreve a *Dióptrica*, por mais que se concentre em aspectos técnicos, é toda uma concepção de mundo, sujeito e ciência que surge, pois “o pensamento não é nada de ‘interior’, ele não existe fora do mundo e fora das palavras” (PhP, p.249). Existir no mundo é aceitar que há nele sedimentação de significado e fluxo temporal, ou seja, admitir que há *história* no pensamento.

Com efeito, Descartes despreza toda a história do pensamento e das ideias; daí, conforme aponta Marion, seu desdém pelos Antigos. Descartes

exclui também toda a história [...] do desenvolvimento da verdade; só a imediatidade da verdade provoca a certeza, dado que precisamente a certeza impõe uma tomada de posse do verdadeiro, e porque nenhuma posse se toma por pessoa interposta. Toda a distância tem de ser vencida, tanto de um autor como da história; pois que, no fim de contas, os autores ‘contam histórias’, e a história só coleciona autores (MARION, 1975, p.62)

Há nos gestos e nos comportamentos simbólicos uma historicidade pessoal e coletiva que para o próprio Descartes e para o cartesianismo ortodoxo soaria como

escândalo. A rigor, se aderíssemos sem reservas às teses cartesianas, o gesto nada mais é senão reação mecânica, acionamento de engrenagens, resposta de mecanismos impulsionados por estímulos externos (conforme vimos na *Dióptrica*, do movimento retilíneo da matéria sutil da luz a imprimir suas imagens no olho, ou nas *Paixões da Alma*, quando os estímulos sobre a superfície do corpo excitavam os espíritos animais); não há um sentido que deles se destaca, ou que neles é engendrado; o significado representacional surge e permanece na seara do pensamento.

À maneira cartesiana, a grande ciência matemática que sustenta seu arcabouço filosófico, que será longamente difundido pela Modernidade e encontrará ecos na contemporaneidade, ainda que sob muitas críticas e modificações, pode assim ser definida, em linhas gerais:

A ciência manipula as coisas e renuncia habitá-las. Estabelece modelos internos delas e, operando sobre esses índices ou variáveis as transformações permitidas por sua definição, só de longe em longe se confronta com o mundo real. Ela é, e sempre foi, esse pensamento admiravelmente ativo, engenhoso, desenvolto, esse *parti pris* de tratar todo ser como ‘objeto em geral’, isto é, ao mesmo tempo como se ele nada fosse para nós e estivesse no entanto predestinado aos nossos artificios (OE, p.13)

O que facilmente enxergamos no corpo humano descrito em *O Homem*: uma máquina, uma complexa aparelhagem, um utensílio que, embora ligado estreitamente à alma, ainda é só algo a ser manipulado. O que enxergamos na dualidade substancial desenvolvida nas *Meditações*, em que a extensão, tendo menos valor ontológico que o pensamento, dele sofre modificações, o que ficará ainda mais evidente nas *Paixões da Alma*; tal como também nos fenômenos ópticos e meteorológicos da *Dióptrica* e dos *Meteoros*.

Não há um acolhimento ou uma vivência (tanto ao modo fenomenológico quanto em seu sentido coloquial) de coisas e eventos tão díspares como os raios luminosos, o arco-íris, as paixões, o corpo e seus movimentos. Neles, há uma distância notável com o pensamento; tudo se torna homogêneo quando se torna representação ou pensamento de ver, tocar, sentir.

Na abertura de *O olho e o espírito*, Merleau-Ponty denuncia uma espécie de tomada de posse exclusiva (ao modo do usucapião) da ciência sobre o pensamento. Escreve ele que

Pensar é ensaiar, operar, transformar, sob a única reserva de um controle experimental em que intervêm apenas fenômenos altamente “trabalhados”, os quais nossos aparelhos antes produzem do que registram. Daí toda sorte de tentativas errantes. Jamais como hoje a ciência foi sensível às modas intelectuais. Quando um modelo foi bem-sucedido

numa ordem de problemas, ela o aplica em toda parte. Nossa embriologia, nossa biologia, estão atualmente repletas de *gradientes* que não percebemos com exatidão como se distinguem daquilo que os clássicos chamavam ordem ou totalidade, mas a questão não é colocada, não deve sê-lo. (OE, pp.13-14, grifo do autor)

Não se trata, evidentemente, de fechar a filosofia em seu mundo de ideias, noções, categorias e sistemas; toda contribuição vinda de outras ciências (humanas ou não) deve ser bem-vinda, o que não significa também, de outra parte, que sua aplicação deva ser cega e nunca possa ser tematizada. Mais exatamente, ao emprestar o gradiente da física, da química e da geometria, Merleau-Ponty traduz a *Krisis* de Husserl, duma ciência enquanto prática cega (para não dizer errante), sem fundamento nem finalidade, à moda do Pequeno Racionalismo: as leis mecânicas e gerais dos fenômenos naturais coincidem com o ser, e o positivismo torna-se a notação direta do real.

Os males do cientificismo exacerbado se concretizam quando “entramos num regime de cultura em que não há mais verdadeiro nem falso no tocante ao homem e à história, num sono ou pesadelos quais nada poderia despertá-lo” (OE, p.14). Nada muito diferente do “sono dogmático” de Kant, ou seja, do império dum paradigma que traça regras de pensamento e passa um cordão sanitário entre o racional e o irracional, deslocando a suposta “não-filosofia” (as artes, o devaneio, a poesia, a loucura, a contingência histórica, a superstição popular) para o leprosário dos assuntos que não podem ser tematizados ou que não tem dignidade para pisarem o campo da filosofia.

Em contrapartida,

É preciso que o pensamento de ciência- pensamento de sobrevoo, pensamento do objeto em geral- torne a se colocar num ‘há’ prévio, na paisagem, no solo do mundo sensível e do mundo trabalhado tais como são em nossa vida, por nosso corpo, não esse corpo possível [...], mas esse corpo atual que chamo meu, a sentinela que se posta silenciosamente sob minhas palavras e sob meus atos (OE, p.14)⁸⁷.

Tal tarefa de retorno ao *Lebenswelt* ou à Carne do mundo só pode ser feito por alguém que se coloca *antes* das determinações e das leis gerais de controle com as quais trabalha a ciência. A ruptura surge no horizonte e se torna inevitável.

⁸⁷ Einstein será um dos contrapontos a este modelo de pensamento e ciência inaugurado por Descartes e cristalizado pelo positivismo, como o mostra Merleau-Ponty em *Einstein e a crise da razão*: “Por mais categoricamente que reivindique o direito de construir, e sem respeito algum pelas noções *a priori* que pretendem ser o arcabouço invariável do espírito, ele [Einstein] nunca deixou de pensar que essa criação vai ao encontro de uma verdade depositada no mundo” (S, p.213). É clássico, portanto, porque traz novamente a especulação metafísica para a ciência, ou invés de reduzi-la ao catálogo de técnicas, ao código de rotinas e condutas e à coleção de dados que que devia advém. É clássico porque “não ousa fundamentar categoricamente esse encontro da especulação e do real, de nossa imagem do mundo e do mundo [...] numa infraestrutura divina” (S, pp.213-214). É clássico por considerar que há uma racionalidade inerente ao mundo, da qual os variados ramos da ciência da técnica seriam províncias.

Um evidente contraponto entre os dois pensamentos se encontra no que diz respeito à visão, e por isso começamos pela leitura da *Dióptrica*. Em substituição a uma visão feita pelo *contato*, quer dizer, pelo choque e colisão dos olhos com os raios devolvidos pelas coisas, que, como no exemplo do cego e da bengala, pouco ou nada de diferente tem com o tato, Merleau-Ponty reintroduz um conceito de visão que considera a presença das coisas pela sua distância em relação ao sujeito vidente. “Ver é ter à distância”, repetirá o filósofo contemporâneo em muitas passagens, é reconhecer, no campo das potências motoras do sujeito, a existência de distâncias, separações ou mesmo dificuldade e obstáculos, variadas modulações do ser no mundo. Então, “imerso no visível por seu corpo, ele próprio visível, o vidente não se apropria do que vê; apenas se aproxima dele pelo olhar, se abre ao mundo. [...]” (OE, p.16). Há uma *atividade* no ver que é diferente da passividade que opera no pensamento cartesiano. O ato de ver arrasta consigo todos os movimentos que se inclinam ao visível, indo da preparação (os olhos se abrindo e arregalando, o movimento dos nervos que guiam as órbitas na direção dum objeto ou fonte de luz, a dilatação ou contração pupilar) à própria formação da imagem e à sua sequência (sua intelecção, sua retenção pela memória, sua retomada num ato expressivo, seja ele próprio visível, como na pintura dum quadro ou gravura, seja em qualquer outra modalidade, como na escrita ou na música). Aliás, pouco sentido faria dividir a visão em fases estanques ou sequenciais; tudo ocorre num golpe só, com as etapas extravasando entre si, se confundindo, ocorrendo simultaneamente ou mesmo com descontinuidades entre elas. Tudo porque o movimento “é a sequência natural e o amadurecimento de uma visão” (OE, p.16), um único processo não de recepção e elaboração de estímulos, mas a própria abertura e engajamento num mundo de visíveis: “todos os meus deslocamentos por princípio figuram num canto de minha paisagem, estão reportados ao mapa do visível. Tudo o que vejo por princípio está ao meu alcance, pelo menos ao alcance de meu olhar, assinalado no mapa do ‘eu posso’. Cada um dos dois mapas é completo. O mundo visível e de meus projetos motores são partes totais do mesmo Ser” (OE, p.16).

A própria constatação de que *há* algo, de que *há* um mundo, de que se está mergulhado e entranhado nesse *algo*, e sendo ele obscuro e ao mesmo tempo poroso (o sujeito e ele formando um circuito reversível, de modo que o corpo é vidente e visível e o mundo é algo que se oferece à visão e que também “vê”, ou seja, implica o ponto de vista dos videntes em seu espetáculo) arrasa com a ideia de que luz e visão operem linearmente como causa e efeito. Nesses termos, segundo Merleau-Ponty, a *Dióptrica*

fracassa ao tentar ser “o breviário de um pensamento que não quer mais frequentar o visível e decide reconstruí-lo segundo o modelo que dele se oferece” (OE, p. 24), que não é outro senão o tato. A Descartes não interessa a visão tal como ocorre, mas sim a sua produção, suas causas e sua mecânica, e a consequente produção de instrumentos (lentes, óculos, lunetas, telescópios, etc.) que a ampliem ou corrijam. Pouco importa se a imagem plasmada pela luz incite ou desencadeie movimentos e pensamentos. Elas nada mais senão

uma variedade de coisas, são efeitos reais como o ricochete de uma bala. Se o reflexo se assemelha à coisa mesma, é que ele age mais ou menos sobre os olhos como o faria uma coisa. [...] A semelhança da coisa e de sua imagem especular não é para elas senão uma denominação exterior, pertence ao pensamento [...]. Um cartesiano não se vê o espelho: vê um manequim, um ‘exterior’ do qual tudo faz supor que os outros o vejam do mesmo modo, mas que, para ele próprio como para os outros, não é uma carne. Sua ‘imagem’ no espelho é um efeito da mecânica das coisas; se nela se reconhece, se a considera ‘semelhante’, é seu pensamento que tece essa ligação, a imagem especular nada é *dele* (OE, p.25)

Ao investigar a mecânica, a materialidade e a causalidade da visão, Descartes o faz segundo a cultura de sua época. Ao buscar a visão mesma em sua efetividade e presença imediata, Merleau-Ponty também estampa o pensamento fenomenológico de seu tempo. Não estaríamos cometendo um anacronismo ao procurar uma “ruptura” entre ambos? Há dois motivos que tornam a recepção do legado cartesiano problemática: os contextos epistemológico-culturais em que os pensamentos foram elaborados (que já presumem uma quebra no tempo; estamos falando, afinal de três séculos de distância) e a maneira com a qual cada época tratou de seus problemas filosóficos. Em um a racionalidade está no centro de seu pensamento, em outro a fenomenalidade ocupa esse lugar. Parece óbvio que a Merleau-Ponty criticará Descartes e buscará ir além de seu pensamento. Porém, é preciso se perguntar: *o que fará Merleau-Ponty com essa herança? O que pode ser feito do cartesianismo na contemporaneidade?*

O que é evidente de antemão: *Merleau-Ponty criticará Descartes*. Sua filosofia não opera segundo uma adesão irrestrita ao cartesianismo. Em segundo lugar, *Merleau-Ponty* não é anacrônico, não usa de critérios da filosofia contemporânea, que seriam estranhos a um pensador do século XVII, para julgar a fortuna do cartesianismo. Seu método, rente a Gueroult, continua o da análise segundo a ordem das razões. O cerne de sua crítica está sintetizado nessa passagem:

Descartes não seria Descartes se tivesse pensado *eliminar* o enigma da visão. Não há visão sem pensamento. Mas não *basta* pensar para ver: a visão é um pensamento condicionado, nasce ‘por ocasião’ do que acontece no corpo, é ‘excitada’ a pensar por

ele. Ela não escolhe nem ser ou não ser, nem pensar isso ou aquilo. Deve trazer em seu cerne aquela gravidade, aquela dependência que não lhe podem advir por uma intromissão de fora (OE, p.30)

É o silêncio sobre a facticidade do corpo, a adversidade com a qual se bate a filosofia dos contemporâneos de Merleau-Ponty, que é preciso não afastar ou sobrepujar, mas compreender. É uma face oculta do cartesianismo que se faz necessário retomar, qual seja: aquela em que a dualidade e distinção substanciais convivem com a mecânica das paixões do composto confuso de corpo e alma. É patente que Descartes observe que haja ação da alma sobre o corpo e vice-versa: ele supõe desde o início a proximidade entre as duas substâncias, e lá estão os movimentos dos espíritos animais e as oscilações da glândula pineal para comprovar sua preocupação. Merleau-Ponty não deixará de reconhecer que há duas modalidades da visão definidas na filosofia cartesiana (e não é à toa que Barbaras se debruçará sobre essa diplopia⁸⁸) sendo esta a sua primeira atitude para com o legado: não há como não notar os paradoxos dissimulados por Descartes.

O corpo é para a alma o seu espaço natal e a matriz de qualquer outro espaço existente. Assim a visão se desdobra: há a visão sobre a qual reflito, não posso pensá-la de outro modo senão como pensamento, inspeção do Espírito, julgamento, leitura de signos. E há a visão que se efetua, pensamento honorário ou instituído, esmagado num corpo seu, visão da qual não se pode ter ideia senão exercendo-a, e que introduz, entre o espaço e o pensamento, a ordem autônoma do composto de alma e de corpo. O enigma da visão não é eliminado: é transferido do 'pensamento de ver' à visão em ato. (OE, p.31)

Explica-se, portanto, porque a análise merleau-pontyana dos textos cartesianos, especialmente suas notas de trabalho e citações, oscilam entre a aquiescência e a contraposição. Trata-se do reconhecimento dum paradoxo de caráter essencial. Descartes não seria o filósofo que é caso não sustentasse esse pensamento paradoxal. E

⁸⁸ A dualidade ou diplopia fornece a base de toda a ontologia ocidental: "A tarefa da filosofia não é reduzir essa dualidade: ela não pode nem optar por *um* dos termos, pois cada um reclama o outro, nem tentar cavar um terreno onde esta mesma dualidade não existiria, pois, mais precisamente, ela é irreduzível" (BARBARAS, 2001, p.105). A ontologia legada à tradição, na qual Merleau-Ponty e seus interlocutores obviamente estão mergulhados é toda marcada por essa diplopia de princípio. Será o contraponto a essa dualidade que marcará a gênese da ontologia de Merleau-Ponty. Ao invés de mantê-la como fundamento enigmático e, por isso, inquestionável, faz-se necessário quebrar o silêncio: "a ontologia de Merleau-Ponty se lança ao cumprimento do que se exprime e se ignora ao mesmo tempo no seio das filosofias clássicas: ela se formula primeiramente então como compreensão desta dualidade" (BARBARAS, 2001, p.105). Ao invés de negar ou neutralizar essa contradição, mantendo-a como tensão irreconciliável, a filosofia de Merleau-Ponty a colocará no centro de sua ontologia: "o vaivém das filosofias de uma à outra das perspectivas não mais será contradição no sentido de inadvertência ou incoerência; será justificada, fundado no ser. " (BARBARAS, 2001, p.105). Abre-se caminho então para uma ontologia da ambiguidade, distanciando-se da clareza e da distinção perseguidos por Descartes.

onde está a crítica de Merleau-Ponty? O filósofo contemporâneo conclui que “nossa ciência e nossa filosofia são duas consequências fiéis e infiéis do cartesianismo, dois monstros nascidos de seu desmembramento” (OE, p.32), isto é, temos de um lado uma ciência ancorada no realismo e na causalidade, e do outro uma filosofia que encontra seu ponto de gravitação e a origem de sua verdade apenas no sujeito. Entre elas, está a ideia de composto: é certo que há reversibilidade entre mente e matéria, mas ela não é tematizada, e quando o é, é tomando partido de um dos paradigmas ou preconceitos clássicos.

Porém, em nossa análise da *Dióptrica* e no confronto de suas teses com a filosofia de Merleau-Ponty, chegamos ao dado inexorável de que “a luz é redescoberta como ação à distância, e não mais reduzida à ação de contato, isto é, concebida como o fariam os que não a veem” (OE, p.33). Isso é inegável na visão concreta e atual. Há na visão também um poder de manifestar o visível, de exceder a si mesma, de prometer sempre mais do que está diante dos olhos. Então, “à nossa filosofia só resta empreender a prospecção do mundo atual” (OE, p.33), isto é, escavar o que há nesse composto do qual Descartes não quer falar. Merleau-Ponty lida com o legado da tradição cartesiana desmontando-o, desvendando a articulação de suas peças, escrutinando não a sua separação *extra partes*, mas os nexos e liames de continuidade que se insinuam em cada uma delas.

Há no cartesianismo uma facticidade de princípio e uma subjetividade calada que, entretanto, o pensador moderno obrigará a falar.

2.3. Por que *cogito* tácito?

Descartes nos impõe um dilema no que tange à existência: só se existe como coisa (extensão) ou como consciência (pensamento). Cartesianamente falando, há um escalonamento ontológico: *res extensa*, *res cogitans*, Deus. Essa hierarquia, no entanto, não dá conta de explicar a existência por si só: desde o início, a facticidade do sujeito está comprometida pela união confusa de Descartes, que nas *Paixões da Alma* construirá uma enorme doutrina que, visando explicar o entrelaçamento factual e atual de paixões e ações, tudo fará para que a dualidade substancial seja salvaguardada. A ela, Merleau-Ponty responderá com a noção de comportamento.

O comportamento se desdobrará em três ordens, a saber, física, vital e humana, cada uma representando um grau maior e mais abrangente de elaboração dos estímulos do ambiente. A ordem pode ser definida como

o poder geral de responder a situações de um certo tipo por reações variadas, que têm apenas o sentido em comum. As reações não são pois uma série de acontecimentos, mas trazem em si mesmas uma inteligibilidade imanente. Além disso, situação e reação associam-se internamente em razão de sua participação comum numa estrutura em que se exprime o modo de atividade peculiar do organismo” (SC, p.203).

Constatamos assim que “cada organismo tem, pois, na presença de um meio dado, suas condições ótimas de atividade, sua própria maneira de realizar o equilíbrio [...]. [e] Aos patamares da percepção num organismo correspondem constantes individuais que exprimem sua essência” (SC, p.232), por exemplo, como observamos na construção do ninho do joão-de-barro, cuja fenda curva impede a invasão de predadores, ou em alguns tatus que cavam galerias estreitas para confundir e entalar seus inimigos naturais, ou certos insetos que produzem espuma a partir da própria saliva para alojarem seus ovos, contrariando as reações reflexas e condicionadas que se esperariam deles.

A despeito dos inúmeros exemplos que podemos recolher na natureza (e não apenas de comportamentos humanos), descobrimos que o corpo não é *máquina* ou *autômato*, mas *organismo* e *estrutura*. Não se trata dum conjunto de gatilhos e mecanismos que se acionariam por estímulos exteriores, como o teclado dum piano que espera alguém que o toque ou o motor dum maquinário que pode ser acionado ou desligado; há no organismo uma reflexão anterior à consciência, uma elaboração do mundo que antecede o pensamento representacional, e muitas vezes em organismos que nem possuem consciência de si. Em contraposição a Descartes, para Merleau-Ponty a reflexão ocorre no próprio corpo. Há, portanto, o desvendamento duma dimensão originária anterior às construções do cartesianismo, em que “matéria, vida e espírito devem participar de modo desigual da natureza da forma, representar diferentes graus de integração e constituir, enfim, uma hierarquia em que a individualidade se realiza cada vez mais” (SC, p.207). Há no comportamento uma individuação que escapa ao cartesianismo, que não necessita do *Cogito* e se faz presente no próprio corpo em situação. A existência entra em cena e se impõe como um problema original, uma questão da contemporaneidade sobre a qual a tradição cartesiana será interrogada. Voltemos então ao projeto inicial de filosofia proposto por Descartes. Ele tem sucesso em seu projeto de criar um filosofia do zero, pois com ela instituiu um paradigma de pensamento que se difundiu por todo o Ocidente: “a tradição cartesiana habituou-os a

desprender-nos do objeto: a atitude reflexiva purifica simultaneamente a noção comum do corpo e da alma, definindo o corpo como uma soma de partes sem interior, e a alma como um ser inteiramente presente a si mesmo, sem distância” (PhP, p.268). Com a dualidade substancial, existem apenas dois modos de existência: ou se existe enquanto coisa extensa (ser completamente passivo), ou como alma/mente pensante (ser dotado de máxima liberdade, e, por isso mesmo, sujeito a erros quando sua vontade se excede). Com efeito, “essas definições correlativas estabelecem a clareza em nós e fora de nós: transparência de um objeto sem dobras, transparência de um sujeito que é apenas aquilo que pensa ser” (PhP, p.268). Na *Fenomenologia da Percepção*, os preconceitos clássicos cartesianos são arrasados pelo surgimento do corpo próprio e sua natureza ambígua:

Se tento pensá-lo como um conjunto de processos em terceira pessoa- “visão”, “motricidade”, “sexualidade”- percebo que essas ‘funções’ não podem estar ligadas entre si e ao mundo exterior por relações de causalidade, todas elas estão confusamente retomadas e implicadas num drama único. Portanto, o corpo não é um objeto. Pela mesma razão, a consciência que tenho dele não é um pensamento, quer dizer, não posso decompô-lo e recompô-lo para formar dele uma ideia clara. Sua unidade é sempre implícita e confusa (PhP, p.269)

Num segundo momento, será a ambiguidade da linguagem e da cultura que quebrarão a tradição cartesiana. Por exemplo, ao analisar as pinturas e a técnica de Cézanne, Merleau-Ponty observa que “ao transportar para a tela essas deformações, eu as imobilizo, detenho o movimento espontâneo pelo qual elas se amontoam umas sobre as outras na percepção e tendem para a perspectiva geométrica” (DC, p.129). Falar (ou pintar, ou escrever) sobre a existência é, antes de tudo, *imobilizá-la*, arrancá-la de seu fluxo, espacializar o tempo, estancar a duração. Não se trata, contudo, de arrancar a temporalidade da existência, o que a desintegraria, como se se arrancasse de um átomo ou célula o seu núcleo. Antes de tudo, o pintor *desnuda* as articulações e sínteses do real- descobrindo *charneiras* que ora movimentam, ora imobilizam a síntese perceptiva, como a rosa que pinta de verde o fundo cinza sem nele se extravasar, apenas com sua presença pontual, tornado possível, por exemplo, o fenômeno do contraste- e a partir delas é que pode pensar numa significação do existir que vá além do desfile de aparições fenomênicas. Nisso, “o próprio do pintor é fazer que todas as outras cores do quadro, convenientemente modificadas, retirem do verde colocado no fundo [no caso da rosa sob o fundo cinza] seu caráter de cor real” (DC, p.129). A existência opera, como a percepção, sintetizando uma constelação de signos esparsos- e tal síntese, é preciso

lembrar, que se dá *nas coisas mesmas, na temporalidade vivida externamente*, e não num Sujeito Transcendental. Não há, como na época de Descartes, uma simples representação fiel e exata do mundo, à maneira dos diagramas, dos mapas celestes, cartas náuticas e tábuas de anatomia; há na pintura contemporânea uma *investigação* ou *inquirição* da existência. Isso é algo completamente estranho aos contemporâneos de Descartes, muito embora a arte atual aponte numa direção análoga à do ofício da época moderna: ambos servem como expressões diversas do mundo em que o sujeito está mergulhado, envolvido e engajado, e sua reflexão não se dá apenas na alma ou na mente, mas começa na ponta dos dedos e nos horizontes da visão, no alcance de sua potência motora e nos sedimentos de sua memória⁸⁹.

Assim, as duas filosofias, cada uma instalada em seu contexto histórico-cultural específico, suscitam as seguintes questões: *o que é existir? O que é o mundo? Qual é o significado de estar no mundo? Qual a diferença entre essência e existência?* Uma confusão nos é colocada de antemão: em inúmeras traduções lusófonas, *Cogito ergo sum* é vertido como *penso, logo existo*. *Qual é a relação que existe entre existir e ser?*

Nas críticas que dirige a Descartes, Heidegger traz a lume a questão da existência. Tais críticas começam pelas imagens da árvore do saber e da luz natural. O pensador alemão atesta uma insuficiência, até mesmo uma obscuridade, nas metáforas adotadas pelo filósofo francês.

À árvore falta o *alimento*, isto é, as bases e pressupostos nos quais se apoiariam as suas raízes, a interrogação fundamental sobre a metafísica. Na luz natural critica a sua certeza indubitável, seu valor de axioma. Em suma, o que Heidegger dirige a Descartes é uma crítica mais virulenta que a de Merleau-Ponty: para o autor de *Ser e*

⁸⁹ Do mesmo modo, para o artista a reflexão começa nos limites de seu instrumento de trabalho, que opera enlaçado quiasmaticamente ao seu corpo. No caso dos pintores, na ponta do pincel e na paleta de tintas, dois anexos corporais que o inclinam à expressão. Como toda reflexão, elas não esgotam seu objeto, mas trazem em si todo o movimento da existência de seu autor. Argumenta o filósofo contemporâneo que “se nenhuma pintura completa a pintura, se mesmo nenhuma obra se completa absolutamente, cada criação modifica, altera, esclarece, aprofunda, confirma, exalta, recria ou cria antecipadamente todas as outras. Se as criações não são uma aquisição, não é apenas que, como todas as coisas, elas passam, é também que elas têm diante de si quase toda a sua vida” (OE, p.46). Da mesma maneira, nenhuma tese esgota os conhecimentos dum objeto, nenhuma filosofia consegue por si só engolir e sistematizar todas as outras e nenhum ato político é capaz de erguer um império de mil anos ou de decretar o fim da História. O cartesianismo, em sua obsessão em determinar as causas e razões de todos os objetos e fenômenos, escamoteia o sujeito de sua inerência aos fenômenos mundanos e os simplifica sem lhes encontrar a dimensão originária. Isso, evidentemente, é uma preocupação da filosofia contemporânea, e acusar Descartes de não ter enxergado tais nuances soa como anacronismo. Mas mostra como a contemporaneidade se erige sobre o arcabouço das teses cartesianas, que de edifício passam a alicerce.

Tempo, Descartes nunca fez nenhuma interrogação filosófica e se apoiou apenas em certezas e dogmas subjetivos, não se diferenciando da tradição medieval que o precedeu e que ele copiosamente tenta contestar. Assim,

Em que solo encontram as raízes da árvore da filosofia seu apoio? De que chão recebem as raízes e, através delas, toda a árvore as seivas e forças alimentadoras? Qual o elemento que percorre oculto no solo, as raízes que dão apoio e alimento à árvore? Em que repousa e se movimenta a metafísica? O que é a metafísica vista desde seu fundamento? [...]

[...] A representação metafísica deve esta visão à luz do ser. A luz, isto é, aquilo que tal pensamento experimenta como luz, não é em si mesma objeto de análise; pois, este pensamento analisa e representa continuamente e apenas o ente sob o ponto de vista do ente (HEIDEGGER, 1969, p.61).

Heidegger encontra uma falha já no princípio da filosofia cartesiana, que será replicada por todos os seus epígonos e seguidores: “Descartes, a quem se atribui a descoberta do *cogito sum*, como ponto de partida básico do questionamento filosófico moderno, só investiga o *cogitare* do *ego* dentro de certos limites. Deixa totalmente indiscutido o *sum*, embora o *sum* seja proposto de maneira tão originária quanto o *cogito*” (HEIDEGGER, 2011, p.90). O que é do domínio do racional não conta no terreno imaginativo, afetivo e/ou volitivo. A confusão da união alma-corpo é barreira intransponível. Para Heidegger, a pessoa cartesiana é apenas um autômato mais sofisticado, dotado duma faculdade adicional que os autômatos animais não possuem: “a pessoa não é um ser substancial, nos moldes de uma coisa. Além disso, o ser da pessoa não pode exaurir-se em ser um sujeito de atos racionais, regidos por determinadas leis” (HEIDEGGER, 2011, p.92). O que era de se esperar do criador do *Dasein*: para o filósofo alemão, o sujeito cartesiano é prisioneiro do ôntico, e o ontológico é reservado apenas a Deus.

Heidegger prossegue em suas críticas: a concepção de substância de Descartes é ingênua e quase incompreensível, pois, “no tocante à elaboração ontológica do problema, Descartes fica muito aquém da escolástica, chegando mesmo a recuar diante da questão. [...] Esse recuo indica que Descartes deixou sem discussão o sentido de ser e o caráter de ‘universalidade’ desse significado contidos na ideia de substancialidade” (HEIDEGGER, 2011, p.145). Ora, o modelo substancial que o filósofo alemão quer impingir a Descartes é o da extensão, que seria aplicável também ao pensamento e a Deus. Enquanto extensão, tudo se reduziria à *figura* (imagem) de Deus e da *res cogitans*, de modo que, aos olhos de Heidegger, Descartes não apenas recua, “como [também] acentua explicitamente que a substância como tal, isto é, a substancialidade,

já é em si mesma, de antemão, inacessível para si mesma” (HEIDEGGER, 2001, p.145). Para o filósofo alemão, o problema central da filosofia cartesiana é o de pôr as substâncias sem, contudo, investigar qual é o seu sentido *enquanto* substâncias. Persiste ele em sua crítica:

a ideia de substancialidade não é esclarecida no sentido de seu ser, sendo, ademais, apresentada como o que não se deixa esclarecer quando se segue o desvio pela propriedade principal da respectiva substância. A razão para a ambiguidade do termo está na determinação da substância através de um ente substancial. O que se visa é a substancialidade, mas ela é entendida a partir de uma propriedade ôntico da substância. Porque o ôntico é colocado abaixo do ontológico, a expressão substância exerce um significado ora ontológico ora ôntico, funcionando, porém, na maioria das vezes, como significado misturado. (HEIDEGGER, 2011, p.146)

A impressão que se tem é de que Descartes transformou as *propriedades* de cada substância (sendo a propriedade do pensamento a dúvida, da extensão a figura e de Deus a onipotência) em suas essências. Porém, Heidegger não apenas critica, mas também reabilita Descartes ao mencionar suas contribuições à filosofia, reconhecendo que “a análise cartesiana de ‘mundo’ possibilita, pela primeira vez, uma construção segura da estrutura da manualidade; necessita apenas de uma complementação, facilmente exequível, da coisa natural para transformá-la numa perfeita coisa de uso” (HEIDEGGER, 2011, p.151). O que podemos depreender dessa crítica seguida de reabilitação? Ora, Heidegger o ataca por enxergar uma pobreza ontológica em seu pensamento (e não apenas relativo à *res extensa*, mas também à *res cogitans*, uma vez que Descartes define *o que é* o pensar, mas não qual *é o sentido* de ser pensante), mas identifica uma operatividade (manualidade) em seu pensamento no trato com o mundo, o que posteriormente será retomado por Merleau-Ponty. Dentro dessa perspectiva, o *cogito* é, antes de ser substância, uma *atividade* dentro do mundo.

Se Descartes cometeu algum erro, foi o de substancializar o que não pode ser reduzido a substância. Não há *cogito* absoluto; do contrário, se o ato de pensar fosse munido de caracteres como perfeição e eternidade, não necessitaria da dúvida metódica, mesmo levando em conta que os procedimentos adotados por Descartes são antes de tudo formais. Que seja; a formalidade de seus métodos endossa, nas entrelinhas, que a associação do *Cogito* a uma substância, e esta à determinação de todos os critérios de verdade, é uma saída grosseira e apressada para um problema de maior profundidade.

O *Cogito* cartesiano que é o tema de minhas reflexões está sempre para além daquilo que atualmente eu me represento, ele tem um horizonte de sentido feito por uma quantidade de pensamentos que me ocorreram enquanto eu lia Descartes e que atualmente não estão presentes, e por outros pensamentos que pressinto, que eu poderia

ter e que nunca desenvolvi. Mas enfim, se basta que pronunciem diante de mim estas três sílabas para que eu logo me oriente para uma certa ordem de ideias, é porque de alguma maneira todas as explicitações possíveis me estão presentes de uma só vez (PhP, p.495)

Para tanto, Merleau-Ponty formulará três diferentes definições do *cogito*. A primeira, de clara inspiração fenomenológica, retoma muitas das reflexões já empreendidas por Husserl acerca da *epoché*: ao elaborar qualquer esboço de explicação do ato de pensar, tal como no exercício da dúvida hiperbólica, o sujeito se reflete a si mesmo na consciência do próprio pensamento. Desta maneira, “sou eu que atribuo como meta ao meu pensamento retomar o movimento do *Cogito*, sou eu que verifico a cada momento a orientação de meu pensamento em direção a essa meta, é preciso então que meu pensamento se preceda a si mesmo e que ele já tenha encontrado aquilo que procura, sem o que ele não o procuraria” (PhP, p.496). Se nos fixarmos unicamente nesta definição, limitamo-nos a vislumbrar o “eu penso” como um ato doador de sentido do Sujeito Transcendental; a rigor, seríamos mais husserlianos que cartesianos. Porém, é impossível descrever fenomenologicamente o *cogito*, não apenas por se tratar duma intencionalidade sem preenchimento ou capaz de todos os preenchimentos possíveis; a redução não se consuma pois o *cogito* já (e somente) está presente na atitude transcendental. Mesmo que, em linguagem cartesiana, chamemos a visão de *pensamento de ver*, o *cogito* propriamente dito não ocorre em regime de atitude natural, na qual prevalece a percepção, os objetos sensíveis e seus pressupostos.

A segunda definição apela a Sartre. No laço que une estreitamente o Ser dos objetos e o Nada do sujeito, o *cogito* agora surge como “movimento profundo de transcendência que é meu próprio ser, o contato simultâneo com meu ser e com o ser do mundo” (PhP, p.504). O *cogito* então se torna o exercício mais pleno da liberdade sem limites. O ser do mundo pode me impor limitações, forjar minha personalidade, atribuir-me um papel social dentro duma determinada classe, nação, cultura ou grupo étnico, mas ainda sou presença inalienável a mim mesmo, e o conhecimento do para si é certo e indubitável, instalando o duvidoso no mundo do em si. A princípio, a segunda definição traz o sujeito para o solo da facticidade e dos eventos mundanos, e sua inovação está no fato de que, nesse regime, a consciência e o objeto não mais se separam. Coincidem a visão e o pensamento de ver, sem que haja qualquer desnível entre ambos, seja ontológico, epistemológico ou metafísico. Mas tal definição traz novos problemas: e quanto à possibilidade de erros de juízo, conforme exposto por Descartes na *Quarta*

Meditação? A segunda definição mantém, de forma dogmática, a transparência do sujeito, o que a coloca em conflito com a análise cartesiana do erro.

A terceira definição retoma os movimentos das duas outras e leva em conta a inerência do sujeito ao mundo. Nela, afirma Merleau-Ponty, “nós não possuímos cada momento em toda a nossa realidade, e temos o direito de falar de uma percepção interior, de um sentido interno, de um ‘analisador’ entre nós e nós mesmos que, a cada momento, vai mais ou menos longe do conhecimento de nossa vida e de nosso ser” (PhP, p.508). O *cogito* deve não apenas operar em concomitância, mas *ser como* a percepção, coincidir com ela em sua tarefa de reunir em sistema os significados esparsos da experiência. Como o fervor místico da puberdade ou o amor que termina, trata-se de entender por que tais sentidos ora se unificam e ora se dissociam e se perdem.

Ao contrário da concepção cartesiana do pensamento enquanto pura atividade mental e representacional (pensamento de ver, pensamento da extensão, pensamento de Deus, pensamento de pensamento), Merleau-Ponty contrapõe uma noção de pensamento enquanto *poder e posse do mundo*. Pode-se cometer erros, tomar o falso por verdadeiro e a ilusão por eternidade, mas o fato de que há uma adesão prévia ao mundo e a certeza de sua existência é *indeclinável*.

Porque minha percepção do triângulo não era, por assim dizer, fixa e morta, o desenho do triângulo no papel era apenas seu invólucro, ele era percorrido por linhas de força, de todos os lados nele germinavam direções não-traçadas e possíveis. Enquanto o triângulo estava implicado em meu poder sobre o mundo, ele se inchava de possibilidades indefinidas das quais a construção realizada era apenas um caso particular. Ela tem um valor demonstrativo porque eu a faço brotar da fórmula motora do triângulo. Ela exprime o poder que tenho de fazer aparecer os emblemas sensíveis de um certo poder sobre as coisas, que é minha percepção da estrutura triângulo. É um ato da imaginação produtora e não um retorno à ideia eterna do triângulo (PhP, p.517)

A rigor, a percepção, sempre engrenada à linguagem e à expressão, descortina uma dimensão que passava (deliberadamente) despercebida a Descartes: a percepção sempre desvela uma falta, um inacabamento ou uma certa virtualidade em todos os objetos e expressões colhidos no campo perceptivo, ou ainda um excesso ou uma miríade de possibilidade irrealizadas, irrealizáveis ou em vias de se realizar. Posso dispor dum triângulo imaginando ou traçando os prolongamentos de seus lados, que abrirão novos ângulos e o inscreverão em outros polígonos, do mesmo modo que tanto posso imaginar o que há de invisível numa paisagem, e assim, por um movimento do

corpo, desvelar o que não se mostrava à minha visão e que existia apenas em latência e potência.

Podemos dizer que a ideia do triângulo é eterna e intemporal, e não atemporal (fora do tempo). Seu traçado, historicamente fixado pelos geômetras gregos, se reporta ao contexto em que se desenvolviam e aplicavam as teorias e teoremas de Euclides e seus discípulos. Não queremos com isso dizer que haja diferentes triângulos segundo diferentes regiões e culturas do mundo, como se fosse possível conceber um triângulo grego, romano, russo, chinês ou latino-americano, ou segundo diferentes épocas, como triângulos antigos, medievais, renascentistas, modernos e pós-modernos, mas sim que a verdade do triângulo foi fixada temporalmente, trazendo em si as marcas de sua época e as visões dos homens que elaboraram sua definição, pois “expressar [...] é assegurar-se [...] de que a intenção nova retoma a herança do passado, é com um só gesto incorporar o passado ao presente e soldar este presente a um futuro, abrir todo um ciclo de tempo em que o pensamento ‘adquirido’ permanecerá presente a um título de dimensão” (PhP, p.525). Podemos dizer que a ideia e o conceito de triângulo estão *cravados* num determinado ponto do tempo, e isso a torna verdadeira, uma vez que é passível de ser retomada e modificada nos vários presentes que se seguiram à sua época, e que tais presentes sedimentam o solo do porvir.

Sendo assim, “o que se chama de intemporal [ou eterno] no pensamento é aquilo que, por ter retomado assim o passado e envolvido o futuro, é presuntivamente de todos os tempos e portanto não é de forma alguma transcendente ao tempo. O intemporal é o adquirido” (PhP, p.525). Há precisamente um deslocamento de sentido: intemporal e eternas são as coisas que estão inerentes ao tempo, que *participam desse tempo*, e não que estão acima ou abaixo dele. “Dizer que um acontecimento *tem lugar* é dizer que será verdadeiro para sempre que ele teve lugar. Cada momento do tempo, segundo sua própria essência, põe uma existência contra a qual os outros momentos do tempo nada podem” (PhP, p.525, grifo do autor), e assim o passado permanece no presente o atravessa para envolver o futuro, e assim sucessivamente, num movimento de retenções e pretensões, de assimilação e expulsão.

É preciso ressignificar a noção de *ergo sum*. Já que existo, e se existo porque penso, é preciso reavaliar o peso da dúvida. Certamente, ao reabrir o passado, preciso afastar a concretude do presente, enchê-la de obscuridade, trazer a lume seu negativo, e por vezes antecipar o porvir à moda do eterno retorno do mesmo em detrimento da completa revolução; de todo modo, o pensamento termina como um atividade de *trato e*

comércio com o mundo, em que a dúvida é o reverso da constatação. É preciso ir além da presença de si a si e atingir a dimensão do indeclinável.

Com isso, Merleau-Ponty encontra a mola mestra do cartesianismo na constatação de que “parece necessário admitir uma absoluta coincidência de mim comigo, se não no caso da vontade e do sentimento, pelo menos nos atos de ‘pensamento puro’” (PhP, p.513). Quando se trata de somar os ângulos ou definir as medidas dum triângulo, os resultados a que se chegam e suas leis de construção provam indubitavelmente que há um *sujeito que pensa* no comando de tais operações, e um *sujeito que sabe que pensa*, e que tem total consciência da certeza do pensado. Não é um puro sentido ou uma deriva da imaginação, como no caso do desenho duma criança, que nunca pode ser definível e que erra ao sabor de sua imaginação e sentimentos; muito pelo contrário,

A gênese da construção não é apenas uma gênese real, ela é uma gênese inteligível, eu construo segundo regras, faço com que na figura se manifestem propriedades, quer dizer, relações que dizem respeito à essência do triângulo, e não, como a criança, todas aquelas sugeridas pela figura não-definida que existe de fato no papel. Tenho consciência de demonstrar porque percebo um elo necessário entre o conjunto de dados que constituem a hipótese e a conclusão que dali extraio (PhP, pp.513-514)

Em contrapartida, se nos limitássemos a esse tipo de consciência de si, estaríamos postos diante da encruzilhada em que se apresentariam o entendimento kantiano a um lado e a intuição eidética de Husserl ao outro. Se, por um lado, “a verdade parece impossível sem uma absoluta posse de si no pensamento ativo, sem o que ela não teria êxito em desenvolver-se em uma série de operações sucessivas e em construir um resultado válido para sempre”, por outro “não haveria pensamento e verdade *sem* um ato pelo qual eu supero a dispersão temporal das fases do pensamento e a simples existência de fato de meus acontecimentos psíquicos” (PhP, p.514, grifo do autor). É preciso, contudo, não radicalizar tal dilema e nem mesmo tomar o partido de um dos lados enquanto se refuta e se despreza o outro. É necessário entender a *motivação* que nos coloca diante dele, qual seja, que “nós não seríamos nem mesmo capazes de fixar uma hipótese para dela deduzir as consequências, se não começássemos por considerá-la como verdadeira” (PhP, p.515). *Há* uma verdade dos fatos e pensamentos, *há verdades* destacadas sob um fundo e um solo de obscuridade, erro e ilusão; é por isso que podemos reabrir e retomar o passado a partir do presente. O si indeclinável jamais pode ser tomado como substância.

Chegamos portanto à constatação de que *existe* um fundo de subjetividade em qualquer atividade da mente, e que está presumido implicitamente em todos os filósofos ou em todas pessoas, intelectuais ou não, que já tenham se arriscado a um exercício de pensamento minimamente filosófico. Um “reduto de não-ser, um Si”, nas palavras de Merleau-Ponty, que é indeclinável, mas que contudo não pode ser tematizado, sob o risco de ser transformado em outra coisa diferente do pensar. Vimos que há uma opinião originária que institui a crença na realidade do mundo; vimos que existe uma consciência perceptiva que encontra a verdade inscrita nas vagas do tempo. Porém, para onde apontam esses vetores? O autor da *Fenomenologia da Percepção* constata que “para saber que pensamos em primeiro lugar é preciso que efetivamente pensemos. E todavia esse engajamento não remove todas as dúvidas, meus pensamentos não abafam meu poder de interrogar; uma palavra, um ideia, consideradas como acontecimentos da minha história, só têm um sentido para mim se retomo este sentido do interior” (PhP, p.536). Em nada difere da tarefa a qual Descartes se propôs nas *Meditações*, especialmente na segunda; no entanto, ele faz com que o *Cogito* tácito se transforme em *Cogito falado* ao se arriscar a definir o que ele é. E por que o *Cogito* resgatado por Merleau-Ponty é tácito? Porque “antes de toda fala, [estou] em contato com minha própria vida e meu próprio pensamento” (PhP, p.539), ou seja, engajado no mundo, e toda tentativa de tematização dessa aderência e engajamento originários repete as mesmas tentativas de Descartes, destinadas, segundo Merleau-Ponty, a errarem o alvo, “já que elas se interpõem, entre a existência de Descartes e o conhecimento que dela ele adquire, toda a espessura das aquisições culturais” (PhP, p.539). A cultura pesa sobre o *cogito* porque é impossível dissociar pensamento e linguagem, e toda expressão do *cogito* tende a se revestir dos caracteres de sua época; assim o foi, por exemplo, com o entendimento para Kant, a consciência intencional para Husserl e a liberdade do para-si para Sartre.

Assim,

Se acreditamos comunicar-nos diretamente pelo pensamento com um universo de verdade e nele encontrar os outros, nos parece que o texto de Descartes vem apenas despertar em nós pensamentos já formados e que nós nunca aprendemos nada do exterior, e enfim se um filósofo, em uma meditação que devia ser radical, nem mesmo menciona a linguagem como condição do *Cogito lido* e não nos convida mais claramente a passar da ideia à prática do *Cogito*, é porque para nós a expressão a operação expressiva é sem problemas e porque ela conta entre nossas aquisições. O *Cogito* que nós obtemos lendo Descartes [...] é portanto um *Cogito falado*, posto em palavras, compreendido nas palavras e que, exatamente por essa razão, não alcança a sua meta, já que uma parte de nossa existência, aquela que esta ocupada em fixar

conceptualmente nossa vida e em pensá-la como indubitável, escapa à fixação e ao pensamento (PhP, p.538, grifos do autor)

Porém, não devemos repreender ou condenar Descartes por isso, pois o *cogito falado* é algo que todos os filósofos fazem ao encarar o problema da subjetividade. Podemos dizer que toda tentativa de se fazer o *cogito* tácito falar termina em malogro, mas, como já afirmamos sobre a verdade e o tempo, tais malogros não deixam de ser verdades filosóficas que instituem marcos de pensamento ao longo da História da Filosofia. No caso estrito de Descartes, suas intenções com o *Cogito* estão claras desde o início do *Discurso do Método* e nos preâmbulos das *Meditações*: a refundação da razão e da verdade tomando o sujeito como critério, sujeito que, mesmo abaixo de Deus (o valor máximo da verdade objetiva), pode não produzir verdades eternas, mas é capaz de compreendê-las; é passível de erros e equívocos, mas é também capaz de retificá-los e entender como se deram.

Retomemos a definição de *Cogito* que Merleau-Ponty nos dá:

Para além do *cogito* falado, aquele que está convertido em enunciado e em verdade de essência, existe um *cogito* tácito, uma experiência de mim por mim. Mas essa subjetividade indeclinável só tem sobre si mesma e sobre o mundo um poder escorregadio. Ela não constitui o mundo, adivinha-o em torno de si como um campo que ela não se deu; ela não constitui a palavra, ela fala assim como se canta porque se está feliz; ela não constitui o sentido da palavra, este brota para ela em seu comércio com o mundo e com os outros homens que o habitam, ele se encontra na intersecção de vários comportamentos, ele é, mesmo uma vez ‘adquirido’, tão preciso e tão pouco definível quanto o sentido de um gesto. O *Cogito* tácito, a presença de si a si, sendo a própria existência, é anterior a toda filosofia, mas ele só se conhece nas situações-limite em que está ameaçado: por exemplo, na angústia da morte ou na angústia do olhar de outrem sobre mim (PhP, p.541)

Some qualquer dicotomia que poderia existir entre o sujeito e o mundo; a distinção substancial é retórica, pois a presença do *cogito* tácito é relacional, uma vez que nos leva a descobrir que “nós estamos no mundo [...]: coisa se desenham, um imenso indivíduo se afirma, cada existência se compreende e compreende as outras” (PhP, p.548), e assim, sob lentes merleau-pontyanas, extensão, pensamento e Deus só se compreendem quando estão em relação entre si, um remetendo e reenviando aos outros. O *cogito* tácito é a experiência mais rudimentar da existência.

No entanto, esta será uma noção abandonada na obra tardia de Merleau-Ponty, reconhecida mesmo como “impossível”. Resta saber o porquê do repúdio. Está subentendido que “toda consciência é, em algum grau, consciência perceptiva” (PhP, p.529). A definição nos parece clara o suficiente para que não precisa ser questionada. Porém, há certo grau de obscuridade nela. Merleau-Ponty não coloca a percepção para

simplesmente tomar o partido do realismo e do empirismo, reduzindo a consciência, à moda de Locke e Hume, a *tabula rasa* e ao conjunto de impressões nela depositada. A visão simplesmente não cessa de ver caso se fechem os olhos, a audição não deixa de ouvir nem quando cai em silêncio absoluto; à maneira de Husserl, nenhuma redução é completa e “o que quer que eu pense ou decida, será sempre sobre o fundo daquilo que anteriormente acreditei ou fiz” (PhP, p.529), isto é, não há começo nem fim absolutos, e a consciência mais originária que se pode ter é de que estamos *desde sempre* engajados num mundo que para nós é inesgotável. Nele, “sempre encontraríamos experiências que não foram explicitadas, contribuições maciças do passado e do presente, toda uma ‘história sedimentada’ que não concerne apenas à *gênese* de meu pensamento, mas determina seu *sentido*” (PhP, p.529). Há uma temporalidade embutida na verdade (no sentido de que tudo foi verdadeiro em um determinado momento e, mesmo desmentido, continua o sendo) e a subversão do *Fundierung* fenomenológico, no sentido de que fundado e fundante são codependentes, de modo que um contém o significado do outro. Da mesma maneira que todo o mundo está no sujeito, e este está inteiro no mundo.

Há portanto uma certeza prévia⁹⁰ do mundo e dum fundo de subjetividade operante em cada ato e pensamento do sujeito,

uma *opinião* que não é uma forma provisória do saber, destinada a ser substituída por um saber absoluto, mas que ao contrário é a forma ao mesmo tempo mais antiga ou mais rudimentar e mais consciente ou mais madura do saber- uma opinião originária no duplo sentido de ‘original’ e de ‘fundamental’. É ela que faz surgir diante de nós *algo em geral*” (PhP, p.531, grifos do autor)

que está presumida na noção de pré-tético e pré-objetivo, e é exatamente o que escapa ao *Cogito* cartesiano, que busca exorcizar esse contato imediato com o mundo. Entretanto, o que, nesse contato primário e originário com o mundo, é capaz de animar o *cogito*? O que há nas noções de mundo e Natureza em Merleau-Ponty que falta nas noções correlatas de Descartes?

O comentário de Moutinho nos leva a duas constatações primárias acerca dessa falta e dessa motivação. A primeira constatação de que há um *cogito* tácito operando em cada movimento e ação do sujeito é a de que “o objeto não lhe é dado ‘inteiramente acabado e sem motivação’; ao contrário, a visão faz a síntese de seu objeto, mas uma

⁹⁰ Certeza esta que é *adesão cega* e *fé perceptiva* no mundo em que se está mergulhado, o que faz a subjetividade “dependente, porque ela se faz no mundo, porque é ser no mundo; indeclinável, porque o ser no mundo a pressupõe” (MOUTINHO, 2006, p.233)

síntese temporal, que não se confunde com um ato do espírito, um ato efetivo de ligação dado em uma transparência absoluta. O objeto aparece aqui no termo de um movimento de fixação” (MOUTINHO, 2006, p.219). Podemos falar uma experiência que se vai ligando a si mesma, sem a necessidade da consciência legisladora dum sujeito transcendental, e as relações que estabelece entre suas várias regiões ontológicas confirmam sua verdade ou evidenciam seus erros, pois “tal movimento, tal síntese, só pode se fazer se o sujeito de percepção já traz em si sedimentos que o tornam capaz de assumir um campo perceptivo” (MOUTINHO, 2006, p.220). Merleau-Ponty rompe com o cartesianismo não por corrigir ou suprimir componentes do sistema cartesiano de pensamento, mas por *adicionar e incluir* dimensões insuspeitas ao filósofo do *Cogito*, como a temporalidade.

A segunda constatação diz respeito à tese da constituição do mundo, que “comete o erro de introduzir uma consciência que, por dar sentido ao mundo, deve possuí-lo *inteiramente*: não é a favor de uma exterioridade que fala Merleau-Ponty, mas a favor de um *inacabamento*. [...] ela ignora que o mundo está em curso temporal” (MOUTINHO, 2006, p.225, grifos do autor). De roldão com a temporalidade, Merleau-Ponty introduz esse inacabamento que tornará possíveis a ilusão, o erro e o equívoco, o que, para Descartes na *Quarta Meditação*, eram apenas frutos do mau uso da faculdade de julgar, induzida a erro pela vontade desenfreada.

É preciso, então, investigar como a síntese temporal, ao se introduzir no mundo do em-si, opera não apenas uma mudança de perspectiva filosófica, mas a exigência de se escrever (ou reinstituir) uma nova ontologia.

2.4. De espacialidade a temporalidade: uma outra gênese da subjetividade

A descoberta do *cogito* tácito, no âmbito do desenvolvimento lógico e argumentativo da *Fenomenologia da Percepção*, é o último passo dum trajeto que culmina na descoberta do tempo como essência própria da existência. A temporalidade permeia todas as ações do corpo: do hábito motor ao corpo atual, do movimento concreto ao movimento abstrato, da fala falada à fala falante, da sexualidade dramática, ou seja, em todos os tópicos relativos ao corpo fenomenal tal como enumerados pela *Fenomenologia da Percepção*, está presumida a dimensão temporal, em que o passado sedimentado se une ao futuro aberto na concretude do presente. “Esse passo derradeiro da obra é importantíssimo porque o filósofo pretende recolher todas as dimensões

disseminadas pelos poderes corporais (a motricidade, a percepção, a afetividade e a linguagem) numa única subjetividade, a qual poderá ser por fim definida como *tempo*. É claro que essa subjetividade não é fechada sobre si, já que arrasta consigo os fios intencionais que fazem dela uma existência, isto é, um *ser no mundo*” (RAMOS, 2013, p.125, grifos da autora).

Todavia, a entrada em cena da dimensão temporal é problemática. Há primeiramente uma espécie de existência enquanto cotidianidade, ou seja, “um tempo empírico que difere do tempo das ideias, [...] uma fala empírica que se alimenta de significações instituídas e de uma temporalidade que não deseja ir além” (RAMOS, 2013, p.128). Através da *retomada* e da *reabertura* desse tempo empírico na experiência atual, surge a fala instituinte do ser cultural, isto é, a fala falante que se sedimenta, “que dá nascimento a novas expressões, como a que permitiu a Descartes instituir o *cogito* como um ser cultural, o qual sobrevive até nossos dias, já que o filósofo fundou uma tradição”(RAMOS, 2013, p.128). Temporalmente, o *cogito* caracterizado por Descartes é um momento do tempo, a coagulação ou estancamento de sua duração, e isso alimenta várias críticas, dentre as quais a Heidegger, pois esse estancamento nada mais é do que a transformação desse fundo de subjetividade em substância. De modo que “uma vez sedimentado ou decaído no fundo das significações disponíveis, o *cogito* pode ser compreendido naquilo que ele é para nós: um *cogito* falado, uma significação instituída que, enquanto tal, não é uma verdade eterna. Se o *cogito* parece ter um caráter atemporal, isso acontece justamente por tratar-se de um saber sedimentado e, nesse sentido, disponível” (RAMOS, 2013, p.128). Sendo *intemporal* e, por consequência, *intratemporal*, o *cogito* pode ser tematizado, analisado, questionado, bem como servir de motivação para outros pensamentos filosóficos; ter essa disponibilidade, estar sedimentado culturalmente, ser passível de retomada e análise, isso é propriamente fazer uma História da Filosofia. Todo e qualquer *cogito* falado, ou a tentativa de fornecer sua definição, nada mais é senão “uma tentativa de explicação dessa existência tácita, dessa referência a si que não acontece originariamente na linguagem [...] que nos liga à alteridade e nos define como *tempo*: sou uma *ipseidade* à medida que a sou para mim mesmo ao estar situado no mundo” (RAMOS, 2013, p.130, grifos da autora). O *cogito* é então um momento da existência, fixado e recortado de seu fluxo temporal.

No entanto, o *cogito* tácito será uma noção problemática, que será descartada futuramente na obra tardia de Merleau-Ponty⁹¹, mas não por isso menos importante. Há um lugar decisivo ocupado por tal ideia no trajeto argumentativo da *Fenomenologia da Percepção*: abrindo a terceira parte, o capítulo sobre o *cogito* toma para si a tarefa de coligar e atar todas as conclusões obtidas sobre o corpo e o mundo percebido nos capítulos anteriores. O fundo não-tético e não-tematizado da subjetividade fornecerá o nexos entre as reflexões do corpo e o mundo por ele percebido e vivido. Podendo articular a existência, tal *cogito* silencioso será originário e fundante. Trata-se, a rigor, duma nova teoria da fundação da subjetividade que é proposta por Merleau-Ponty; o *cogito* não será nomeado pois não é substância, visto que

O que Merleau-Ponty propõe na *Fenomenologia da Percepção* é, com efeito, uma nova teoria do *cogito* que não enxerga a consciência como uma intimidade sem exterior, mas, ao contrário, como o movimento profundo de transcendência que é seu ser próprio, “evento transcendental” da simultaneidade do eu e do mundo. Assim, ele é levado, no capítulo consagrado ao *cogito*, que abre a terceira e última parte da *Fenomenologia da Percepção*, a recusar a ideia duma consciência fundadora do mundo, em proveito duma nova experiência da subjetividade como inseparabilidade do interior e do exterior. [...] Recusar-se a fundar o exterior sobre o interior não quer, contudo, dizer que, para Merleau-Ponty, trata-se de simplesmente inverter os termos da relação e de fundar doravante o interior sobre o exterior [...], mas tentar, ao contrário, promover uma concepção da subjetividade e do corpo que permita pensar a relação de *fundação* da segunda sobre o primeiro de outro modo que não um retorno ao empirismo. (DASTUR, 2001, p.30)

Uma vez que a síntese das coisas ocorre de maneira temporal e fora do sujeito (que não constitui o tempo), o próprio movimento do sujeito no seio do mundo e o desenvolvimento de sua subjetividade serão fenômenos temporais. Recusando o idealismo da consciência constituinte, tal concepção negará também o empirismo

⁹¹ Conforme se lê na nota de trabalho intitulada *Cogito tácito*, de janeiro de 1959: “O cogito de Descartes (a reflexão) é uma operação sobre significações, enunciado de relações entre elas (e as próprias significações sedimentadas nos atos de expressão). Pressupõe, portanto, um contato pré-reflexivo de si consigo mesmo (consciência não-tética (de) si Sartre) ou um *cogito tácito* (ser junto de si-eis como raciocinei em *PhP*)” (VI, p.167). Entretanto, na mesma nota Merleau-Ponty afirmará que o silêncio desse *cogito* é impossível: “Para possuir a ideia de ‘pensar’ (no sentido do ‘pensamento de ver e de sentir’), para fazer a ‘redução’, para retornar à imanência e à consciência de...é preciso possuir as palavras” (VI, p.167). O repúdio de sua antiga tese significa, antes de tudo, que é impossível existir um mundo aquém da linguagem, ou ainda que toda subjetividade tende à expressão, tal como foi exposto no capítulo VI da primeira parte da *Fenomenologia da Percepção*. Estaria Merleau-Ponty incorrendo em contradição? Certamente não, pois na mesma nota de trabalho ele reconhece o problema do “mundo do silêncio, o mundo percebido, [que] ao menos, é uma ordem onde há significações não linguísticas, mas nem por isso *positivas*” (VI, p.168, grifo do autor). Por que, então, o *cogito* tácito seria impossível? Pois esse fundo de subjetividade *pede* para ser falado, para ser transformado em expressão, para ser *explicação* de um momento do ser no mundo. Nesse sentido, a dimensão tácita pode desaparecer com o amadurecimento da filosofia merleau-pontyana, mas sua natureza indeclinável permanece.

realista, pois o tempo garante que haja interpenetração e continuidade entre os fenômenos existenciais, e não apenas a sua justaposição ou sequenciamento linear, pois o tempo só admite relações *parte intra partes*.

No âmbito do tempo, “quando evoco um passado distante, eu reabro o tempo, me recoloco em um momento em que ele ainda comportava um horizonte de porvir hoje fechado, um horizonte de passado próximo hoje distante” (PhP, p.557). Sendo assim, no campo do presente, passado e futuro se interpenetram, deslizam um no outro, o que evidencia uma dimensão porosa também no tempo, em que a abertura do presente não permite mais distinguir entre o que é puramente da ordem do sedimentado e o que pertence apenas ao porvir. Tanto o passado quanto o futuro cintilam nas coisas e nas relações estabelecidas por elas, tanto na percepção comum quanto no sistema de equivalências que vemos refletidos, por exemplo, num quadro. Há uma síntese passiva operante, que reúne o sentido esparso por entre todas as coisas.

Essas três dimensões não nos são dadas por atos discretos: eu não me represento minha jornada, ela pesa sobre mim com todo o seu peso, ela ainda está ali, não evoco nenhum de seus detalhes, mas tenho o poder próximo de fazê-lo, eu a tenho “ainda em mãos”. Da mesma maneira, eu não penso na tarde que vai chegar e em sua sequência, e todavia ela “está ali”, como o verso de uma casa da qual vejo a fachada, ou como o fundo sob a figura. Nosso porvir não é feito apenas de conjecturas e de divagações. [...] A cada momento que chega, o momento precedente sofre uma modificação: eu ainda o tenho em mãos, ele ainda está ali, e todavia ele já soçobra, ele desce para baixo da linha dos presentes; para conservá-lo, é preciso que eu estenda a mão através de uma fina camada de tempo. [...] O tempo não é uma linha, mas uma rede de intencionalidades.” (PhP, p.557-558).

Podemos questionar: não há também uma síntese passiva entre as coisas no pensamento cartesiano? Obras como os *Meteoros* e o *Mundo* não discutem exatamente, do ponto de vista do espaço, essa mesma imbricação? Haveria apenas uma diferença de *quale* entre Descartes e Merleau-Ponty, um se sustentando pela espacialidade, outro defendendo a temporalidade, mas apenas enquanto qualidades distintas aplicadas à existência?

Como será o mundo (enquanto o complexo de todos os fenômenos captados e vividos pelo sujeito e também como o solo originário de seu engajamento existencial) na concepção cartesiana? Ora, a ideia de extensão já demarca uma diferença fundamental com as teorias merleau-pontyanas.

Visto que a extensão é caracterizada pela figura e pela limitação, a matéria do real será, em Descartes, de natureza corpuscular. Todo e qualquer fenômeno observado

nesse ambiente será fruto da interação entre essas pequenas partes, caracterizada pelo choque e pelo movimento.

Suponho, primeiramente, que a água, a terra, o ar e todos os outros corpos que nos circundam são compostos de muitas pequenas partes de figuras e espessuras diversas, as quais nunca estão bem arrançadas, nem tão exatamente unidas, que não restem muitos intervalos em torno delas. E que esses intervalos não são vazios, mas preenchidos de uma matéria muito sutil, por intermédio da qual eu disse que a ação da luz é comunicada. (DESCARTES, 2018a, p.243)

O fato de não se encaixarem ou se engrenarem facilmente, ou de manterem um movimento instável entre suas várias partes, permite que ocorram as inúmeras variações climáticas descritas nos *Meteoros*, tais como a neve, a chuva, os ventos, as mudanças de temperatura, etc. Por conta disso, ao contrário da visão, o sentido mais fundamental será o tato, através do qual as interações corpusculares da matéria dura e o fluir da matéria sutil serão sentidos. A teoria do tato é, porém, análoga à da luz.

quanto ao frio e ao calor, não é necessário conceber outra coisa senão que as pequenas partes dos corpos que tocamos, sendo mais ou menos fortemente agitadas do que habitualmente, seja pelas pequenas partes dessa matéria sutil, seja por alguma outra causa pela qual isso possa existir, agitam também mais ou menos os pequenos filamentos daqueles de nossos nervos que constituem os órgãos do tato, e suponho também que, quando elas os agitam mais fortemente do que de costume, isso causa em nós a sensação do calor, ao passo que, quando elas os agitam menos fortemente, isso causa a sensação do frio (DESCARTES, 2018a, p.246)

Ora, a teoria cartesiana do mundo e das sensações não é de todo errônea; de fato, há um certo funcionamento mecânico na captação dos dados sensíveis e na sua elaboração e representação para a consciência. Porém, trata-se duma teoria truncada; a descoberta duma ordem comportamental, como visto na seção passada, evidencia que para todo estímulo há uma elaboração por parte do organismo estimulado, e que ele encontra saídas criativas e práticas para a situação que se lhe oferece, o que significa tanto a sua adesão à dada situação quanto também seu afastamento. O que não ocorre na concepção cartesiana.

A concepção de mundo e natureza para Descartes é, não percamos de vista, puramente corpuscular. Em *O Mundo*, ao examinar a queima duma acha de lenha, observa o filósofo que “o corpo da flama que age contra a madeira é composto de pequenas partes que se movem separadamente umas em relação às outras com um movimento muito rápido e muito violento e que, movendo-se desse modo, impelem e movem consigo as partes dos corpos que tocam e que não lhes fazem demasiada resistência” (DESCARTES, 2009, p.25). *Partes extra partes*, portanto. A diferença

entre os corpos que formam o corpo da flama e os que compõem a madeira diz respeito apenas às suas qualidades sensíveis (como a temperatura do fogo, sua natureza volátil e intangível, e a aspereza e peso da madeira), mas ambos permanecem como exemplares da substância extensa. Prossegue: “digo que suas partes se movem separadamente umas em relação às outras, porque, ainda que frequentemente se ponham em acordo e concorram muitas delas juntas pra produzir um mesmo efeito, vemos, entretanto, que cada uma delas age de modo particular contra os corpos que tocam” (DESCARTES, 2009, p.25). Não há *télos* que as guie ou que determine sua inclinação, bem como não mudanças qualitativas nos choques e imbricações que se observam: a matéria extensa pode ser tanto montada quanto decomposta, sem que se alterem os seus corpúsculos. Há apenas movimento entre elas, e ainda um movimento puramente mecânico, efeito de interações mecânicas, sem a concorrência de qualquer finalidade, sem expressar significado algum.

cada uma [das partes] se move de maneira que se lhe apresenta menos difícil pela disposição dos corpos que a rodeiam e que, na mesma flama, pode haver partes que vão para cima e outras que vão para baixo, em linha reta, em círculo e para todos os lados, sem que isso em nada modifique a sua natureza. Desse modo, se as virdes tender quase todas para o alto, não é preciso pensar que tal se deva por outra razão senão porque os outros corpos que as tocam se encontram quase sempre dispostos a lhes fazer mais resistência por todos os demais lados (DESCARTES, 2009, p.27)

Assim ocorre em todos os fenômenos da natureza: o que há é uma coleção ou somatório (por vezes engrenado, em outras desarticulado) de choques e interações corpusculares. Tal é, a rigor, o atributo da extensão. Tais movimentos também são os responsáveis por mover os órgãos dos sentidos e propagá-los pelo corpo humano, de modo a produzir sensações. No entanto, o movimento em si da coisa sensível não exprime o seu ser. Descartes nos adverte já no primeiro parágrafo do *Mundo*, falando especificamente da visão, que “pode haver diferença entre o sentimento que [da coisa] temos, isto é, a ideia que dela se forma em nossa imaginação por intermédio de nossos olhos, e o que nos objetos há que produz em nós esse sentimento” (DESCARTES, 2009, p.15). A luz pode produzir ilusões de óptica, induzir a erros, fazer jogos de sombra; do mesmo modo, o tato, ao pressionar a pele duma certa maneira, ou se aproveitando da distração da pessoa estimulada, pode levá-la a sensações diferentes das do objeto que as causa. O mesmo com a audição: um tom de voz pode nos acarretar um sentimento que comunique a raiva ou tristeza de nosso interlocutor, bem como pode nos fazer tomar a expressão como seu oposto (um tom mais alto de voz pode tanto ser um sinal de fúria

quanto do júbilo desmesurado, por exemplo). Ocorre que “é nosso espírito que, tendo retido o que significam essas palavras e esse semblante, no-lo representam ao mesmo tempo. A isso eu poderia responder que é igualmente nosso espírito que nos representa a ideia de luz todas as vezes que a ação que a significa toca nosso olho” (DESCARTES, 2009, p.17). Com efeito, é a *res cogitans* que terá a experiência desses sentimentos ao tomar consciência de que vê, escuta e toca. A extensão apenas propaga e suscita movimentos. Tudo o que está na natureza obedece a essas leis: da fisiologia dos corpos humanos e animais aos fenômenos climáticos e meteorológicos.

Descartes afirma ainda que

suponho que quase todas as pequenas partes, tanto da terra como mesmo do ar e da maioria dos outros corpos, têm figuras tão irregulares e desiguais, de modo que elas não podem ser tão pouco entrelaçadas, que não se agarrem e se liguem umas às outras [...]. E quanto essas partes estão ligadas dessa maneira, elas compõem os corpos duros, tais como a terra, a madeira e outros corpos semelhantes, ao passo que, se elas são simplesmente postas umas sobre as outras, sem serem senão muito pouco ou nada entrelaçadas, e se, com isso, forem tão pequenas que possam ser movidas e separadas pela agitação da matéria sutil que as circunda, então devem ocupar muito espaço e compor corpos líquidos muito rarefeitos e bastante leves, tais como os óleos ou o ar” (DESCARTES, 2018a, p.245)

Em outras palavras: a natureza é apenas espaço. Trata-se ainda de uma espacialidade neutra, onde ocorrem apenas localizações pontuais: o “aqui”, “ali”, “lá” e mesmo o “agora” significam apenas uma coordenada espacial. Se há sensação de dor, é porque o choque de partes duras da matéria pressionou uma determinada região corporal, que empurrou seus espíritos animais na direção do cérebro e tal ímpeto sacudiu a glândula pineal; se há quente ou frio, é por conta da violência do choque das partículas numa determinada superfície que, sendo ele mais forte ou mais brando, suscita diferentes graus de movimento nos nervos; o mesmo ocorrendo com a secura, o prazer e outras afecções. Não há sentido intrínseco à Natureza, tampouco podemos falar numa ontologia reservada a ela; cartesianamente falando, tais afirmações soariam como absurdos. Do mesmo modo, é impossível falar de qualquer traço de temporalidade: a síntese do percebido se dá apenas pela justaposição espacial⁹², e se uma sensação ocorre

⁹² Como exemplo dessa espacialidade, podemos ler um pequeno trecho acerca da formação das nuvens, da neve e do granizo no Sexto Discurso dos *Meteoros*: “Isso [a formação de nuvens] acontece enquanto as extremidades das parcelas de gelo, das quais as nuvens são compostas, sendo mais tênues que o resto, fundem-se antes e, ao fundir-se, isto é, ao dobrar-se e tornar-se como que vivas e frementes devido à agitação da matéria sutil que as envolve, elas deslizam e ligam-se às parcelas vizinhas de gelo, sem por isso separar-se daquelas com as quais já estavam unidas e, assim, elas se aproximam umas das outras” (DESCARTES, 2018a, p.288).

antes ou depois da outra é apenas por conta da posição por ela contingentemente ocupada, e sua sucessão se explica apenas pela permuta de lugares e posições.

Do mesmo modo que nos fenômenos externos, em Descartes observamos a mesma espacialidade no corpo, que organicamente opera como um autômato feito de vários órgãos que funcionam como pequenas máquinas engrenadas. Porém, se o bom funcionamento dos órgãos depende de sua localização espacial e de sua relação mecânica com o todo da máquina, como explicar fenômenos como o dos membros fantasmas e da anosognose? Ambos não fazem sentido do ponto de vista psicológico (ou da mente, ou ainda da alma, para nos ater ao vocabulário cartesiano), pois ninguém pode, por sua própria vontade, ignorar um membro existente ou imaginar um ausente. Fisiologicamente, não há como ter sensação num cotoco cujas terminações nervosas foram destruídas (pois, sem os filetes ou dutos dos nervos, não há afluência de espíritos animais para essa região), e nem perdê-la num membro são. Porém, curiosamente, “o membro fantasma frequentemente conserva a mesma posição em que estava o braço real no momento do ferimento: um ferido de guerra ainda sente em seu braço fantasma os estilhaços de obus que laceraram seu braço real” (PhP, p.115). Há como que um congelamento daquele instante, a permanência dum fragmento temporal paralisado e duma experiência passada, o mesmo ocorrendo com o anosagnósico. Também “uma emoção, uma circunstância que relembra as do ferimento fazem aparecer um membro fantasma em pacientes que não o tinham” (PhP, p.115), do mesmo modo que a lembrança dum trauma também furta a sensibilidade dum anosagnósico.

A fisiologia e a psicologia, ou seja, explicações através do corpo e da alma, falham em explicar tais ocorrências pois consideram o corpo como objeto fechado em si mesmo, ou aglomerado *partes extra partes* governado por leis autóctones de funcionamento e causalidade. Afinal, não podendo alhear o sujeito de sua existência, ou tomar essência e existência como entes ontologicamente diversos e destacáveis (ou seja, como substâncias em sentido lato e clássico). O duplo movimento de imersão e emersão na situação mundana dada (comparável à sístole e diástole do coração, contração e expansão) explica como um membro ausente insiste em se *abrir* ao mundo fenomênico, e outro membro existente *recua e vacila* diante dele.

Aquilo que em nós recusa a mutilação e a deficiência é um Eu engajado em um certo mundo físico e inter-humano, que continua a estender-se para seu mundo a despeito de deficiências ou de amputações, e que, nessa medida, não as reconhece *de jure*. A recusa da deficiência é apenas o avesso de nossa inerência a um mundo, a negação implícita daquilo que se opõe ao movimento natural que nos lança a nossas tarefas, a nossas

preocupações, a nossa situação, a nossos horizontes familiares. [...] O corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles. [...] [e] é verdade pela mesma razão que meu corpo é o pivô do mundo: sei que os objetos têm várias faces porque eu poderia fazer a volta em torno deles, e neste sentido tenho consciência do mundo por meio de meu corpo. (PhP, pp.121-122)

Em suma, nas duas experiência anômalas há traços duma temporalidade que recobre a espacialidade: no portador do membro fantasma permanece um resquício de passado, através duma parte de seu corpo que, embora inexistente, continua aberta à existência; no doente que padece de anosognose, ao contrário, uma parte de seu corpo se fecha à experiência do porvir, alheando-se do presente.

Algo parecido ocorre com a atmosfera sexual, no caso da moça afônica. Uma moça é proibida pela família de se encontrar com o rapaz que ama e subitamente perde tanto a voz quanto a capacidade de ingerir alimentos. O mesmo sintoma se observou em sua infância, quando, por conta dum terremoto, o pavor também lhe tolheu a fala e a deglutição. Ao se recusar a dialogar e a se alimentar, a moça recusa as relações com o outro e se fecha para o futuro, novamente, como nos casos anteriores, fixando-se num passado irreal e interrompendo o movimento de sua existência. É importante notar que seus sintomas não tem nenhuma causa física, e tanto o aparelho fonético quanto o trato digestivo se mantêm intactos. Ocorre que “se a emoção escolhe exprimir-se pela afonia, é porque a fala é, dentre todas as funções do corpo, a mais estreitamente ligada à existência em comum ou, como diremos, à coexistência. A afonia representa então uma recusa da coexistência, assim como, em outras pessoas, a crise nervosa é o meio de fugir da situação” (PhP, p.222). A coexistência nada mais é senão a relação com outros corpos de sujeitos pensantes, quebrando a soberania do *Cogito* absoluto, e tais corpos não são apenas fragmentos de extensão a ocupar um espaço delimitado, mas também traços de temporalidades distintas. Quando outrem é defrontado, “a questão é saber como um objeto no espaço pode tornar-se o rastro falante de uma existência, como, inversamente, uma intenção, um pensamento, um projeto podem separar-se do sujeito pessoal e tornar-se visíveis fora dele em seu corpo” (PhP, p.467), e isso remete ao movimento existencial desse outro que aparece. Ele tem o seu próprio gestual, suas maneiras de dispor do corpo, suas condutas e comportamentos, a maneira como reage e elabora estímulos, sua história pessoal, seus costumes e sua abertura ao mundo percebido e ao porvir impressos no tom de voz, no semblante habitual e nas palavras que utiliza comumente. Após esse confronto,

quando me volto para minha percepção e passa da percepção direta ao pensamento dessa percepção, eu a re-efetuo, reencontro um pensamento mais velho do que eu trabalhando em meus órgãos de percepção e do qual eles são o rastro. É da mesma maneira que compreendo outrem. Aqui, novamente, só tenho o rastro de uma consciência que me escapa em sua atualidade e, quando meu olhar cruza com um outro olhar, eu re-efetuo a existência alheia em uma espécie de reflexão. (PhP, p.471)

Há uma “relação interna” (PhP, p.472) que unifica os dois corpos e permite que se faça tal analogia e reconhecimento das intenções e significados de um corpo a outro. A maneira como os corpos se movem e reagem aos movimentos de outros corpos está longe de ser simplesmente o acionamento dum mecanismo reflexo; não falamos, definitivamente, de autômatos que se moveriam através de gatilhos. O encontro com outrem muitas vezes demanda um tipo diferente de motricidade, de ajustamento à situação, ou mesmo um uso diferenciado do corpo, para além de seus hábitos sedimentados.

O movimento corporal, que pode ser concreto (preso ao momento atual) ou abstrato (voltado à transcendência e ao porvir, ou seja, indo além da situação dada, voltado ao virtual e imaginário) *retoma* essa temporalidade de maneira semelhante à linguagem: é através da tomada dos movimentos habituais sedimentados, da motricidade típica, que se produzem novas condutas motoras, de modo que “no [sujeito] normal, o corpo não é mobilizável apenas pelas situações reais que o atraem a si, ele pode desviar-se do mundo” (PhP, p.157), qual seja, em outros termos, abrir-se ao porvir. O que não observamos nos doentes, que se mostram alienados da temporalidade, presos à espacialidade do momento atual. “O normal *conta com* o possível, que assim adquire, sem abandonar seu lugar de possível, um tipo de atualidade; no doente, ao contrário, o campo do atual limita-se àquilo que é encontrado em um contato efetivo, ou ligado a esses dados por uma dedução explícita” (PhP, pp.157-158).

Até então, nossas explicações se deram através da negatividade, definindo a existência pelo que ela *não é*, isto é, recorrendo a casos patológicos a fim de contrapor as diferenças nos sujeitos sadios. O cartesianismo mostra sua insuficiência quando confrontado com essas ocorrências patológicas, que demolem suas bases teóricas. Ora, é na constatação dessa insuficiência, que está subentendida desde as primeiras leituras de Merleau-Ponty, que se acrescenta a temporalidade à guisa de emenda ao pensamento cartesiano.

Sobre o tempo, Merleau-Ponty começa com sua imagem clássica: “Diz-se que o tempo passa ou se escoia. Fala-se do curso do tempo. [...] Se o tempo é semelhante a um

rio, ele escoia do passado em direção ao presente e ao futuro. O presente é a consequência do passado, e o futuro a consequência do presente” (PhP, p.550). Porém, essas figuras clássicas perdem o essencial da temporalidade, que é a *mudança*, tal como observada no farfalhar entre corpo habitual e atual, movimento concreto e abstrato, fala falante e fala falada e sexualidade dramática. A associação com a imagem do rio presume que o tempo se divida em passado, presente e futuro, ou seja, o tempo objetivo, e que desde o início existe um só tempo, que seria dimensão subjacente a todos os fenômenos, e por isso mesmo anterior a eles. O desenrolar das mudanças então obedeceria a uma espécie de tempo pré-estabelecido, tal qual o relevo e traçado desse rio. No entanto, “a mudança supõe um certo posto onde eu me coloco e de onde vejo as coisas desfilar; não há acontecimento sem alguém a quem eles advenham, e do qual a perspectiva finita funda sua individualidade. O tempo supõe uma visão sobre o tempo” (PhP, p.551), de modo que é à imagem do barqueiro, e não à do riacho, que é necessário recorrer. Esse barqueiro vê diante de si uma paisagem que se vai descortinando lentamente, apresentando alguns detalhes e deixando outros já apresentados para trás. De modo que o tempo “não é mais o próprio riacho: ele é o desenrolar das paisagens para o observador em movimento. Portanto, o tempo não é um processo real, uma sucessão efetiva que eu me limitaria a registrar. Ele nasce de *minha* relação com as coisas” (PhP, p.551). Porém, que não se confunda isso com o retorno ao idealismo subjetivo: o tempo ocorre ao sujeito que o vive, mas esse sujeito não o constitui. Com efeito, o tempo é uma dimensão relacional; é pela experiência do passado sedimentado e do porvir aberto que as coisas diante e ao redor do sujeito se coadunam e instituem significados. Diferentemente do mundo constituído de Descartes, na qual o espaço ocupava esse lugar e tudo se resumia a choques e passagens entre figuras extensas. Além de acrescentar o tempo à sua teoria, Merleau-Ponty também desloca a espacialidade cartesiana a uma posição lateral. O espaço não perde sua dignidade filosófica, ela apenas deixa seu local privilegiado.

A temporalidade está no centro da existência. Enquanto a espacialidade diz respeito apenas aos fenômenos mecânicos, o tempo é a dimensão que consegue ligar esses fenômenos esparsos para além de suas relações de causa e efeito e instituir, para além do mundo *partes extra partes* já constituído, um mundo genuinamente *parte intra partes*. Deste modo,

É pela temporalidade que, sem contradição, pode haver ipseidade, sentido e razão. Isso se vê até na noção comum do tempo. Nós delimitamos fases ou etapas de nossa vida,

por exemplo consideramos como fazendo parte de nosso presente tudo o que tem uma relação de sentido com nossas ocupações do momento; portanto, reconhecemos implicitamente que tempo e sentido são um e o mesmo. A subjetividade não é a identidade imóvel consigo: para ser subjetividade, é-lhe essencial, assim como ao tempo, abrir-se a um Outro e sair de si (PhP, p.571)

A adição da temporalidade no pensamento cartesiano não desloca apenas a espacialidade, mas preenche as lacunas do pensamento puro da *res cogitans*. Merleau-Ponty procede segundo um método rígido, que tentamos reproduzir em nossa argumentação: recorta os trechos problemáticos, critica suas imprecisões, recenseia as contribuições e, munido delas, acrescenta subsídios filosóficos aos interstícios e zonas de sombra e imprecisão que encontra em meio ao sistema do pensamento cartesiano. Chega-se, portanto, à dimensão originária antes ignorada por Descartes, a uma metafísica da própria metafísica cartesiana. Se antes existíamos ou como coisa ou como pensamento, agora existimos enquanto tempo. Se há tempo, a eternidade de Deus não mais é necessária para garantir veracidade e coesão ao pensamento. É, portanto, todo um pensamento que se altera quando algo lhe é acrescentado; como um organismo, ou ainda como uma *Gestalt*, a assimilação de novos elementos acarreta efeitos globais em todo o sistema.

Em suma: não estamos no tempo como um ser à parte, mas *somos* tempo, carne da mesma carne, muito embora não o constituamos pela consciência. É se reconhecendo como parte ou dobra do tecido temporal que se escapa às dicotomias do pensamento cartesiano, pois, como firma Merleau-Ponty, “nós não somos, de uma maneira incompreensível, uma atividade junto a uma passividade, um automatismo dominado por uma vontade, uma percepção dominada por um juízo, mas inteiramente ativos e inteiramente passivos, porque somos o surgimento do tempo” (PhP, p.573). A ambiguidade essencial do sujeito não é caução duma recalcitrante união confusa, mas signo do ser no mundo. É disso que falamos ao mencionar que a mundaneidade se dá na forma da *síntese passiva*: como não constitui o espetáculo sensível, o sujeito vê o mundo diante de si se organizando em complexos de sistemas de equivalências, em figuras e horizontes, sem que haja a necessidade estrita de sua ação, mas tal síntese o envolve, lança-o ao mundo, reclama seu engajamento, faz com que, no presente em que está cravado, a síntese lance luz sobre seu passado e o alerte para o porvir que está vindo. O tempo pode assumir inúmeras imagens, como a do jorro, do escoamento, do riacho e do barqueiro que contempla o desenrolar da paisagem, mas elas de certa forma deixam fugir a dimensão relacional, pois o tempo operante “me arranca daquilo que eu

ia ser, mas ao mesmo tempo me dá o meio de apreender-me à distância e de realizar-me enquanto eu. [A temporalidade] é um investimento, um ser em situação antes do qual nós não existimos, que recomeçamos perpetuamente e que é constitutivo de nós mesmos” (PhP, p.572).

O tempo é o nexó que une *cogito* (em sentido amplo, abarcando o todo da subjetividade) e liberdade. Porém, não se trata da temporalidade tal qual seria encarada por um cartesiano, como elemento mensurável e divisível, como mera medida para se classificarem os fenômenos físico-matemáticos, mas dum tempo originário, do tempo que subjaz ao próprio tempo enquanto sistema de medida. Trata-se de tempo relacional e existencial, que, uma vez inserido no âmbito da filosofia, altera o estatuto da subjetividade e da liberdade. O *cogito* mais radical não é presença transparente e imediata de si a si e a liberdade não é exercício da vontade absoluta. Pois, explica Merleau-Ponty

Falando em síntese passiva, queríamos dizer que o múltiplo é penetrado por nós e que, todavia, não somos nós que efetuamos sua síntese. Ora, a temporalização, por sua própria natureza, satisfaz a essas duas condições: com efeito, é visível que eu não sou o autor do tempo, assim como não sou autor dos batimentos de meu coração, não sou eu quem toma a iniciativa da temporalização; eu não escolhi nascer e, uma vez nascido, o tempo funde-se através de mim, o que quer que eu faça (PhP, p.572)

O que Descartes parece perder em sua filosofia é justamente essa inerência e *presença* do sujeito ao mundo que, embora seja o terreno de suas análises e da elaboração de sua ciência, é também seu solo originário e matriz. Se nele há apenas duas formas de existência, há, por consequência, também duas únicas formas de investigação: a dedução analítica ou sintética das representações mentais ou dos fenômenos físicos da natureza. Ambas lidando com um ser que é pura positividade. Por isso a dúvida estará desde o início na obra cartesiana trabalhando a depuração de toda negatividade, ou seja, de toda negação que ameace a verdade exata de seus pressupostos e conclusões. Já no Artigo I da Parte I dos *Princípios da Filosofia* podemos ler que “há vários juízos precipitados que nos impedem agora de alcançar o conhecimento da verdade [...] só conseguimos libertar-nos deles se tomarmos a iniciativa de duvidar, pelo menos uma vez na vida, de todas as coisas em que encontrarmos a mínima suspeita de incerteza” (DESCARTES, 2018b, p.27). Qual seja, é a própria tese da existência do mundo que está em suspenso; com esse subterfúgio, Descartes já equipara toda e qualquer atividade do corpo (sensibilidade, motricidade, libido, etc) às atividades mentais (raciocínio, imaginação, vontade, representação, memória etc) isto é, à

subjetividade. Dessa maneira, tudo será reduzido a *pensamento*, ou seja, pensamento de ver, de tocar, de ouvir, de interagir, de querer. Diz Descartes que “pela palavra pensamento entendo tudo quanto ocorre em nós de tal maneira que o notamos imediatamente por nós próprios; é por isso que compreender, querer, imaginar, mas também sentir, são a mesma coisa” (DESCARTES, 2018b, pp.29-30). O pensamento nunca se enganará, entre ele e o mundo não haverá qualquer distância.

Todo o Artigo 2 dos *Princípios de Filosofia* defende o conhecimento enquanto pura positividade: “Será mesmo útil rejeitarmos como falsa todas aquelas coisas em que pudermos imaginar a mínima dúvida, de modo a que [...] nos pareçam claramente verdadeiras, possamos considerar que também elas são muito certas e as mais fáceis que é possível conhecer” (DESCARTES, 2018b, p.27). Para que haja tal positividade (que não se encontra no sujeito, que Descartes copiosamente denunciará como facilmente enganável e cujos juízos não raro incorrem em erro), há ontologicamente dependência da perfeição de Deus. É apenas com o recurso a um ente perfeitíssimo (e, conseqüentemente, eterno, fora do tempo), o topo da hierarquia ontológica, que a verdade se tornará possível.

Deus criará a luz natural para que os sujeitos racionais desvendem a verdade do mundo, e essa própria luz natural reconduz a ele, de maneira a formar um circuito em que cada certeza encontra sua justificação no todo da verdade. O sujeito então dependerá da positividade de Deus, e qualquer ideia de síntese passiva é colocada de lado: a manutenção do mundo, sua coesão e inteligibilidade, sua racionalidade operante dependerão pura, única e simplesmente do concurso divino.

Descartes postula que

A fim de saber como o conhecimento que possuímos de nosso pensamento precede o do corpo e é incomparavelmente mais evidente, de tal maneira que, ainda que não o fosse, teríamos razão para concluir que continuaria a existir tudo quanto existe, observaremos que, por uma luz que se encontra naturalmente nas nossas almas, sabemos que o nada não tem qualidades, ou propriedades que o afetem; e se os apercebermos de algumas, então necessariamente deve haver uma coisa ou substância de que dependem” (DESCARTES, 2018b, pp.30-31)

Sendo assim, só se existirá enquanto ser pensante, o pensamento será o esteio de toda e qualquer forma de existência. Sobre o pensamento, Gueroult comenta que “o que posso então afirmar como cientificamente certo é somente a minha própria existência enquanto inteligência pura. Só se trata aqui, portanto, de se ocupar com um ser abstrato,

uma vez que esta inteligência pura foi unicamente afirmada como a única coisa em mim próprio que eu não poderia abstrair, depois que eu fizera abstração de todo o resto” (GUEROULT, 2016, p.68). O *Cogito*, substância tomada em sentido epistemológico (e não ontológico, como pontua o comentador), torna-se a base para toda e qualquer formulação do saber. A positividade do conhecimento deriva dessa substanciação. Sendo o único ser real (após o exercício da dúvida metódica) ao qual podemos atribuir o máximo de realidade possível, o pensamento é ao mesmo tempo princípio, condição de possibilidade e concreção do conhecimento verdadeiro.

No entanto, a filosofia não será apenas “a operação de um pensamento diretriz sobre uma matéria indiferente” (PhP, p.576), como bem agradaria a olhos muito cartesianos. Muito pelo contrário, ela será a investigação do sentido que há por trás de todo pensamento e fenômeno, mas sem necessitar de procedimentos como a dúvida metódica e o *Cogito*. Há uma aderência primordial ao mundo fenomênico que evita sua abstração. Ora, não se trata apenas de aceitar sem reservas o pensamento fenomenológico e qualificar o sentido como uma intencionalidade preenchida. É preciso lançar mão de outros termos a fim de escavar tudo o que está sedimentado sob a palavra “sentido”. Para Merleau-Ponty, tal será a designação da atividade de projeção do sujeito, sua capacidade de ir além do pensa e diz, sua incessante produção de sentido e o movimento perpétuo de temporalidade que estabelece entre si e as coisas.

Com efeito,

Sob todas as acepções da palavra sentido, nós reconhecemos a mesma noção fundamental de um ser orientado ou polarizado em direção àquilo que ele não é, e assim sempre somos levados à concepção do sujeito como *ek-stase* e a uma relação de transcendência ativa entre o sujeito e o mundo. O mundo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que não é senão projeto do mundo, e o sujeito é inseparável do mundo, de um mundo que ele mesmo projeta” (PhP, p.576)

O pensamento espacializante de Descartes que viemos investigando até então é, pois, pensamento de *pura positividade*, ao qual Merleau-Ponty acrescentará, e desta maneira fará com que todo o sistema sofra uma reviravolta, a *negatividade* do tempo que se inclina para o não ser. Esse não ser é a latência de sentido que há em todo fenômeno intramundano, as suas lacunas e faces encobertas, as limitações do ponto de vista assumido pelo sujeito, a abertura a porvires possíveis e virtuais; em suma, produção de diferença consigo mesmo. Em seu afã de estabelecer as bases duma nova ciência, Descartes esquece que a razão possui limites, mas que estes, longe de atrofiá-la, traçam os obstáculos que ela própria intentará transpor. Ora, é esta negatividade de

princípio, ignorada mas ainda operante no cartesianismo, que Merleau-Ponty tratará de resgatar.

CAPÍTULO 3: cera e Carne

3.1. Fé perceptiva: um exercício de incredulidade

A fé da qual fala Merleau-Ponty não significa, de modo algum, a adesão a dogmas e doutrinas. Trata-se da crença nos dados sensíveis como notação direta da realidade, ou seja, primeiro grau de conhecimento, o que remonta à filosofia platônica e sua cisão entre sensível (domínio do erro, do engano, da controvérsia, da confusão) e inteligível (terreno da verdade, da exatidão, da beleza, da justiça, da ciência). Perceber é antes de tudo uma *crença no que se sente*, fé esta que é, ao fim e ao cabo, duvidosa e incerta, ilustrada nos livros VI e VII da *República*⁹³ e no *Teeteto*⁹⁴. Mas por que

⁹³ Vejamos o que diz o seguinte trecho do livro VI da *República*: “ora, para aquele cujos desejos fluem na direção do conhecimento e de tudo que lhe é similar, o prazer seria só da própria alma, creio, e, quanto aos do corpo, eles deixará de lado, se não for um falso, mas um verdadeiro filósofo” (PLATÃO, 2014, VI, 485d, p.227). Aqui, Sócrates instrui Gláucon no sentido da verdade, que só será alcançada mediante o questionamento e afastamento da *pistis* [πιστις], isto é, a crença de que o conteúdo dos sentidos manifesta o ser das coisas. O belo, o bem e o justo se relacionam apenas ao inteligível, o que se observa em outra passagem do mesmo livro VI, em que os aos sentidos corresponde a *doxa* [δόξα], opinião múltipla, passageira, corriqueira e confusa, pois, seguindo ainda a argumentação socrática, “o próprio belo e o próprio bem e, da mesma forma, todas as coisas que naquele momento tínhamos como múltiplas, nós agora, num movimento contrário, consideramos cada uma em relação a uma ideia única à qual damos o nome de essência” (PLATÃO, 2014, VI, 507b, p.257). A *doxa* é então filha da *pistis*, e nisso se relaciona à fé perceptiva e à sentença que abre *O Visível e o Invisível*. Não há uma indicação explícita no texto merleau-pontyano da leitura do texto platônico, mas o procedimento de leitura adotado com as ideias cartesianas pode ser transposto, *mutatis mutandis*, à maneira como Sócrates expõe a Gláucon a importância do questionamento dos dados dos sentidos: na conclusão da alegoria da caverna, já no livro VII, argumenta o filósofo grego que “no mundo cognoscível, vem por último a ideia do bem que se deixa ver com dificuldades, mas, se é vista, impõe-se a conclusão de que para todos é a causa de tudo quanto é reto e belo e que, no mundo visível, é ela quem gera a luz e o senhor da luz e, no mundo inteligível, é ela mesma que, como senhora, propicia verdade e inteligência, devendo tê-la diante dos olhos quem quiser agir com sabedoria na vida privada e pública” (PLATÃO, 2014, VII, 517a-b, p.271). A fé perceptiva da qual fala Merleau-Ponty é a *pistis*, essa ilusão que é necessário combater; é contra essa mesma crença que Descartes se insurge nas *Meditações*. Merleau-Ponty assevera a importância de problematizar a fé perceptiva da mesma maneira como Platão questiona as sombras da caverna e Descartes os erros e enganos dos sentidos, mas, ao contrário de ambos, não defenderá a supressão dessa fé ao término do questionamento, mas sim a compreensão de que ela, mesmo enquanto crença, é o ponto de partida da ontologia. Mesmo que não coloque uma referência explícita ao texto de Platão, há nessa crítica à *pistis* o mesmo traço indelével presente na leitura do legado cartesiano: uma análise dual, que começa pela problematização das teses principais, mas que, longe de refutá-las, busca descortinar o fundo relacional e irrefletido no qual as filosofias são engendradas. Examinaremos isso em profundidade nos capítulos finais.

⁹⁴ Acerca da questão que tratamos na nota diretamente anterior, há uma formulação diferente do mesmo problema do conhecimento no *Teeteto*. Questionado por Sócrates, Teeteto defende que “o que se me afigura neste momento é que conhecimento não é mais do que sensação” (PLATÃO, 2012, n.p.). Ao que responde Sócrates, evocando Protágoras: “[Ele] Afirmava que o homem é a medida de todas as coisas, da existência das que existem e da não existência das que não existem. [...] Não quererá ele, então, dizer que as coisas são para mim conforme me aparecem, como serão para ti segundo te

Merleau-Ponty cunha a expressão *fé perceptiva*? Ao longo de sua obra, num trajeto que começa na parte IV de *A Estrutura do Comportamento* e que perpassa toda a *Fenomenologia da Percepção*, refluindo em obras posteriores, observa-se a construção da definição da percepção como *acesso ao Ser*, o que já marca um contraponto à concepção platônico-cartesiana, que, malgrado suas diferenças, desqualificam o sensível em favor do inteligível. A percepção do mundo é, portanto, anterior a qualquer ontologia; não apenas condição *sine qua non* da existência, mas existência em ato e de fato. Contudo, essa crença originária será problematizada já na abertura de *O Visível e o Invisível*.

O capítulo sobre a fé perceptiva que abre *O Visível e o Invisível* é, além de introito à ontologia, uma História da Filosofia dedicada ao exame da percepção e às diferentes questões, impasses, contradições e aporias suscitadas por ela, que levam, ao fim e ao cabo, à sua recusa ou supressão por parte da maioria dos filósofos. Há aí um paradoxo: apesar de se pautarem pela rejeição ao percebido, o platonismo, o cartesianismo e o kantismo nascem de problemas que estão no cerne da fé perceptiva. Não são filosofias assentadas sobre o infundado, mas respostas a um problema primordial de adesão ou alienação ao mundo percebido. Merleau-Ponty levantará uma dupla questão ao se debruçar sobre esses problemas: resolver os problemas da fé perceptiva não seria simplesmente explicar por que tal fé existe e se mantém? Solucionar tais problemas, elucidando *o que é* a fé perceptiva, não seria destruir ou anular a própria percepção?

aparecerem? Pois eu e tu somos homens” (PLATÃO, 2012, n.p.). Teeteto confunde a mera opinião, na qual se encontram misturados os vários dados dos sentidos e os porvires das coisas, com a verdade, derivando sua ilusão da *pistis*, o que será objeto da crítica de Sócrates. Assim, dirá o filósofo que “minha sensação, portanto, é verdadeira para mim, pois sempre faz parte do meu ser, sendo eu, por isso mesmo o único juiz, de acordo com o dito de Protágoras, em condições de dizer que as coisas que são para mim existem mesmo, e também que as que não são para mim não existem” (PLATÃO, 2012, n.p.), mais uma vez criticando a *fé* que Teeteto, tal qual os homens da caverna, creditavam à própria sensibilidade. Sócrates concluirá que “naquelas impressões [sensíveis], por conseguinte, não é que reside o conhecimento, mas no raciocínio a seu respeito; é o único caminho, ao que parece, para atingir a essência e a verdade; de outra forma é impossível” (PLATÃO, 2012, n.p.). O conhecimento verdadeiro das essências inteligíveis passa pela redução de seus elementos complexos aos mais simples e à eliminação do movimento do porvir; o que, em partes, é retomado por Descartes nas diretrizes do método e mesmo nos critérios de verdade que orientam as *Meditações*. Novamente, não há uma citação explícita dos escritos platônicos. Mas o aparecimento da dimensão da *pistis* enquanto fé perceptiva é exemplar de como problemas clássicos são retomados constantemente no exercício da História da Filosofia. Particularmente, o sistema de razão fundado por Platão, no qual está inserido o cartesianismo, é também o de Merleau-Ponty em seu âmbito mais geral. Foge ao escopo de nosso trabalho aprofundar esse estudo do pensamento da Antiguidade, mas reforçamos novamente como a ontologia merleau-pontyana se posiciona, do ponto de vista filosófico, como crítica à tradição que, desde Platão, busca a verdade depurando-a do solo irrefletido que lhe serve de substrato. A reativação da percepção enquanto problema filosófico representa um novo fundamento para o Ser.

O mundo é aquilo que o sujeito vê e que está diante de si, que é também visto e está diante dos outros sujeitos dotados de faculdades sensíveis, se não iguais, pelo menos análogas. Mas, desde a *Fenomenologia da Percepção*, sabemos que a percepção não abarca o todo do mundo sensível: ela não desvenda a épura das coisas, não as atravessa de verso a reverso, não as sobrevoa, esbarra em sua fenomenalidade e, à moda kantiana, apenas presume, sem nunca atingir, a coisa em si. É nisso que os sujeitos percipientes *creem*, é nisso que se baseia sua fé perceptiva. Sabemos também, graças às obras antecedentes dedicadas à linguagem e à arte e aos cursos do Collège de France, que a verdade não é um transcendental que desceria, se adequaria e/ou se acrescentaria ao mundo; ela *está* nele, emerge de seu solo originário, é sua raiz invisível.

Porém, não se trata duma verdade “que vos libertará”, parodiando o texto joanino. Como todas as crenças, o problema fulcral da fé perceptiva é sua obscuridade: “essa fé tem isso de estranho: se procurarmos articulá-la numa tese ou num enunciado, se perguntarmos o que é este *nós*, o que é este *ver* e o que é esta *coisa* ou este *mundo*, penetramos num labirinto de dificuldades e contradições” (VI, p.15). O problema central que anima a ontologia de Merleau-Ponty (ao que a *Fenomenologia da Percepção* não responderá, daí a sua revisão na obra tardia) é *qual é o significado da sensibilidade*. Sensibilidade entendida como acesso ao Ser e à verdade. Se tal acesso se dá no seio do mundo, é necessário ainda levantar mais uma questão: *como aceder à verdade num mundo que admite, em si mesmo, a possibilidade de falsidade e engano?* Como viabilizar tal acesso se, sempre que elabora um discurso sobre o mundo, o filósofo é

obrigado a rever e redefinir as noções mais fundadas, criar novas, com novas palavras para designá-las, empreender uma verdadeira reforma do entendimento ao término da qual a evidência do mundo, que parecia a mais clara das verdades, surge apoiada em pensamentos aparentemente os mais sofisticados, onde o homem natural não mais se reconhece, o que vem reavivar o secular mau humor contra a filosofia, e a censura, que sempre se lhe fez, de inverter os papéis do claro e do obscuro. (VI, p.16)

Em suma, quando e como se pode elaborar um discurso sobre o real e sua verdade quando, a título de exemplo, temos de optar entre o Deus cartesiano, a Natureza hobbesiana, a mônada de Leibniz e a Substância de Espinosa, dentre outras e inúmeras concepções? Há aí uma insuficiência inerente à filosofia, consequência direta da fé perceptiva. Merleau-Ponty convida a pensar como “enigma” essa vivência ingênua do mundo na percepção mais imediata. Mas há nisso outro problema embutido: se se trata dum enigma, então a verdade é algo a ser decifrado, que demanda instrumentos para tal

tarefa, que traz em si, ainda que criptografada, a chave de sua solução. É evidente que não, pois “a filosofia não é léxico, não se interessa pelas ‘significações das palavras’ [...] São as próprias coisas, do fundo de seu silêncio, que deseja conduzir à expressão” (VI, p.16). Nem visão, nem linguagem. A obscuridade da fé perceptiva parece não ter solução.

Porém, mesmo enquanto obscuridade, a fé perceptiva permite atestar que algo *há*. Este *há* originário será o eixo da ontologia de Merleau-Ponty. É preciso fazer justiça: mesmo com todos os problemas que suscita, a fé perceptiva suplanta a ficção do Gênio Maligno, pois, uma vez instalados nela, “não estamos pensando propriamente no secular argumento do sonho, do delírio ou das ilusões, convidando-nos a examinar se o que vemos não é ‘falso’, pois tal argumento se vale dessa mesma fé no mundo que ele parece abalar: nem saberíamos nós o que é o falso, se algumas vezes não o tivéssemos distinguido do verdadeiro” (VI, p.17). Quando propõe ao leitor o exercício de supor que tudo o que sente é irreal, e que os sentidos são enganosos e que somente o ato de duvidar fornece a primeira e firme certeza, Descartes tenta se livrar da fé perceptiva sem, contudo, sair dela, pois “para podermos falar de falsidade, é preciso termos experiências da verdade” (VI, p.17). Se há o mundo visível, é preciso que o invisível preencha suas lacunas e se infiltre em seus interstícios e brechas; para que o sentido venha à tona em cada investigação da percepção, da imaginação e da razão, é necessário que exista uma latência da verdade, uma verdade sempre em vias de se tornar patente. A falsidade, mais do que uma função lógica, exerce o papel de reverso da verdade, ela é seu avesso, tal como o sonho e a ilusão poderiam ser, *mutatis mutandis*, o avesso do real.

Mas mesmo assim a questão não está elucidada. Mesmo num estado em que a imaginação extrapola seus limites, como na alucinação e no delírio, é ainda ao mesmo mundo e à mesma fé, ao mesmo *há*, que tais devaneios remetem. A dicotomia entre o sonho e o percebido “nada mais faz, ao contrário, do que iniciá-lo [o sujeito ao mistério do mundo], pois resta saber como podemos ter a ilusão de ver o que não vemos, como os farrapos do sonho podem, diante do sonhador, ter o mesmo valor do tecido cerrado do mundo verdadeiro, como a inconsciência de não ter observado pode, no homem fascinado, substituir a consciência de ter observado” (VI, p.17). Há uma experiência de verdade até na ilusão, pois ela é aderente aos fenômenos mundanos. Se o Gênio Maligno existisse e utilizasse de seus subterfúgios, ele o faria à moda dos demiurgos,

usando o estofado do mundo percebido para produzir seus engodos, que não seriam criados *ex nihilo*.

Em regime de fé perceptiva, a percepção apenas roça na superfície das coisas percebidas, e se há correção temporal de suas imprecisões, ela ocorre ainda nesse registro muito incipiente. No entanto, a mera dúvida da existência das coisas e a suspeita dos enganos dos sentidos não basta, pois

o que nos interessa não são as razões que se podem ter para tomar como ‘incerta’ a existência do mundo [...] [mas] saber o sentido de ser no mundo; a essa propósito nada devemos pressupor, nem a ideia ingênua do ser em si, nem a ideia correlata de um ser de representação, de um ser para a consciência, de um ser para o homem: todas essas são noções que devemos repensar a respeito de nossa experiência do mundo, ao mesmo tempo que pensamos o ser do mundo (VI, p.18)

Tal argumento aparenta ser facilmente refutado pela motricidade do corpo próprio: ao se mover entre as coisas e a si mesmo, o corpo “organiza” o espetáculo sensível, enforma o mundo percebido, adapta-se a ele e o faz se adaptar à sua estrutura e comportamento⁹⁵. Os diferentes tipos de movimentos dos músculos e do globo ocular permitem que a visão assuma diferentes modulações com as quais pode acolher e deformar o mundo; porém, ater-se apenas ao sentido da visão é postular um idealismo subjetivista de segunda mão. Em uma das várias revisões de suas antigas teses, Merleau-Ponty argumenta que “exprimiria muito mal o que se passa dizendo que ‘um componente subjetivo’ ou uma ‘contribuição corporal’ passa a recobrir as próprias coisas; não se trata de outra camada ou de um véu que viria colocar-se entre mim e elas” (VI, p.19). O corpo ainda permanece o veículo da existência (pois as percepções não ocorrem sem ele), mas não mais é o coração que anima o espetáculo, como diz a

⁹⁵ “Quando percebo um objeto, tenho consciência das possibilidades motrizes que estão implicadas na sua percepção. A coisa me aparece como função dos movimentos de meu corpo. Mas se esses movimentos se desdobram em torno do objeto, não devo imaginar que são pensados por mim como fatores objetivos. [...] A consciência que tenho de meu corpo é uma consciência escorregadia, o sentimento dum poder. Tenho consciência de meu corpo como de uma potência indivisa e sistemática de organizar certos avanços da aparência perceptiva” (N, pp.106-107). Trata-se das teses da *Fenomenologia da Percepção* enunciadas em outra linguagem e num outro contexto, mas ainda sob a influência das ideias de Husserl. No caso específico do Curso sobre a Natureza, o corpo é tomado como um *Ich kann* (“eu posso”), isto é, como potência motora que está mergulhada na Natureza, e, por conseguinte, é agente da autoprodução de significados. Porém, não se trata duma concepção kantiana (e por esse motivo Merleau-Ponty localizará a filosofia de Husserl no curso ao término da seção sobre as concepções românticas de Natureza, o que já significa uma contraposição ao pensamento categorial), muito pelo contrário; é aí que aparece pela primeira vez a concepção do corpo como uma dobra que emerge do estofado sensível, visto que “a coisa me aparece assim como um momento da unidade carnal de meu corpo, como encravada em seu funcionamento. O corpo aparece não somente como o acompanhante exterior das coisas, mas como o campo onde se localizam minhas sensações” (N, p.107).

abertura da segunda parte da *Fenomenologia da Percepção*. Não há uma relação do corpo com as coisas do tipo que se teria entre o entendimento e os fenômenos, não há inversão copernicana: “a percepção nos faz assistir a este milagre de uma totalidade que ultrapassa o que se acredita serem suas condições ou suas partes, e as domina de longe, como se existissem apenas em seu limite, estando destinadas a nela se perderem” (VI, p.19). A percepção nada vivencia na densidade das coisas, e é nessa superficialidade do sensível que se fundamenta a fé perceptiva.

Porém, é *a partir* dessa superficialidade que a verdade se torna possível e latente. Sendo o corpo que percebe, é ele também quem atesta a veracidade dum fato (como quem observa um fenômeno climático ou presencia um acidente *in loco*) ou que se engana numa visão fortuita e distorcida (como quem contempla uma pintura *trompe l’oeil*). A relação do corpo com as coisas, em sua ambivalência, é

a responsável de que, às vezes, eu permaneça na aparência, e outras, atinja as próprias coisas; ela produz o zumbir das aparências, é ainda ela quem o emudece e me lança em pleno mundo. Tudo se passa como se meu poder de ter acesso ao mundo e o de entrincheirar-me nos fantasmas não existissem um sem o outro. Mas ainda: como se o acesso ao mundo não fosse senão o outro aspecto de um recuo, e esse recuo à margem do mundo, uma servidão e outra expressão de meu poder natural de entrar nele (VI, p.20)

Em outras palavras, a relação sujeito-mundo (e todas as ambiguidades que dela advém) são a dupla condição da verdade e do erro. Recuo e entrada são, como falsidade e verdade, o verso e o reverso dum mesmo movimento. Considerando-se que “o mundo é o que eu percebo, mas sua proximidade absoluta, desde que examinada, e expressa, transforma-se também, inexplicavelmente, em distância irremediável” (VI, p.20), coexistem na fé perceptiva positividade e negatividade (no âmbito da razão), atividade e passividade (no domínio da percepção) e ipseidade e alteridade (na seara da coexistência intersubjetiva). A fé perceptiva é essa experiência dual duma profundidade que se insinua na superfície, duma lacuna que se insere entre espaços ocupados, duma obscuridade que é condição de clareza. É uma fé que não admite um questionamento cético, pois, para além do que tem de obscuro, ela atesta uma presença inalienável do mundo, tão imediata quanto a certeza do *Cogito*. “O mundo é o que percebo, mas sua proximidade absoluta, desde que examinada e expressa, transforma-se também, inexplicavelmente, em distância irremediável” (VI, p.20), e o esforço cartesiano da dúvida metódica, ao invés de produzir um afastamento do mundo e garantir a máxima

precisão e veracidade da consciência, arraiga seu autor ainda mais no solo do mundo sensível.

Porém, até então a fé perceptiva parecia apenas uma experiência particular: *um* sujeito vê o mundo, *um* sujeito se engrena a ele, *um* sujeito elabora seus conceitos de verdade e falsidade baseados na própria experiência, e esta se torna um modelo geral para toda experiência sensório-motora. Mas e outrem? O que ocorre quando, em sua visão cotidiana, o sujeito percipiente encontra outros capazes também de ver o mesmo mundo, de compartilhar o mesmo horizonte percebido, de habitar o mesmo estofado sensível? Trata-se duma experiência paradoxal: “Os outros homens veem ‘como nós’, que vemos vendo e que nos veem vendo [...]. Se já é difícil dizer que minha percepção, tal como a vivo, vai às próprias coisas, é impossível outorgar à percepção dos outros o acesso ao mundo; e, à guisa de revide, também eles me recusam o acesso que lhes nego” (VI, p.21), e esses outros vivenciam a mesma experiência de fé perceptiva. Pela visão do outro, a percepção do objeto se desdobra: suas diferentes posições, a maneira como olha, a perspectiva que adota, seus hábitos motores diferentes oferecem outras faces do mesmo objeto percebido, muito embora “uns e outros, próximos e afastados, estão, em todo caso, justapostos no mundo, e a percepção, que talvez não esteja ‘em minha cabeça’, não está em parte alguma a não ser em meu corpo como coisa do mundo. [...] vista de fora, a percepção desliza por sobre as coisas, e não as toca” (VI, p.21). Mas essa aparente insuficiência não conduz ao fracasso: a observação do *estilo* com que outrem trata o mundo, em especial a típica de suas expressões,

me convince de que esse outro que me invade é todo feito de minha substância: *suas* cores, *sua* dor, *seu* mundo, precisamente enquanto *seus*, como os conceberia eu senão a partir das cores que vejo, das dores que tive, do mundo em que vivo? Pelo menos, meu mundo privado deixou de ser apenas meu; é, agora, instrumento manejado pelo outro, dimensão de uma vida generalizada que se enxertou na minha.

No próprio instante, porém, em que creio partilhar da vida de outrem, não faço mais que reencontrá-la em seus confins, em seus polos exteriores. [...] A comunicação transforma-nos em testemunhas de um mundo único, como a sinergia de nossos olhos os detém numa única coisa. (VI, pp.22-23)

Também o outro padece dessa fé perceptiva e se encontra aberto ao engano, à falsidade e ao equívoco, bem como à elucidação, à verdade e à exatidão. Porém, também ele, em cada perspectiva que sua percepção testemunha, reforça a certeza de que *há* algo, ao qual, pelo concurso da alteridade, chama-se de mundo. “Ora, essa certeza injustificável de um mundo sensível comum a todos nos é, em nós, o ponto de apoio da verdade” (VI, p.23). A dúvida metódica, mesmo lançando mão de expedientes

fictícios, se refugia na pura ipseidade e não dá conta do problema de outrem. Aliás, por mais que tente fingir, não consegue escapar à aderência da fé perceptiva; tal como a criança que vive o mundo percebido muito antes de pensá-lo ou exprimi-lo, “é segundo o sentido e a estrutura intrínsecos que o mundo sensível é ‘mais antigo’ que o universo do pensamento, porque o primeiro é visível e relativamente contínuo e o segundo, invisível e lacunar” (VI, p.23), e a ipseidade está fundada, inicialmente, no contato originário com outrem, na experiência dum mundo compartilhado que é anterior e fundante em relação ao pensamento representacional. Da mesma maneira que a negatividade deriva da positividade e atividade é fruto da passividade primeva. Parafraseando Pascal e também o conhecido ensaio merleau-pontyano, podemos afirmar que a fé perceptiva está por toda parte e em parte alguma. Com a alteridade, “[temos o sentimento] de sermos duas testemunhas capazes de sobrevoar o mesmo objeto verdadeiro ou, ao menos, de mudar nossa situação em relação a ele” (VI, p.24), isto é, de captar a verdade em sua origem.

Portanto, “é o mesmo mundo que contém nossos corpos e nossos espíritos, desde que se entenda por mundo não apenas a soma das coisas que caem ou poderiam cair sob nossos olhos, mas também o lugar de sua compossibilidade, o estilo invariável que observam, que unifica nossas respectivas, [e] permite a transição de uma a outra” (VI, p.24). Porém, se assim o é, por que a ciência não consegue vencer a obscuridade inerente à fé perceptiva?

Se a crença ingênua e imediata no percebido opera como dimensão subjacente, portanto fundante, do mundo, por que *a ciência supõe a fé perceptiva e não a esclarece*? Já que “o verdadeiro não é nem a coisa que vejo, nem o outro homem que também vejo com meus olhos” (VI, p.25), como a ciência pode ter a pretensão de ser a notação direta da verdade do mundo? O problema colocado por Merleau-Ponty evidencia um dilema que a própria ciência conhece, mas que a se recusa a resolver: por um lado, ela opera através do afastamento da fé perceptiva; por outro, está profundamente enraizada nela, caminhando no terreno do mundo percebido.

Para as ciências em geral,

o verdadeiro é o *objetivo*, o que logrei determinar pela medida ou, mais geralmente, pelas *operações* autorizadas pelas variáveis ou entidades por mim definidas a propósito de uma ordem de fatos. Tais determinações nada devem a nosso *contacto* [sic] com as coisas: exprimem um esforço de aproximação que não teria sentido algum em relação à vivência, já que esta deve ser tomada tal qual, não podendo ser considerada ‘em si mesma’ (VI, p.25, grifos do autor)

Através da aplicação do método científico, as ciências tomam distância do objeto, do fato, do evento e dos dados que analisa, para que sejam examinados, classificados e relacionados, “excluindo todos os predicados atribuídos às coisas por nosso encontro com elas” (VI, p.25). Tudo se torna partes ou momentos dum “Grande Objeto”, nas palavras de Merleau-Ponty, que nada mais é senão a ilusão dum espécime ou fato que seria passível de ser plenamente conhecido e controlado. Tal Grande Objeto estaria no cerne de ciências como a física (representativa das ciências dos fatos) e da psicologia (das ciências do espírito): trata-se duma ilusão que, escamoteando a fé perceptiva, torna-se o dogma central do qual derivam toda a gama de conceitos e notações descobertos. Ora, a questão é que o Grande Objeto só poderia ser manipulável e observável por um *kosmotheóros* [κοσμοθεῖ[ρος], papel que, evidentemente, o cientista não consegue desempenhar.

Trata-se dum cartesianismo sutil e subterrâneo. Tal ontologia que delega poderes quase absolutos ao cientista é “tão natural que o físico [e também o psicólogo] continua a pensar-se como o Espírito Absoluto diante do objeto puro, e a fazer constar entre as verdades si os próprios enunciados que exprimem a solidariedade de todo o observável com um físico situado e encarnado” (VI, p.26). Busca-se, sem sucesso, suplantar a crença ingênua na existência do mundo, mas é essa mesma crença que norteia o trabalho do cientista, que se acredita guiar “não [por] uma visão de universo mas somente [com] a prática metódica [que] permite unificar umas às outras visões que são, todas elas, perspectivas” (VI, p.26). É uma imitação pálida da fenomenologia, que se escora na “certeza [...] de ter acesso ‘às próprias coisas’ ou de ter sobre o mundo um poder de sobrevoos absolutos” (VI, p.26).

Entretanto, não é o que ocorre. Merleau-Ponty chama a atenção para as descobertas astronômicas e microfísicas da época, que, na ausência dum léxico adequado, são traduzidas na linguagem da ontologia tradicional, “como se a ciência tivesse necessidade de excetuar-se das relatividades que estabelece, de pôr-se ela própria fora do jogo, como se a cegueira pra o Ser fosse o preço que tivesse de pagar por seu êxito na determinação dos seres” (VI, p.27). Tanto a astronomia quanto a microfísica trabalham com noções de grandeza, e tais são derivadas da espacialidade do corpo próprio e do mundo percebido. A ciência se contradiz: embora tente trabalhar de modo a evitar qualquer contato entre o cientista e objeto, o que ocorre é justamente o contrário: “quando os físicos falam de partículas que só existem durante um bilionésimo de segundo, o primeiro movimento deles, sempre, é pensar que elas existem no mesmo

sentido que partículas diretamente observáveis”, o que nos leva à conclusão de que “a ciência [...] se enraíza na pré-ciência, conservando-se alheia à questão do *sentido do ser*” (VI, p.27, grifos do autor). Este é o primeiro passo da emenda do cartesianismo: não há método ou meditação sem que se esteja fincado num mundo de coisas percebidas e por perceber; se há negação deste mundo, ou a hipótese de que tudo seja ilusão, isso é o ato de fugir do mundo para dentro dele próprio; trata-se da reversibilidade inerente ao ser. O método cartesiano é também acesso ao ser e constatação de que *há algo*, mas, como a física, ele prefere dizer *o que são* as coisas ao invés de estreitar seu contato com elas. Não se trata apenas duma diferença lexical ou epistemológica, mas antes “é preciso que [a ciência] reconheça como legítima a análise dos procedimentos pelos quais o universo das medidas e das operações se constitui a partir do mundo vivido considerado como fonte, eventualmente como fonte universal” (VI, p.28). É preciso compreender a fundo a empresa cartesiana para aproximá-la novamente do mundo pré-científico.

A meta perseguida por Descartes no todo de sua obra, indo muito além da metafísica, é, segundo Gueroult, a constituição dum bloco ou sistema de ciência universal, interligando e fundamentando todas as formas do conhecimento e, através dos *artifícios* da dúvida hiperbólica e do Gênio Maligno, fundamentar o pensamento objetivo duma ciência verdadeira, dentro dos limites prescritos para a finita razão humana: “graças à solução do problema da validade objetiva dos conhecimentos claros e distintos, a metafísica poderá satisfazer os escrúpulos do sábio, legitimando a universalização dos métodos da física-matemática, que até então tinham obtido apenas sucessos parciais” (GUEROULT, 2016, p.19). Planta-se a árvore do conhecimento, na qual “metafísica, ciência universal ou sistema da ciência constituem, então, um só e mesmo bloco” (GUEROULT, 2016, p.19).

Porém, no que pode ser seu grande problema ou também seu máximo mérito, Gueroult muito se ocupa em pesquisar as raízes. Adotando uma perspectiva analítica e atendo-se a um “método que exige que se siga o encadeamento necessário das razões” (GUEROULT, 2016, p.35), o que se busca é um sentido metafísico para a empresa cartesiana. Essa leitura, que exerce um papel fundamental na visão merleau-pontyana do cartesianismo, é guiada pela busca da *simplicidade*, que, para Gueroult, é o fundamento da verdade objetiva. Essa simplicidade nasce da análise dos pensamentos e noções compostos, com visas a descobrir o que, dentre seus componentes, é o mais evidente e indubitável dentro da cadeia de razões, qual seja, o elemento purgado de toda e qualquer confusão e/ou imprecisão.

Do que se segue que o empreendimento cartesiano apenas pode ter êxito sob a condição de revelar um fundamento último que, mesmo sendo obtido por meio do método, possua uma evidência intrínseca tal que, uma vez alcançado, apareça como válido por si mesmo, ou seja, válido independentemente do procedimento por meio do qual ele foi alcançado (GUEROULT, 2016, p.35).

Tal leitura retrospectiva desemboca no *Cogito* como acesso e local da verdade, e em Deus como seu fiador primeiro e último. Compreendida pela raiz, a filosofia cartesiana surge como um coeso sistema de razões gerais, às quais fornecerão o molde teórico de todas as ciências. Entretanto, podemos colocar essa leitura como privilegiada? Existirá uma outra via de leitura tão válida e precisa quanto ela?

Os frutos da árvore só são benéficos enquanto realizam o escopo da raiz, isto é, quando oferecem à razão um uso prático. Porém, há preocupação, por parte de Descartes, em examinar, para além da raiz, o caule, a galhada e os frutos? Será possível elaborar uma teleologia no interior do pensamento cartesiano? Ora, vejamos o que diz o Artigo 28 dos *Princípios de Filosofia*: “não nos deteremos também a examinar os fins que Deus se propôs ao criar o mundo, e por isso rejeitaremos completamente a investigação das causas finais da nossa filosofia, porque não devemos presumir tanto de nós próprios a ponto de crer que Deus nos quis fazer participar de seus intentos” (DESCARTES, 2018b, p.37). A empresa cartesiana não necessita de causas finais. Já o exame de suas raízes obedece a um imperativo ligado diretamente à lógica interna de sua filosofia: a descoberta do *Cogito* e da dedução de Deus fundamentam a possibilidade de aceder à verdade pela via do pensamento, superando, assim, os impasses e enganos dos sentidos, dos preconceitos e das crenças. É o que *possibilitará*, e não *garantirá*, o viço de seus frutos. Ainda nesse mesmo artigo, sobre Deus, afirma Descartes que “considerando-O, porém, como o autor de todas as coisas, esforçar-nos-emos apenas por encontrar, pela faculdade de raciocinar, que Ele depôs em nós o modo como puderam ser produzidas as coisas que apreendemos por intermédio dos sentidos” (DESCARTES, 2018b, p.37). Na trilha da leitura de Gueroult, descobre-se que a empresa cartesiana é *radical*, o caminho para a obtenção de sua verdade é analítico e retrospectivo, e não finalista. Os frutos que florescem da Mecânica, da Moral e da Medicina só serão benéficos enquanto obedecerem aos ditames da razão e da verdade, após passarem pelo crivo da razão. É nesse sentido que a fé perceptiva de fato se transforma num credo: já que Deus, ente perfeitíssimo, não nos pode enganar, a verdade está entrelaçada no tecido do real, mesmo que em algumas vezes exista, à maneira da ganga, o equívoco e o engodo. Estando a razão e a verdade nas raízes da filosofia

cartesiana, e recusando quaisquer teses que ousem esboroar no finalismo, o que tal empresa nos diz acertadamente sobre o mundo que nos cerca?

Para Descartes, o mundo é um gigantesco corpo extenso, *partes extra partes*, nada muito diferente duma máquina dotada de inúmeras engrenagens. Análogo ao corpo humano, é regido pelas leis mecânicas da *res extensa*; o sentido do mundo, o significado patente em cada uma de suas regiões, só pode ser examinado, desvendado e enunciado pela física. No entanto, essa mesma física se mostrou totalmente dependente da fé perceptiva. Mesmo a extensão é uma modalidade dessa crença, posto que a figura e o movimento são aquilo que está facilmente visível. Uma saída para a ciência seria a introspecção, o recuo para a subjetividade como refúgio para a ciência e sua limitação a operações categoriais. Todavia, a subjetividade não supera a fé perceptiva, antes a corrobora ainda mais. Ao fim e ao cabo, as filosofias da consciência cometem o mesmo engano do cientista, pois, ao procurarem um Grande Objeto, esquecem-se de que, no caso, seu Grande Objeto são elas mesmas no exercício do pensamento. Tanto o exterior quanto o interior não são rotas de fuga da fé perceptiva, pois é a crença ingênua no mundo que funda noções como as de exterior e interior e que dela continuam dependendo, e a ciência nada faz para esclarecer a obscuridade da fé perceptiva pois “as relações que estabelecem [entre objetos e conceitos] não têm vigência em todos os casos, só sendo explicativas nas condições artificiais do laboratório” (VI, p.31). Mesmo o laboratório é um espaço instituído sobre o mundo sensível, simulando e mimetizando sua configuração espaço-temporal. Do método científico ao mundo sensível “há [...] uma vida ao pé de si, uma abertura a si, mas que não desemboca em outro mundo diferente do mundo comum” (VI, p.29), vida esta que passa ao largo das teorias científicas, mas que é seu fundamento e eixo. Esse retorno à fé perceptiva dissolve a dicotomia entre subjetivo e objetivo, pois ambos “são reconhecidos como duas ordens construídas apressadamente no interior de uma experiência total cujo contexto seria preciso restaurar com total clareza” (VI, p.30). Resta saber, contudo, *se* a ciência consegue elucidar a fé perceptiva e *porque* não o faz.

Vejamos de onde vem essa incapacidade da ciência. A percepção ora é o resíduo das sensações e estímulos que um objeto exerce sobre determinados órgãos receptores, ora é a interiorização das representações advindas dessas mesmas coisas exteriores. Estamos novamente no terreno dos preconceitos clássicos apontados pela *Fenomenologia da Percepção*; o impasse cartesiano de *existe-se como coisa ou como consciência* persiste, e o mundo, instância em que se entrelaçam o percipiente e o

percebido, não está no horizonte deste questionamento. No entanto, ao nos voltarmos à interrogação da fé perceptiva, constatamos que

As mesmas razões que impedem de tratar a percepção como um objeto, também impedem de tratá-la como operação de um “sujeito”, seja qual for o sentido em que possa ser tomada. Se o “mundo” sobre o qual ela se abre, o campo ambíguo dos horizontes e dos confins, não é uma região do mundo objetivo, repugna tanto situá-los do lado dos “fatos de consciência” como dos “atos espirituais”. [...] A ideia de sujeito tanto como a de objeto transformam em adequação de conhecimento a relação que estabelecemos com o mundo e conosco mesmos, na fé perceptiva (VI, p.33)

A objetividade da ciência é um realismo disfarçado, dos mais primitivos, e é nesse regime que ela opera, sem que dele consiga sair. O cartesianismo segue tais regras: a verdade do mundo se identifica à verdade científica, é verdadeira a ideia que corresponde ao objeto, o critério de veracidade, tal como estabelecido e mantido por Deus, está na concórdia entre pensamento e extensão, também esta uma herança, ainda que esmaecida, do aristotelismo. No entanto, a fé perceptiva surge quando se deixa “de pensar a percepção como ação do puro objeto físico sobre o corpo humano e o percebido como resultado ‘interior’ dessa ação, [...] [e] toda distinção entre o verdadeiro e o falso, o saber metódico e os fantasmas, a ciência e a imaginação, vem por água abaixo” (VI, p.35). Já que “a percepção nos dá uma fé num mundo, num sistema de fatos naturais rigorosamente unido e contínuo, acreditamos que esse sistema poderia incorporar todas as coisas, ate mesmo a percepção que nele nos inicia” (VI, p.36), a emenda da filosofia cartesiana começa por situá-la novamente em seu ponto de origem, que foi, para que se determinasse seu principal critério de verdade, obnubilado e esquecido. Apesar de Descartes ter contribuído com “uma ciência do corpo humano, que também o decompõe num entrelaçamento de processos objetivos, prolongando essa análise, juntamente com a noção de sensação, até o ‘psiquismo’” (VI, p.36), esse corpo era o do próprio Descartes, e suas conclusões advém do fato de que ele próprio, no suposto retiro de escrita das *Meditações*, era um sujeito encarnado em regime de fé perceptiva. É o pertencimento ao mundo, a comunhão com seu estofo sensível, que impede que a filosofia e a ciência se transformem numa visão de sobrevoo sem qualquer tipo de inerência ou engajamento ao mundo percebido.

A visão de sobrevoo é validada pela *reflexão*, isto é, pela noção de que o mundo, e todas as suas regiões ontológicas, são correlatos do pensamento. Ver é pensamento de ver, sentir é pensamento de sentir, imaginar é ter o pensamento de certas imagens, e novamente a subjetividade é colocada ao centro. É desta maneira que opera a filosofia

cartesiana: o que há é só o que pode ser pensado, a reflexão desvenda a verdade absoluta dos seres, o mundo é uma positividade ampla a ser investigada a fundo pela consciência. No entanto, a reflexão é permeada por equívocos dos quais ela própria não se apercebe, por exemplo, “os métodos de *prova* e de *conhecimento* que inventa um pensamento já instalado no mundo, os conceitos de *objeto* e de *sujeito* que introduz não nos permitem compreender o que seja a fé perceptiva precisamente porque é uma fé, isto é, uma adesão que se sabe além das provas, não necessária, tecida de incredulidade, a cada instante ameaçada pela não-fé” (VI, p.37, grifos do autor). Ora, toda fé necessita de sua negação para se afirmar enquanto crença. Mas não se trata duma provação que a testaria e a desafiaria a um salto, como bem agradaria ao exegeta bíblico. Retomemos o platonismo: a negação da fé é negação dos fantasmas cujas sombras se projetam nas paredes da caverna, isto é, o questionamento metódico das representações sensíveis das ideias. De modo que “a crença e a incredulidade estão aqui tão estreitamente ligadas que uma se encontra sempre na outra, e, em particular, um germe de não-verdade dentro da verdade: a certeza que tenho de estar vinculado ao mundo por meu olhar já me promete um pseudomundo de fantasmas, se o deixar errante” (VI, p.37). Pode-se sair da caverna e contemplar o sol da razão, mas, ao se retornar para a escuridão da caverna, nem todos os acorrentados aceitarão abandonar seu mundo de fantasmas.

Será nesse terreno que se moverá a filosofia, no movimento incessante entre a crença e a incredulidade no mundo percebido. O que em certa medida já se anunciava em *A Estrutura do Comportamento* e na *Fenomenologia da Percepção*: a dualidade e os confrontos entre a psicologia comportamental e a Teoria da Gestalt na primeira e entre realismo e subjetivismo na segunda refletem tanto a crença quanto a descrença nos conflitos entre os sistemas. Porém, nos registros de suas primeiras obras, a polarização apenas reafirmava a crença numa corrente e a descrença na outra: tanto na *Estrutura do Comportamento* como na *Fenomenologia da Percepção*, o mundo permanece como um ente positivo que pode ser explicado totalmente *tanto por uma quanto pela outra* das correntes em conflito. Apesar de existir uma abertura do sujeito ao mundo, ela não deixa brechas para um ocultamento, de modo que Merleau-Ponty está profundamente enraizado no regime de fé perceptiva em suas primeiras teses.

Entretanto, uma vez que a filosofia busca compreender o significado dessa abertura primeva, ela “não pode contentar-se com descrevê-la, é mister que nos diga como há abertura sem que a ocultação do mundo seja excluída, como a cada instante permanece possível, embora sejamos naturalmente dotados de luz” (VI, p.38). Não

pode, pois, se resumir à redução eidética dos fenômenos do mundo. Como a fé perceptiva poderá então ser investigada? O problema não é mais escapar à visão de sobrevoo, mas também superar a reflexão enquanto método de desvendamento do mundo. Há, no pensamento reflexivo, uma certeza anterior à fé perceptiva, um dogma anterior ao dogma, e é isso que deve ser questionado.

Examinemos primeiramente a contraposição entre percepção e imaginação. Em termos cartesianos, ambos são duas faculdades distintas: a percepção lida com o real, a imaginação formula o irreal. A percepção chega às coisas mesmas, a imaginação lida com representações de coisas ausentes. As diferenças, contudo, mascaram semelhanças: visto que “a percepção é o pensamento de perceber quando é plena ou atual. [E] Se, pois, atinge a própria coisa, é preciso dizer, sem contradição, que é inteiramente um feito nosso e, de uma ponta à outra, nossa, como todos os nossos pensamentos” (VI, p.39), o que a coloca no mesmo estatuto que a imaginação. Esta, por sua vez, é também “pensamento de ver, mas pensamento que não procura o exercício, a prova, a plenitude, que se presume, portanto, a si mesma e só se pensa pela metade” (VI, p.39), o que a qualifica como uma percepção enfraquecida ou de segunda mão, mas ainda uma percepção. Ambas são perpassadas pela mesma tentação da reflexão, que é a de transformar o estofo do real em seu grande correlato. Há, evidentemente, a mescla de dogmatismo e ceticismo que acompanha toda fé: a percepção é o que proporciona a certeza do mundo, a imaginação é o que coloca o mundo em dúvida. O que é omitido é a *reversibilidade* que existe entre as duas instâncias.

Há uma finitude inerente à sensibilidade, que escapa à reflexão e às suas pretensões de totalização. Ao contrário da ciência, que dirige um olhar totalizador a seu Grande Objeto, “a finitude sensível está aberta à transcendência da vidência [*voyance*]: não uma ‘segunda via’ direcionada ao inteligível, mas antes visão que, no visível, vê o invisível, que, então, na mesma via da música ou da palavra literária, assim como no visível [...] nos faz encontrar o invisível da ideia que brilha” (CARBONE, 2000, p.267). Essa “vidência”, longe de conferir um estatuto especial à visão, mas estendendo-se a todo o aparato sensorial, testemunha o vaivém do sensível na fé perceptiva; ou seja, consuma sua reversibilidade. Uma vez inerente ao estofo sensível do mundo, o sujeito percebe as coisas duma maneira que foi esquecida ou ignorada pela ciência: os fenômenos se trespassam, complementam e formam um único cenário, de horizontes amplos, em que cada elemento local traz um sentido que é apenas desvelado pelo todo; porém, se nos ativermos a essa tese imediata, apenas corroboraríamos as ideias das

primeiras obras de Merleau-Ponty, encerrando o argumento nos paradigmas da *Gestalttheorie*. Ora, a ontologia de suas últimas obras se afasta dessa interpretação ao colocar em cena o invisível, ou seja, tudo aquilo que está latente e passível de vir a lume, evidenciando uma autoprodução do sensível que não depende de nenhum pensamento categorial ou transcendental⁹⁶.

A reversibilidade é, evidentemente, descartada pela reflexão. Para ela, há o ato de pensar e o objeto pensado; o sujeito que reflete e o mundo refletido. O mundo é objeto de dúvida e ceticismo; é algo que resiste e impõe barreiras à percepção. Já o ato de perceber, por depender apenas do sujeito, garante-lhe a verdade que o mundo lhe furtava. A reflexão tenta, pois, neutralizar a fé perceptiva sem nunca a compreender, tal como o tentava a ciência. É evidente que o sujeito reflexionante sabe que *está* no mundo, e que com ele estabelece um comércio que é inalienável; como no exemplo dado por Merleau-Ponty, pode-se tapar a visão buscando se alijar do mundo, mas o que ocorre não é o fechamento da consciência num solipsismo ainda que relativo, mas substituição duma fé por outra, do credo no mundo externo para o do mundo interno. É isto o que permite a Descartes erigir as bases de sua filosofia: a crença imediata num *saber* do mundo, a consciência de que só o sujeito pode enunciar uma verdade no jogo de aproximação e afastamento do mundo que o cerca. Se, por um lado, o cartesianismo é, trazendo-o para a contemporaneidade sob o aporte de Husserl, *doação de sentido*, uma vez que “não posso imaginar que o mundo irrompa em mim ou eu nele: a este saber que eu sou, o mundo não pode apresentar-se a não ser oferecendo-lhe um sentido, a não ser sob a forma de pensamento do mundo” (VI, p.41), por outro a interrogação filosófica, a interpelação do mundo pelo pensamento, mostra-se presa aos ditames do método, pois “nosso vínculo nata com o mundo, ela [a interrogação] somente pensa

⁹⁶ Por isso dirá Merleau-Ponty que “o problema da negatividade é problema da profundidade” (VI, p.216), mais do que isso, a *anulação* de toda profundidade ontológica, que culmina num ser plano e reto, onde toda clivagem será possível. É a profundidade que delineia um sistema de equivalências estabelecido entre inúmeros elementos heterogêneos, é nela que se fincam os pivôs e se abrem e fecham charneiras. Por isso o autor de *O Visível e o Invisível* constata que “Sartre fala de um mundo que é, não vertical, mas em si, isto é, plano, e para um nada que é abismo absoluto”, e, logo em seguida, questiona que “o negativo nada quer dizer, e o positivo também não (são sinônimos)” (VI, p.216). A ligação quiasmática entre Ser e Nada, além de colocá-los em reversibilidade e interdependência, possibilita essa autoprodução do real, o surgimento de sentido em meio à promiscuidade de sensações e expressões do mundo, e, em meio à profusão e riqueza da Carne, “é a estrutura ou a transcendência quem explica, e o ser e o nada (no sentido de Sartre) são duas propriedades abstratas. Para uma ontologia do interno, não há que construir a transcendência, ela existe de início, como Ser *forrado* de nada, e o que há a explicar é o seu desdobramento (coisa aliás, jamais feita) – Descrever a estrutura, tudo está aí, e a integração das estruturas no *Sein*, e o sentido como sentido de investimento” (VI, p.216, grifos do autor).

poder compreendê-lo *desfazendo-o* para *refazê-lo*, constituindo-o, fabricando-o” (VI, p.41, grifos do autor), decompondo o complexo nas partes mais simples e fundamentais possíveis, para logo em seguida recompô-lo pela síntese. Não é apenas a troca dum dogma por outro, depositando a fé antes vinculada ao mundo agora ao pensamento cartesiano; é a manutenção da confusão entre o regime de redução transcendental e o de redução eidética⁹⁷.

A luz natural é, então, uma espécie de enovelamento sobre si mesma; a luz que incide sobre o mundo percebido apenas devolve a si mesma sua própria iluminação. Em suma, só encontramos no objeto as significações que a ele doamos. Isso porque a reflexão implica num movimento de vaivém, em que “é [apenas] por um apelo secreto e constante a esse possível-impossível que a reflexão pode ter a ilusão de ser retorno a si e instalar-se na imanência, nosso poder de entrar em nós mede-se exatamente pelo poder de sair de nós que não é nem mais antigo nem mais recente do que ele, sendo exatamente seu sinônimo” (VI, p.43), e por isso Merleau-Ponty afirmará que toda análise reflexiva é, antes de tudo, ingênua: ela ignora suas próprias raízes no irrefletido, coloca-o como motivo, mas ignora que ele é também finalidade, ou que a separação entre motivo e fim torna-se cada vez mais tênue e nebulosa. O fundo irrefletido do mundo reenvia à reflexão e vice-versa; “não se trata de pôr a fé perceptiva no lugar da reflexão mas, ao contrário, de abarcar a situação total que comporta reenvio de uma a outra” (VI, p.43); não se trata de repudiar a análise cartesiana, mas de entender que ela está entranhada numa operação mais antiga, que é a inerência ao mundo da Carne; que o problema central está localizado numa “reflexão que retorna sobre a espessura do mundo para iluminá-lo, mas que em seguida lhe devolve somente a sua própria luz”

⁹⁷ Cabe a pergunta: Seria a *epoché* apenas um recuo idealista, uma autorreflexão com visas a enumerar e classificar estados mentais reificados? A própria letra husserliana suscita o dilema quando afirma que “por isso mesmo me apropriar é da minha vida pura com todas as suas vivências e todas as suas coisas visadas [...], o método radical e universal por via do qual eu me capto puramente como eu, com a vida de consciência que me é própria, na qual e através da tal o mundo objetivo no seu todo é para mim e, desse modo, precisamente tal como ele é para mim” (HUSSERL, 2013, p.58). Para um leitor desavisado, impaciente ou desnaturado do pensamento fenomenológico, Husserl propõe um encastelamento no para-si que não difere muito de seus antecessores e o torna ainda um fiador tardio da revolução copernicana.

Porém, sem abandonar o transcendental, a *epoché* opera a transposição entre *noema* e *noese*, dos *cogitata* ao *cogito*, e não podemos encontrar nessas alternativas, qual seja a origem e qual é o efeito. *Toda consciência é consciência de algo*, fixa a conhecida fórmula husserliana. De modo que, ao ler Husserl (indiretamente lendo Descartes por entre suas reflexões), Merleau-Ponty lá encontrava as sementes do que seria a reversibilidade da Carne (aliás, sementes que ele próprio doava, como convém ao pensamento fenomenológico). De modo que essa aparente confusão entre as duas atitudes pode ser interpretada mais como uma *oscilação* do que uma dicotomia.

(VI, p.44). Só se levando em conta esse vão exercício de incredulidade da fé perceptiva que é o cartesianismo é que se poderá compreender o significado da obscuridade intrínseca à Carne.

Regressemos a Descartes. A sensibilidade é, antes de tudo, um tipo de pensamento: “vejo, sinto e é certo que, para me dar conta do que seja ver e sentir, devo parar de acompanhar o ver e o sentir no visível e no sensível onde se lançam, circunscrevendo, aquém deles mesmos, um domínio que não ocupam e a partir do qual se tornam compreensíveis segundo seu sentido e sua essência” (VI, p.44), isto é, deve-se adotar, em relação a eles, uma atitude reflexiva que obscurece seus princípios. Em contrapartida, à dúvida metódica impõe-se um dilema: “ou a dúvida é um estado de dilaceramento e obscuridade, e então nada me ensina- ou, se me ensina alguma coisa, é porque é deliberada, militante, sistemática, sendo então um ato, de modo que, mesmo se em seguida sua própria existência se impõe a mim como limite da dúvida, como algo que nada é, este algo é da ordem dos atos em que doravante estou encerrado” (VI, p.45), o que significa que a ela são impostas duas alternativas: ou se reduz a puro ceticismo, ou se fia no dogmatismo. Sabemos qual é a posição de Descartes: a certeza que garante a veracidade de todas as coisas e pensamentos é Deus.

Porém, o ato mesmo da percepção não tem o aspecto dum pensamento puro. Ao inspecionar o mundo, o sujeito faz uso das capacidades motoras de seu corpo- como o movimento das mãos, o ajuste do tônus muscular, o deslocamento dos olhos em suas órbitas, o movimento de rodear um determinado objeto a fim de vislumbrá-lo através de várias perspectivas- a cada momento, são os órgãos do corpo que se abrem para o mundo, acolhendo e elaborando seus estímulos, e não um espírito que se trataria, à maneira das *Paixões da Alma*, de sofrer passivamente o efeito de certos movimentos impulsionados em seus órgãos, nem, tampouco, o homenzinho da *Dióptrica*, que efetuará a percepção a partir de dentro, movendo o corpo qual um autômato. Muito pelo contrário,

É a vida perceptiva do meu corpo quem sustenta aqui e garante a explicação perceptiva e, longe de ser, ela própria, conhecimento das relações intramundanas ou intersubjetivas entre meu corpo e as coisas exteriores, está pressuposta em toda noção de objeto, sendo ela que realiza a abertura primeira para o mundo: minha convicção de ver a própria coisa não *resulta* da exploração perceptiva, não é uma palavra para designar a visão proximal; é ela, ao contrário, que me dá a noção de “proximal”, do “melhor” ponto de observação da “própria coisa” (VI, p.46, grifo do autor)

É a própria ideia de uma *vida perceptiva* que falta à filosofia de Descartes. Qual seja, o sentir enquanto pensamento de sentir *abarca* e *define* quaisquer objetos como seus correlatos. A redução do objeto a extensão- mais do que qualquer tipo de redução fenomenológica- retira-lhe sua natureza temporal, isto é, a capacidade, por parte de percepção, de se desenrolar temporalmente, em que cada perfil, perspectiva ou percepção parcial não apenas se sobrepõe (como ocorre com os objetos extensos), mas completa, retifica e consoma cada uma das partes, inserindo-a num quadro significativo geral.

Há pelo menos três exemplos desse fluxo perceptivo na obra merleau-pontyana: na *Fenomenologia da Percepção*, temos a imagem do barqueiro que desce o rio, para quem a paisagem vai se descortinando conforme segue o curso d'água, evocando a continuidade da percepção; na alucinação, que, enquanto torna presentes os fantasmas que só aparecem de noite, mostra, pelo alijamento do fluxo perceptivo, descontinuidade enquanto possibilidade desse fluxo se interromper ou estancar; por fim, em *O Visível e o Invisível*, o filósofo mostra como a visão que confunde um pedaço de madeira polido pelo mar com uma pedra argilosa se retifica enquanto se efetua num movimento de “des-ilusão”. Ocorre que

quando uma ilusão se dissipa, quando uma aparência irrompe de repente, é sempre em proveito de uma nova aparência que retoma por sua conta a função ontológica da primeira. [...] A irrupção e a destruição da primeira aparência não permitem doravante definir o “real” como simples provável, porquanto *eles não são mais do que outro nome da nova aparição* que deve, pois, figurar em nossa análise da *des-ilusão*. A des-ilusão só é a perda de uma evidência porque é a aquisição de *outra evidência* (VI, p.48, grifos do autor)

A ilusão, tal como a verdade, é consequência metafísica do mundo⁹⁸. Por isso se explica a imbricação entre fé e incredulidade que se observa na percepção: na mesma

⁹⁸ A ideia da ilusão como negação do real se liga a uma temática mais ampla na tradição filosófica, que se remete ao princípio da Razão Suficiente. No caso, a ilusão se comportaria como Não-Ser. Trata-se, na visão de Bento Prado Jr., de um dos pilares da filosofia: “toda a metafísica tradicional [...] consiste na tentativa de ligar esses dois termos, transferindo para o Ser a própria necessidade do Nada, roubando-o à sua secreta enfermidade. De qualquer maneira, a Presença se dá sempre no horizonte de uma Ausência prévia, e toda realidade aparece como que estendida sobre o Nada como sobre um tapete. [...] A noção de Nada é mais primitiva do que a noção de *algo*. E o é a duplo título: subjetivamente é a mais simples, não exigindo *nada* além de si mesma em sua concepção” (PRADO JÚNIOR, 1989, p.44, grifos do autor). Nesses termos, o real se comportaria como o *algo* que emerge da ilusão, e que necessita dela para se efetivar, enquanto que a ilusão se basta a si mesma (como no caso da alucinação, que, apartada do campo perceptivo, constitui uma realidade autóctone, sobre isso, cf. PhP, Parte II, cap. III, pp.454-455). A filosofia seria, então, o esforço para compreender esse *algo* real, que seria em si um Ser pleno, que resiste ao Nada. Ora, a interpretação de Prado Júnior propõe o Nada como o *outro* da realidade: “Com efeito, o ato intelectual que abole um existente não cria um Nada, falha no interior da plenitude do real. A supressão, quer de um coisa, quer de um estado de consciência, corresponde à posição de um

medida em que adiro ao mundo sensível e *ao que ele é*, também duvido e questiono a maneira pela qual as coisas parecem ser o que são, e é esse movimento primeiro de negatividade que, uma vez refinado, pode se tornar um discurso científico, filosófico ou até mesmo artístico. Entretanto, a fé remete à incredulidade e vice-versa; “o sentido do ‘real’ não se reduz ao do ‘provável’, ao contrário, o ‘provável’ evoca uma experiência definitiva do ‘real’, cuja ocorrência é apenas adiada” (VI, pp.48-49), evidenciando a negatividade ou invisível por trás de cada percepção, que, por sua vez, será “mutável e somente provável; [...] [o que] cada percepção mesmo falsa verifica é a pertencença, de cada experiência ao mesmo mundo, seu poder igual de manifestá-lo, a título de possibilidades do mesmo mundo” (VI, p.49, grifos do autor), trazendo a lume a *transfenomenalidade* de cada percepção, seu avesso invisível, sua potência de autoprodução de significados, a latência de seus perfis ocultos. Que não é, evidentemente, uma reflexão⁹⁹ em sentido cartesiano, tampouco uma atividade de ligação categorial¹⁰⁰.

A transfenomenalidade da fé perceptiva, o fluxo incessante de percepções que a caracteriza, a sua incompletude essencial, desfaz inúmeras ilusões do cartesianismo. A filosofia cartesiana opera monoliticamente, pois “uma vez nela instalados, a reflexão é uma posição filosófica inexpugnável, todo obstáculo, toda resistência a seu exercício

outro existente. Um ‘nada’ de algo é, de alguma maneira, o ‘avesso’ do ser de *outra* coisa. De tal maneira que esse nada vem ao mundo por obra e graça de uma subjetividade expectante, sem encontrar qualquer fundamento no real anterior ao advento dessa subjetividade” (PRADO JÚNIOR, 1989, p.54). A ilusão, portanto, é o avesso do real e da verdade; o que está oculto, invisível e latente, que pode, atualizando-se, vir a ser verdadeiro.

⁹⁹ “A filosofia reflexionante substitui o ‘mundo’ pelo ‘ser pensado’. [...] [Ela] parte do princípio de que, se uma percepção deve poder ser minha, é preciso que, de agora em diante, seja uma de minhas ‘representações’, em outras palavras, que eu seja como ‘pensamento’, aquele que efetua a ligação dos aspectos sob os quais o objeto se apresenta e sua síntese num objeto” (VI, p.51). Merleau-Ponty dirige suas críticas às antinomias causadas pelos excessos dessa filosofia da reflexão, que desembocam na dicotomia entre transcendência e imanência, herdeiras dos preconceitos clássicos. A luz natural ora reflete apenas a si mesma e ora se derrama por completo num mundo opaco e, para Merleau-Ponty, é necessário, a fim de se elaborar uma ontologia a partir da fé perceptiva, “reconsiderar as noções solidárias de ativo e de passivo, de tal maneira que não nos coloquem mais diante da antinomia de uma filosofia que explica o ser e a verdade mas que não explica o mundo, e de uma filosofia que explica o mundo mas nos desenraiza do ser e da verdade” (VI, p.51). A solução para esse impasse será o quiasma, mas neste primeiro capítulo Merleau-Ponty está mais interessado em delimitar o campo problemático que suscitará a ontologia do Ser Bruto, para o qual a fenomenologia se mostra incapaz de elaborar respostas.

¹⁰⁰ “A filosofia reflexionante metamorfoseia de golpe o mundo efetivo num campo transcendental, limita-se a repor-me na origem de um espetáculo que só pude ter porque, contra minha vontade, eu o organizava. Faz apenas que eu seja, quando consciente, o que sempre fui distraidamente, que dê seu nome a uma dimensão atrás de mim, a uma profundidade onde, de fato, minha visão já se fazia” (VI, p.51).

são logo tratados não como uma adversidade das coisas, mas como um simples estado de não pensamento, uma fissura no tecido contínuo dos atos de pensamento” (VI, p.52), de modo que, para se obter todas as certezas, é necessário o concurso duma primeira certeza. Ora, esse será o papel do *Cogito* e, em última instância, de Deus. O término do trajeto da dúvida metódica, que culmina no *ergo sum*, testemunha “a adequação interna de meu pensamento ao que penso, ou ainda o pensamento como ato do mundo, [para isso] ser-lhe-ia preciso suspender todo ‘eu penso’ de um ‘eu penso que penso’ e este de um ‘eu penso que penso que penso’, e assim por diante” (VI, p.52), *ad infinitum* e *ad nauseum*, até que se coincidissem com a fonte de todas as reflexões, a reflexão primeira que fundamentaria todas as seguintes.

Ora, o que Merleau-Ponty argumenta é que esse pensamento fundamental perseguido por Descartes é impossível. A pretensão de coincidir diretamente com o mundo, ou torná-lo seu grande correlato, ou a adequação completa com o pensamento, é impossível e mesmo absurda, pois “porque é re-flexão, re-torno, re-conquista ou retomada, não pode gabar-se de coincidir simplesmente com um princípio constitutivo já operante no espetáculo do mundo, de percorrer, a partir deste espetáculo, o próprio caminho que o princípio constitutivo teria seguido em sentido inverso” (VI, p.52), e toda reflexão que se colocasse como constituinte seria, ao fim e ao cabo, um exercício de *incredulidade* perante a fé perceptiva. Nesse caso, “a reflexão acha-se, portanto, na estranha situação de exigir e excluir, ao mesmo tempo, um processo inverso de constituição” (VI, p.53). Exigência e exclusão são verso e reverso da mesma moeda; ambos explicitam o movimento retrospectivo exigido pela reflexão. Toda retrospecção, em regime de fé perceptiva, é também uma prospecção, no sentido de que a problematização da fé perceptiva, do mundo e da sensibilidade, tal como ocorria com a figura do pré-objetivo nas primeiras obras, é uma etapa secundária, que se funda e advém duma crença primordial.

A transfenomenalidade descoberta nesse primeiro contato com o mundo acarreta visões que o cartesianismo não seria capaz de acatar. Em linhas gerais, a filosofia fundada por Descartes oferece um programa gradual de convergência e correlação progressivas entre a consciência e o mundo; é pela aplicação do método, através das diretrizes que Descartes apresenta no *Discurso do Método*, que se atingirá o primeiro princípio do real (e há nesse programa muita influência aristotélica) e suas correlações integrais. Se há incredulidade no avesso da fé perceptiva, há no *Cogito* uma transparência absoluta entre o que se sente e o que se pensa.

Ainda no capítulo inicial de *O Visível e o Invisível*, essa incredulidade surge como motor das ciências e da própria filosofia, ao elaborar problemas que colocam em xeque a existência do mundo tal como é. A necessidade de esclarecimento da obscuridade própria à fé perceptiva, seja no discurso científico, seja na filosofia, demanda um novo tipo de reflexão:

desembaraçar das coisas, das percepções, do mundo e da percepção do mundo, submetendo-as a uma variação sistemática, núcleos inteligíveis que lhe resistem, caminhando de um a outro de tal maneira que a experiência não desminta, mas nos dê apenas seus contornos universais, de sorte que deixa intato, por princípio, o duplo problema da gênese do mundo existente e a gênese da idealização reflexionante. (VI, p.53)

A fenomenalidade própria ao mundo percebido, seu fluxo incessante, é a perpétua *oscilação* entre o visível e o invisível. Oscilação porque é movimento pendular, é uma espécie de alternância entre o que é presentemente visto e o que está em potência e latência; porque toda aparição é ocultamento, e todo ocultamento é promessa de aparição ou aparição em vias de se consumir. E o exercício de incredulidade que se pode aplicar à fé perceptiva é a fixação ou estagnação desse movimento¹⁰¹.

Como já adiantamos, a descoberta da fé perceptiva desmancha as ilusões tipicamente cartesianas. O mundo que é puramente pensado enquanto *significação mundo* torna-se apenas uma imagem derivada de uma origem mais radical; em suma, o mundo, que não é mais o *meu mundo*, no sentido de *mundo da consciência*, torna-se um *intermundo*, isto é, mundo compartilhado, no seio do qual o sujeito e os outros estão profundamente imbricados. Toda e qualquer ato reflexivo que se possa efetuar *no e*

¹⁰¹ Para Bergson, a duração é “uma *continuidade movente* [que] nos é dada, em que tudo muda e permanece ao mesmo tempo” (BERGSON, 2006, p.231), captada pela intuição que, na necessidade de elaborar juízos científicos, *fixa* as imagens que se desenrolam nesse fluxo incessante. No entanto, tal fixação que as destaca não é adequação ou síntese categorial por parte da consciência, mas consequência da multiplicidade inerente à duração mesma: “há intervalos de silêncio entre os sons, pois a audição nem sempre está ocupada; entre os odores e os sabores existem vazios, como se o olfato e o gosto só funcionassem acidentalmente; assim que abrimos os olhos, ao contrário, nosso campo visual se colore por inteiro, e, uma vez que os sólidos são necessariamente contíguos uns aos outros, nosso tato deve acompanhar a superfície ou as arestas dos objetos sem jamais encontrar interrupção verdadeira” (BERGSON, 2006, p.231). Fixação e fluxo são interdependentes: para que haja duração, é necessário que ela seja fixável; ciência e vida se interpenetram. E no que isso pode ajudar a esclarecer a obscuridade da fé perceptiva? Ora, o que Bergson chama de vazio pode ser traduzido como o invisível de Merleau-Ponty; o que para ele é virtual é o latente nas letras merleau-pontyanas. Embora Bergson nunca deixe de ser um dualista, o fato de não lidar com substâncias, mas com vivências, o aproxima mais de Merleau-Ponty, cavando um distanciamento com o cartesianismo. A fé perceptiva é esse campo ambíguo em que continuidade e descontinuidade se *entrelaçam*, e a filosofia de Bergson, sem o saber, também se insere no problema da fé perceptiva.

sobre o mundo “está motivado pelo entrelaçamento de minha vida com as outras vidas, de meu corpo com as coisas visíveis, pela confrontação de meu campo perceptivo com o de outros, pela mistura de minha duração com as outras durações” (VI, p.56). Não se trata apenas de buscar rastros existenciais ou comportamentos cristalizados nos objetos criados por outros, ou de conhecê-los através da conduta motora de seus corpos, tampouco procurar por um *alter Ego* ou *Cogito* descentralizado, mas de descobrir desde o princípio que eu “estava fora de mim, no mundo, junto aos outros, sendo que a todo momento essa experiência vem alimentar minha reflexão” (VI, p.56). A transfenomenalidade é esse trespassar do mundo nos sujeitos e dos sujeitos entre si, do passado com o porvir, do interior e do exterior.

Baseados nisso, como poderemos compreender, sob esse novo prisma, o pedaço de cera examinado por Descartes?

3.2. O pedaço de cera: ritual iniciático ao mundo

As três primeiras *Meditações* trabalham em consonância para fundamentar a verdade primeira que garantirá a validade de toda a metafísica cartesiana. Nesse sentido, a posição da mente¹⁰² na *Segunda* não é fortuita; pelo contrário, ela é o *intermédio* da verdade, o ponto médio que possibilitará a passagem da dúvida hiperbólica para a máxima certeza, isto é, a prova da existência de Deus, a *mediação* que filtrará a complexidade dos objetos até os seus elementos mais simples e, por isso mesmo, indubitáveis. De modo que podemos resumir o bloco das três primeiras *Meditações* na transposição da confusão sensível do corpo pela clareza e precisão da mente, e daí para a dedução de Deus como fiador das verdades eternas.

Seria a mente, portanto, um *meio*, em todas as acepções deste termo? O exame dos pressupostos da *Segunda Meditação* em sua *Sinopse* fornece um mapa do terreno que Descartes cuidadosamente aplaina para assentar sua filosofia.

Descartes assim expõe o seu plano geral: “na *Segunda Meditação*, a mente, no uso da própria *liberdade*, ao supor que não existem todas as coisas sobre cuja existência

¹⁰² Na tradução que utilizamos neste trabalho, bilíngue, assinada por Fausto Castilho e publicada pela editora da Unicamp em 2004, *mens* é traduzido como “mente”, muito embora em traduções mais tradicionais no Brasil, tal termo seja vertido como “alma”. Aliás, ao nos referirmos ao *Tratado das Paixões* neste trabalho, utilizamos o termo “alma”, em respeito à tradução que temos em mãos (que, ademais, nomeia-o como *As Paixões da Alma*). Para nos mantermos rente ao texto, optaremos, no tratamento dado às *Meditações*, por adotar o termo preferido por Castilho, levando-se em conta a semelhança etimológica e lexical de *mens* e *mente* no português brasileiro.

possa duvidar o mais minimamente, percebe que, entretanto, *é impossível que ela mesma não exista*” (DESCARTES, 2004, p.35, grifos nossos). Atentemos para os dois grifos. Primeiramente, o exercício da liberdade se dá no modo do livre-arbítrio, isto é, escolhendo livre e contingentemente a aplicação da dúvida hiperbólica, com a intenção de testar a validade dos argumentos da própria mente. Contudo, essa liberdade é rigorosamente moderada e controlada; enquanto operante, a mente tanto se pressupõe como prova a si mesma, resultando num uróboro filosófico: sub-repticiamente, o fundamento é uma petição de princípio e uma tautologia; mas, honestamente, o que se persegue é um princípio geométrico para uma primeira certeza. Ora, o que se observa na mente numa primeira e imediata visada é que ela, ao lidar com seus objetos e conceitos, “distingue facilmente o que pertence a ela, como natureza intelectual, do que pertence ao corpo” (DESCARTES, 2004, p.35), ou, traduzindo em outras palavras: a mente *separa* ideia de ideado, coisa de representação, objeto de conceito. O primeiro parágrafo da *Sinopse*, portanto, escande premissas: desde o início, corpo e mente são metafisicamente distintos, sem acordo possível.

O segundo parágrafo analisa e corrobora seu predecessor: “o primeiro e principal requisito que previamente se exige para o conhecimento da *imortalidade* da alma [*animae*] é que dela nos formemos um *conceito* o mais claro possível e que seja completamente distinto de todo conceito do corpo” (DESCARTES, 2004, p.37, grifos nossos). Destaquemos novamente os dois grifos: quando fala em imortalidade, Descartes não evoca nenhum sentido místico, religioso e/ou apologético; se alma/mente é eterna, é porque tem acesso e pode enunciar *verdades eternas*, isto é, conhecer Deus, seus atributos e modos e, a partir desse conhecimento, elaborar juízos que sejam claros e verazes. É por isso que, um pouco à frente, o filósofo coloca o conhecimento de tal imortalidade como condição para que se forme um *conceito* da alma ou mente, e não apenas uma imagem ou afecção sua quando modificada pelo corpo (isso será objeto de estudo das *Paixões da Alma* muitos anos depois das *Meditações*; é forçoso afirmar, então, que se trata duma preocupação posterior e ulterior da filosofia de Descartes, enquanto que a metafísica, como fundamentação da verdade, tem proeminência):

E isto é também ali confirmado porque só entendemos todo corpo como *divisível*, em contraposição a toda mente, a qual só é entendida como *indivisível*: pois, não podemos conceber a metade de nenhuma mente, ao passo que podemos fazê-lo com qualquer corpo, por menor que seja. De maneira que suas naturezas são por nós conhecidas não apenas como diversas, mas, de certo modo, como contrárias também. (DESCARTES, 2004, p.37, grifos nossos)

Há uma diferença entre os atributos de corpo e mente: enquanto o corpo é um complexo de inúmeros órgãos, *partes extra partes*, podendo ser desmontado e decomposto (o que, aos olhos de Descartes, explica a morte) ou recomposto (concepção e nascimento), a mente é simples, una, clara e idêntica a si mesma. Aqui, a dualidade é deduzida a partir da antiga metafísica: a mente é o reino do essencial, o corpo é produto de acidentes, ou, nas palavras de Descartes: “na medida em que difere dos outros corpos, [o corpo humano] é constituído por certa configuração de membros e de outros acidentes desse modo, ao passo que a mente humana não é constituída dessa maneira, a partir de acidentes nenhuns” (DESCARTES, 2004, p.39). No plano da distinção clara, ao contrário da união confusa, não há qualquer relação entre as substâncias pensante e extensa: enquanto o corpo se modifica conforme as sensações que sofre, a mente delas forma representações e sobre elas elabora julgamentos, noções e conceitos. À medida que “o corpo humano torna-se outro, em virtude apenas de que se modifique a figura de qualquer uma de suas partes [...] a mente ou a alma do homem [...] é imortal por sua natureza” (DESCARTES, 2004, p.39). Assim se fecha o terceiro e último parágrafo da *Sinopse*, recolhendo o material fornecido pelos dois anteriores e explicitando as diferentes operações do corpo e da mente: o primeiro operando *sub specie durationis* (num sentido que servirá de base, séculos depois, para a filosofia da duração de Bergson), a segunda *sub specie aeternitatis*, influenciando posteriormente a noção espinosana de eternidade¹⁰³. A dualidade substancial retoma o velho problema,

¹⁰³ Acerca da eternidade, escreve Espinosa no início do *Breve Tratado*: “as essências das coisas são desde toda a eternidade e permanecerão imutáveis por toda a eternidade” (ESPINOSA, 2012, KV, p.49, grifo nosso), isto é, são eternas não as coisas em si (que, enquanto corpos, permanecem sujeitas à temporalidade), mas sim os seus conceitos, de modo que, não importando o momento em que sejam tomadas, um triângulo sempre terá três lados, um círculo sempre terá um centro e uma montanha terá um vale, conceitos esses que são acessíveis sob o atributo do pensamento. Dizer que tais conceitos são eternos significa, antes de tudo, retomar a Definição VIII da Parte I da *Ética*: “Por eternidade entendo a própria existência enquanto concebida seguir necessariamente da só definição da coisa eterna” (ESPINOSA, 2016, EI, D VIII, p.47). A eternidade de que aqui se fala, diferentemente de qualquer conotação místico-religiosa, exprime a constância das leis naturais, derivadas da necessidade e infinitude intrínsecas à Substância (não é à toa que, após essa Definição, Espinosa passará aos Axiomas, pautados pelas leis de causalidade). Não se trata do eterno enquanto algo fora ou acima do tempo, mas da expressão necessária da Natureza. Na Demonstração da Proposição XI da Parte I, Espinosa evidencia que eternidade e necessidade estão imbricadas, posto que sua contradição é impossível: “da só natureza da substância segue também porque existe, a saber, já que envolve existência [...]. A razão, porém, por que um círculo ou um triângulo existem ou por que não existem não segue de sua natureza, mas da ordem da natureza corpórea inteira; com efeito, disto deve seguir ou que o triângulo existe agora necessariamente ou que é impossível que exista agora” (ESPINOSA, 2016, EI, P XI, D, p.61), pois é impossível conceber a Substância sem ser eterna ou infinita, do que se segue a conclusão de que “nem em Deus nem fora de Deus é dada uma causa ou razão que iniba sua existência e, por conseguinte, Deus existe necessariamente” (ESPINOSA, 2016, EI, P XI, D, p.61). É nesse sentido que Descartes busca deduzir Deus, apenas se utilizando da razão, sem nenhum outro recurso, e, de certa maneira, seu raciocínio é

platônico e aristotélico, de necessidade e contingência. Nesse sentido, Descartes não demole por completo o edifício da tradição, mas lança mão dos alicerces que ainda se mantêm firmes, qual seja, a substancialidade, a antiga metafísica da *ousia* [οὐσία]¹⁰⁴. É numa filosofia discricionária que se engendram e movem seus conceitos. Merleau-Ponty tentará confrontar esse problema; a questão é saber se conseguirá superá-lo.

O título da *Segunda Meditação* é emblemático: ao inquirir sobre a *natureza* da mente humana, Descartes já postula *que ela é mais conhecida do que o corpo*. Mais

similar ao de Espinosa que, ao falar sobre as ações necessárias de Deus (isto é, do que segue de sua Natureza infinita, necessária e eterna) no capítulo IV do *Breve Tratado*, afirma “que Deus não pôde predeterminar as coisas anteriormente de maneira diversa de como já o foram desde a eternidade, e que Deus não pôde existir nem antes dessa determinação, nem sem ela” (ESPINOSA, 2012, KV, p.72).

¹⁰⁴ Quando fala em *substância*, Descartes a retoma em seu significado tradicional, evidenciando sua filiação aristotélica. Ao contrário do Estagirita, Descartes recusará a multiplicidade e polivocidade das substâncias, reduzindo-as a três (extensão, pensamento e Deus), mas conservando seu sentido original tal como está registrado na *Metafísica*. Assim, no caso da sensibilidade, os caracteres sensíveis percebidos nas mudanças da superfície e do formato do pedaço de cera remetem à doutrina das características essenciais e acidentais. Lê-se no livro Δ da *Metafísica* que “o ser se diz (1) em sentido acidental e (2) por si [...] [de modo que] ‘isto é aquilo’ significa que isto é acidente daquilo” (ARISTÓTELES, 2015, *Metafísica*, livro Δ, 1017a, 6 e 12), ou seja, o acidente é *afecção* e, usando-se das palavras de Aristóteles, *predicação* da substância. Tais predicações ou afecções, enquanto acidentais, podem tanto ser verdadeiras (como em “o homem é músico”) ou falsas (como em “a casa é mortal”). Tal ocorre com as características sensíveis da cera: enquanto mole, dura, flexível, maleável, líquida ou marrom-escura, trata-se de afecções ou acidentes que ocorrem à substância extensa (da mesma maneira que representações sensíveis ou imagens são afecções ou acidentes da *res cogitans*), levando-nos a concluir que “as coisas que são ditas em sentido acidental, o são: (a) ou por serem dois atributos pertencentes a uma mesma coisa que é, (b) ou por se tratar de um atributo que pertence à coisa que é, (c) ou, ainda, porque se predica o que propriamente é daquilo que é seu acidente” (ARISTÓTELES, 2015, *Metafísica*, livro Δ, 1017a, 19-23). Descartes não considera que tais caracteres são inerentes à cera porque eles são puramente acidentais. Já o que é por si (ou seja, o que pertence à substância como tal) “são ditas todas as acepções do ser segundo as figuras das categorias: tantas são as figuras das categorias quantos são os significados do ser. Porque algumas das categorias significam a essência, outras a qualidade, outras a quantidade, outras a relação, outras o agir ou o padecer, outras o onde e outras o quando. Segue-se que o ser tem significados correspondentes a cada uma destas” (ARISTÓTELES, 2015, *Metafísica*, livro Δ, 1017a, 24-27). As essências, ao contrário dos acidentes, afirmam o *substrato* das predicações, de maneira que, sob as categorias de substância, quantidade, relação, lugar, estado, ação e paixão se concebe a *res extensa* enquanto a *ousia* [οὐσία] a qual se referem todas as afecções. E como poderemos determinar a verdade dessa afirmação? Novamente, Descartes se mostra como um discípulo extemporâneo de Aristóteles. Levando-se em conta que “o ser [essencial] e o é [acidental] significam, ainda, que uma coisa é verdadeira, enquanto o não-ser e o não-é significam que não é verdadeira, mas falsa” (ARISTÓTELES, 2015, *Metafísica*, livro Δ, 1017a, 31-33), tal critério de verdade será o juízo (que, em Descartes, é faculdade da *res cogitans*), tal como lemos no livro E: “quanto ao ser como verdadeiro e ao não-ser como falso, devemos dizer que se referem à conjunção e à divisão de noções e ambos envolvem as duas partes da contradição. O verdadeiro é a afirmação do que é realmente separado; o falso é a contradição dessa afirmação e dessa negação. [...] De fato, o verdadeiro e o falso não se encontram nas coisas [...], mas só no pensamento” (ARISTÓTELES, 2015, livro E, 1027b, 15-29). Só à mente compete, portanto, afirmar se o acidental é falso ou não, bem como aplicar as categorias ao objeto em questão; do mesmo modo, Descartes colocará a verdade no domínio da *res cogitans*, e por isso só será através duma inspeção mental que se descobrirá a extensão por sob todas as suas variantes sensíveis. Do mesmo modo que Descartes influencia a metafísica espinosana, está ele também sob a sombra da *Metafísica* aristotélica.

conhecida porque é simples, é primeira e ontologicamente superior à extensão. O que já nos adianta que será a subjetividade que interrogará o pedaço de cera, e não o corpo que a percebe, visto que só a mente, por suas faculdades, é capaz de raciocinar, imaginar e julgar, qual seja, é a única capaz de formular e dirigir questões, e delas tirar conclusões ou, na pior situação, cometer equívocos que ela própria é capaz de retificar. A circularidade da mente, que vai ao mundo apenas para retornar a si mesma, faz com que Descartes confesse que “em tantas dúvidas fui lançado pela meditação de ontem [a *Primeira*] que já não sou capaz de as esquecer, nem vejo todavia o modo de as resolver” (DESCARTES, 2004, p.41), e por isso, desde o princípio, é necessário que sua filosofia seja discricionária.

Sob o signo da separação, a ideia duma experiência originária do mundo pela percepção, a noção de intermundo e mesmo a transfenomenalidade das coisas são invertidas; a olhos merleau-pontyanos, a filosofia cartesiana coloca o que era originário no fim da cadeia, escamoteando os princípios pelos fins. Na ficção do Gênio Maligno, “não há dúvida, portanto, de que eu, eu sou, também, se me engana: que me engane o quanto possa, nunca poderá fazer, porém, que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou algo” (DESCARTES, 2004, p.45), o que arrola o *ergo sum* no domínio da separação: é me alijando do fluxo e do espetáculo perceptivo que me descubro ser pensante. A opacidade das coisas nada mais faz senão devolver a luz natural a si mesma, o que leva Descartes a deduzir que “depois de ponderar e examinar cuidadosamente todas as coisas, é preciso estabelecer, finalmente, que esta enunciado eu, eu sou, eu, eu existo é necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente” (DESCARTES, 2004, p.45). É clara a articulação entre a petição de princípio e a tautologia: a mente concebe verdades que só ela própria pode confirmar.

Há uma espécie¹⁰⁵ de método metafísico por trás disso. Descartes reconhece que “na verdade, ainda não entendo satisfatoriamente quem sou, esse eu que agora sou necessariamente [...]e consequentemente] devo precaver-me para não tomar imprudentemente outra coisa em meu lugar, errando, assim, também no conhecimento que pretendo seja o mais certo e o mais evidente de todos os que tive anteriormente” (DESCARTES, 2004, p.45). Implicitamente, há nessa sentença a reafirmação da superioridade da *res cogitans* perante a *res extensa*. Defende-se, sem o manifestar, que

¹⁰⁵ Isso ficará mais claro quando mencionarmos a interpretação de Husserl mais à frente. Por ora, reforçamos que o método é metafísico porque garante o *ego cogito* como substância, não o reduzindo a coisa.

não há fenomenalidade na existência: os sentidos operariam de maneira estanque. É sob o um ditame puramente metódico que Descartes tomará a seguinte decisão: “a partir disso, eliminarei tudo o que possa ter sido infirmado, por menos que seja, pelas razões alegadas, de maneira que só remanesça, por fim, precisamente, o certo e inconcusso” (DESCARTES, 2004, p.45), ou seja, descartará os dados da sensibilidade, que, pela *Primeira Meditação*, são fontes de engano e ilusão. Do ponto de vista fenomenológico, o *Cogito* termina por efetuar uma espécie de *epoché mitigada*.

Quando Descartes a efetua (que não se consuma enquanto suspensão radical do juízo), o que ocorre é uma imediata separação entre subjetividade e objetividade, colocadas como duas substâncias distintas. O eu que se descobre após o trajeto da dúvida metódica torna-se uma espécie de âncora de todas as certezas, a substância que, ontologicamente superior à extensão, dela se separa e sobre ela elabora seus juízos: "Eu, o eu que leva a cabo a *epoché*, não estou contido no domínio objetivo dessas tomadas de posição, mas, muito pelo contrário, se a levo a cabo de modo efetivamente radical e universal, estou principalmente excluído" (HUSSERL, 2012a, p.62). A *epoché* presumida e executada não chega, portanto, ao seu termo: o *ergo sum* é resíduo da dúvida, aquilo que escapa à *epoché* e que, por isso mesmo, torna-se seu esteio. De modo que Husserl conclui que "por mais longe que possa levar a dúvida, e se tentar eu mesmo pensar para mim que tudo é duvidoso ou que, na verdade, de todo não existe, é absolutamente evidente que eu, no entanto, existiria, como aquele que duvida, aquele que tudo nega" (HUSSERL, 2012a, p.62). Há, portanto, uma certeza indubitável que, aos olhos de Husserl, serve como princípio e fim da filosofia cartesiana. Esse princípio estará na mente, que, após o trajeto de raciocínio que culmina no *ergo sum*, se transformará na única instância de validação da verdade.

Mas qual é a imagem da mente evocada nos escritos cartesianos? O filósofo fala de um *não sei que de diminuto*, ilustrando-a com as imagens do vento, do fogo ou do éter. Um registro que será retomado anos depois pelas *Paixões da Alma*: tal imagem, que evoca o calor do coração e o fluxo dos espíritos animais, essa substância muito sutil e diáfana, denota a *ubiquidade* atribuída à *res cogitans*. Por ser metafisicamente simples, e portanto evidente por si mesma, a substância pensante é também impossível de ser fracionada. Indecomponível e una, ela obedece a duas funções diferentes no âmbito da obra cartesiana: na união confusa, determina que nenhum órgão é privilegiado no aparelho corporal, que nenhuma organela se arroga o direito de ser a sede da alma; na distinção clara, sem o imbróglio da glândula pineal, prevalece sobre a

extensão duma maneira mais veemente do que na união; não se trata mais de padecer e mover, mas de se sobrepor ontologicamente. A separação é efetuada pela mente, mas sempre *sobre* os corpos com a qual ela se confronta.

Descartes afirmará que “entendo por corpo tudo o que pode terminar por alguma figura, estar circunscrito em algum lugar e preencher um espaço do qual exclui todo outro corpo” (DESCARTES, 2004, p.47), o que já o aliena da ubiquidade que caracteriza o pensamento. Enquanto as ideias elaboradas pela mente são perfeitas e precisas, os corpos se oferecem numa gama variada de perfis e aspectos: “é percebido pelo tato, pela vista, pelo ouvido, pelo gosto e pelo olfato e é, também, movido de muitos modos, não em verdade por si mesmo, mas por um outro, que o toca e do qual recebe a impressão” (DESCARTES, 2004, p.47). Corpos podem se chocar, esboroar, mover-se mutuamente, deixar marcas e rastros, mas nunca representações, tampouco pode imaginar e julgar, faculdades exclusivas da mente. Por essa mesma razão podem ser decompostos: pode-se extrair dum corpo suas qualidades visuais, olfativas e táteis, sempre por ação da mente. O corpo é desmontável, e, enquanto passível de ser separado, evidencia o verdadeiro significado de *partes extra partes*: exterior a si mesma em suas inúmeras partes, o corpo terá uma exterioridade ainda maior em relação à mente.

O que contradiz os problemas que movem a filosofia de Merleau-Ponty: se as qualidades são separáveis dos corpos que as carregam, como explicar a dificuldade dos doentes em separar as cores e classificá-las segundo critérios como o matiz e o tom? Ou, no exemplo de Schneider, como diagnosticar seus problemas segundo os sintomas, a saber, a impossibilidade de apontar os materiais e ferramentas e descrever como se dão as etapas do processo de confecção de carteiras? Ou ainda no caso do doente que só consegue localizar uma região de seu corpo quando esta é estimulada pela dor duma picada de agulha? E os casos de membro fantasma e anosognose, em que há claramente uma temporalidade envolvida?

São perguntas que correm sério risco de resvalar no anacronismo, pois não há registro, nem mesmo na medicina cartesiana, de que os pensadores do século XVII tivessem interesse nessas enfermidades ou as conhecessem como tais, muito embora algumas delas fossem conhecidas, catalogadas e documentadas na literatura médica da época, arroladas no campo da loucura ou da magia. Porém, regressemos ao texto das *Meditações*. Nos exemplos retirados da obra merleau-pontyana, transparece uma unidade primordial entre corpo e mente, que só é cindida (como no caso dos membros fantasmas, na afasia motora, na alucinação e na libido distorcida) em estados

patológicos. Ao contrário, em Descartes a cisão não é patológica e sim metafísica, pois diz respeito à distinção substancial, e consequentemente exige afastar, de um lado, a indistinção estabelecida pela magia entre corpo e mente, e, de outro, transpô-la para o campo da ficção: ao imaginar que não pode mais sentir por supor que não possui mais corpo, Descartes encontra um pensamento autóctone, que o permite deduzir que “não sou a compaginação destes membros, chamada de corpo humano; não sou também um ar sutil, infuso nestes membros; não sou um vento, nem um fogo, nem um vapor, nem um sopro, nem algo que eu possa formar em ficção, pois supus que tais coisas nada eram” (DESCARTES, 2004, p.49), qual seja, a *res cogitans* não é nem os nomes, nem as imagens e nem os objetos que a qualificam; negativamente definida, ela é “mente ou ânimo ou intelecto ou razão” (DESCARTES, 2004, p.49). A descoberta do *Cogito*, essa primeira instância da verdade, é obtida por depuração e exclusão de tudo o que lhe seria acessório ou anexo. É a própria ideia de fenômeno, em sentido lato, que é invalidada: a verdade e o Ser não são o que aparece, mas sim o que pode ser obtido, por *intermédio* da razão, a partir dessas aparições. A luz natural sofre de hipermetropia: as imagens se formam prematuramente e se perdem antes que a razão as assimile. O cartesianismo é, desde o princípio, uma filosofia da mediação racional.

E com isso chegamos ao exame do pedaço de cera. Não importa que ele seja uma analogia inventada por Descartes; importa entender qual é a sua posição na *Segunda Meditação*. Como dissemos anteriormente, essa *Meditação* é o ponto médio da cadeia de raciocínio duma filosofia pautada basicamente pela mediação. O exemplo da cera aparece num movimento argumentativo em que, após ter descoberto o *Cogito*, Descartes começa a reconhecer a veracidade das faculdades anímicas, e a partir delas empreenderá o trajeto até a prova ontológica de Deus. A rigor, não se duvida mais da existência de corpos materiais, a extensão já é uma certeza. Porém, a depreciação dos dados sensíveis permanece.

Descartes reconhece a realidade das coisas, mas apenas pela inspeção do pensamento.

Tomemos, por exemplo, esta cera. Foi retirada faz pouco dos favos, ainda não perdeu todo o sabor do mel, retém um pouco do aroma das flores de onde a recolheram; sua cor, figura, tamanho são manifestos; é dura, fria, é fácil tocá-la e, golpeada com os dedos, produz um certo som; está nela presente tudo o que parece exigido para que o conhecimento de um corpo seja distinto.

Mas eis que, enquanto falo, ela é levada para perto do fogo: o que restava do sabor se desvanece, o aroma se dissipa, a cor muda, desfaz-se a figura, o tamanho aumenta, torna-se líquida, fica quente, pode apenas ser tocada e, se a golpeio, já não produz

nenhum som. A mesma cera ainda remanesce? Deve-se confessar que remanesce, ninguém o nega, ninguém pensa de outra maneira (DESCARTES, 2004, p.55).

O que sobra depois de toda essa depuração, de todo esse exercício de razão discricionária? Apenas o que não é dado sensível: o talhe do pedaço, sua extensão, sua figura geométrica. Pois, expostos ao fogo, cada uma das características sensoriais se altera, o que, para um pensamento sem temporalidade como o de Descartes, deve ser afastado e relevado como algo de não essencial na coisa. Assim, há um empobrecimento da percepção, uma vez que, após a separação do corpo extenso de todos os seus caracteres sensíveis, “a cera, ela mesma, não era, decerto, a doçura do mel, nem a fragrância das flores, nem a alvura, nem a figura, nem o som, mas um corpo que há pouco se me deparava sob aqueles modos e, agora, sob outros, diversos dos primeiros” (DESCARTES, 2004, p.55). Descartes não considera que os fenômenos se impliquem transversalmente. Esse abandono, tal como a dúvida metódica e a hipérbole do Gênio Maligno, soa como artifício, pois o que lhe interessa é o pedaço de cera enquanto *representação*, para a partir dela elaborar um conceito ou modo da extensão.

Ora, inadvertidamente o que Descartes descreve ao manejar o pedaço de cera é uma experiência de *iniciação ontológica*. Como escreve Carbone, “na nova ontologia que [Merleau-Ponty] se esforça em elaborar, a ideia é compreendida enquanto generalidade que, como ‘elemento transtemporal e transespacial’, brilha *através* (trans) de seus exemplares, dando-se, portanto, *simultaneamente* a eles. São eles que, com efeito, nos fornecem a *iniciação*” (CARBONE, 2000, p.268, grifos do autor). Iniciação, aliás, que o comentador logo relaciona à *Stiftung* husserliana. O que se observa no pedaço de cera, bem como em qualquer outra operação perceptiva (das mais comuns, como a percepção dos objetos cotidianos dispostos na casa familiar, ou inusitadas e incomuns, como a descoberta duma paisagem num país desconhecido) é a transcendência e a abertura do percebido em ato, ou a vinda iminente (sempre a ser feita, nunca concluída) do invisível ao visível. Tanto enquanto o favo tem a cor clara e a textura flexível quando frio, ou quando se escurece e se liquefaz na exposição ao fogo, trata-se da mesma coisa (*res*) de que Descartes fala; pouco importa que ela receba o nome e os atributos da extensão, ou quaisquer outros. Se esta sequência de imagens estimula o pensamento a elaborar suas representações, é porque “para Merleau-Ponty não apenas a iniciação consiste na *fundação* empírica dum transcendental, mas também que, de certo modo, ela institui ao mesmo tempo a distinção do *a priori* e do *a posteriori*” (CARBONE, 2000, p.269). Descartes toma a extensão

sub specie aeternitatis, estando o exame da cera apenas a serviço da ordem das razões para estruturar sua argumentação. Ora, ele presume, sem o saber, a reversibilidade entre a extensão pensada e os diferentes perfis do favo percebido. Cada característica sensível “é definida como uma dimensão que se abre *simultaneamente* a nosso encontro com seus exemplares, oferecendo-nos uma antecipação de conhecimento que ‘não mais poderá ser fechada’ e se constituirá, por conseguinte, em termos do *a priori*” (CARBONE, 2000, p.269). A cor mate e a textura levemente rígida anunciam um tipo de sabor, um odor, uma maneira de repercutir aos ouvidos, do mesmo modo que a cor escurecida e a superfície quente anunciam outros. Há uma temporalidade subjacente a essas mudanças, que analogamente remetem ao andamento e às variações duma melodia.

Tomada do ponto de vista da existência (e não apenas da razão; e tomando existência no sentido da experiência pré-objetiva e pré-tética), a sensibilidade só pode se *desdobrar* como tal propiciando a imbricação de cada qualidade sensível com o todo do qual ela é parte e também do qual depende, assim como, na execução duma melodia, cada nota anuncia a outra, cada mudança de tom influencia o andamento completo e mesmo os gestos do maestro se traduzem num único movimento sonoro. Isso, no âmbito da *Estrutura do Comportamento*, era proporcionado pela *Gestalt*. Há uma experiência de desdobramento e uma síntese temporal dos vários perfis (em sentido fenomenológico) do pedaço de cera: Descartes narra seus experimentos e a impressão dos mesmos sem se dar conta de que está descrevendo a passagem dum fenômeno a outro, a alternância dum perfil patente para os seus outras faces latentes, a síntese de cada momento temporal em que a cera, seja ela fria, quente, maleável, rígida ou dura ao toque, manifesta uma perspectiva enquanto prepara outras. Como todo rito de iniciação, é preciso uma liturgia.

É isso o que queremos dizer quando evocamos o termo transfenomenalidade. É a passagem, interpenetração ou intercâmbio entre as várias regiões sensíveis da mesma coisa, e também a reunião desse fluxo num único ser indiviso. É o que se depreende dos inúmeros exemplos relativos às cores distribuídos ao longo da *Fenomenologia da Percepção*: não existe um conceito geral e único de vermelho, mas sim a presença de variações do vermelho presentes em vários objetos percebidos, como a visão dum vermelho lanoso que se insinua na textura dum tapete.

A partir de agora, o vermelho anuncia algo sem o conter [...]. O pedaço de cera, que surgira como um conjunto de qualidades fechadas e sem comunicação entre si, pode se

apresentar então como algo em que a cor mate *anuncia* a moleza, em que a moleza *anuncia* o barulho surdo que ele fará. Assim, o objeto visto comunica com o objeto tocado e funda a ‘unidade antepredicativa’ do percebido, que não será senão sua unidade expressiva. Mais geralmente, a coisa será exatamente aquilo onde o sentido se confunde com a *aparência total*. (MOURA, 2001, p.257)

Porém, a letra cartesiana recalcitra. Ao término de sua inspeção do pedaço de cera, o filósofo conclui que ela não é “nada além, com efeito do que algo extenso, flexível, mudável” (DESCARTES, 2004, p.57). Ao fim e ao cabo, todas as suas características sensíveis são desprezadas, e “resta, portanto, que eu conceda não poder sequer imaginar o que esta cera é: o que só a mente percebe” (DESCARTES, 2004, p.57), e o sentir é, em última instância, pensamento de sentir. Descartes é inflexível¹⁰⁶ neste momento. Talvez o seja por refletir o espírito de sua época, em que a razão necessitava se fundamentar e fornecer à humanidade, em contraposição à mentalidade medieval, um novo fundamento filosófico-cultural; talvez por de fato ter como imperativo de sua filosofia a valorização da razão matemática em detrimento da percepção e da imaginação. Porém, as duas hipóteses se fundem e se complementam quando a filosofia cartesiana é lida como uma teoria da mediação. Com efeito, “o que se deve notar é que sua percepção ou a ação pela qual é percebida não é um ato de ver, de tocar, de imaginar, e nunca o foi, embora antes o parecesse, mas é uma inspeção só da mente, que pode ser imperfeita e confusa, como antes era, ou clara e distinta, como agora, segundo presto menos ou mais atenção às coisas de que se compõe” (DESCARTES, 2004, p.57). A percepção, sob a ótica cartesiana, tem um estatuto menor; não é acesso ao Ser e à verdade, não tem peso ontológico, sendo apenas

¹⁰⁶ Merleau-Ponty atesta, em *Sens et non-sens*, que há um resíduo cartesiano em todo pensamento metafísico, uma espécie de *mal-estar (malaise)* da consciência: “cada coisa só afirma seu ser me despojando do meu, e secretamente sempre sei que há no mundo outra coisa além de mim e meus espetáculos. [...] Percebo que a coisa, depois de tudo, necessita de mim para existir” (SNS, p.38). O cartesianismo criou uma forma de pensamento que coloca o sujeito como a principal instância de validação do mundo, e, mesmo quando tenta quebrar esse sistema de pensamento (elaborando noções como as de comportamento e percepção), permanece esse traço idealista, do sujeito que, mesmo ancorado num corpo que assimila e elabora seu ambiente, ainda é o animador do espetáculo mundano. Com isso se engendra o preconceito maior da filosofia cartesiana, que é, a rigor, também o seu pilar central: “esse mundo que parecia ser sem mim, que parecia me envelopar e me ultrapassar, sou eu quem o faz ser. Sou então uma consciência, uma presença imediata ao mundo, e não há nada que possa se dispor a ser sem ser tomado, de alguma maneira, no tecido de minha experiência” (SNS, p.38). Tal é um dos problemas cruciais da filosofia cartesiana, ao qual Merleau-Ponty não conseguirá elaborar uma resposta nas suas primeiras obras (visto que nelas o corpo se comporta como o eixo do espetáculo sensível, ou ainda o seu “coração”, como o atesta uma das passagens mais conhecidas da *Fenomenologia da Percepção*), e que servirá de mote para sua ontologia tardia.

aplicação duma faculdade mental, filtro que medeia fenômenos. Em outras palavras, sobra espírito e falta Carne.

É o juízo que reconhece a cera, ao invés dos olhos e das mãos que a perscrutam.

Seria certamente uma inépcia duvidar disso, pois que havia de distinto na primeira percepção que um animal qualquer não pareça poder possuir? Na verdade, quando distingo a cera de suas formas exteriores, como que a despindo de suas roupas, considero-a nua, tal como deveras é. E, conquanto ainda possa ocorrer um erro em meu juízo, não o posso perceber, contudo, sem a mente humana (DESCARTES, 2004, p.59)

É a faculdade de julgar que, discricionariamente, analisa e decompõe os materiais da percepção. Tudo é reduzido à faculdade judicativa (e inclusive os equívocos da razão serão abordados na *Quarta Meditação* como exageros ou usos indevidos dessa faculdade), de modo que até os erros, do mau juízo aos excessos do livre-arbítrio, são justificados e passíveis de correção através do bom uso da razão. Enquanto o pensamento fenomenológico (e as filosofias por ele inspiradas) busca as coisas mesmas (o que terá reflexos na obra madura de Merleau-Ponty), o cartesianismo engendra mediações¹⁰⁷; a razão não é algo que emerge do mundo, mas o anteparo que o separa do sujeito.

Ademais, no registro husserliano e estritamente fenomenológico permanece um resquício de idealismo: a percepção ainda é algo que aparece para a consciência, algo para o qual a consciência está voltada de forma intencional, de modo que ao corpo é relegada uma função lateral, secundária ou mesmo meramente acessória. Merleau-Ponty é quem reinsere o corpo nesse circuito, não de uma maneira externa, ecoando a velha metáfora do piloto em seu navio, mas central e, de certa maneira, ubíqua. A percepção não será mais algo que aparecerá ou ocorrerá com a consciência, mas aquilo do qual o corpo é tanto condição de possibilidade quanto campo de efetivação. Merleau-Ponty

¹⁰⁷ A teoria da mediação está no cerne do pensamento fenomenológico, funcionando ora como eixo temático (no sentido de que toda intencionalidade não é um contato direto com as *blosse Sachen*), ora como mola-mestra, uma vez que é a consciência das coisas que faz com que elas se doem a partir de múltiplos perfis. “Desde as lições sobre a doutrina da significação de 1908, Husserl já indicava expressamente que o mais importante ensinamento a se extrair do lema fenomenológico- a volta às ‘coisas mesmas’- era o de que a coisa ‘ela mesma’ nunca é dada a ninguém. [...] Ele [objeto/coisa] só me é dado em um *weise* determinado e variável” (MOURA, 2001, p.227). A *Estrutura do Comportamento e a Fenomenologia da Percepção*, no entanto, se insurgem contra essa teoria husserliana, das duas maneiras diferentes apontadas por Bimbenet. Contudo, a presença husserliana é muito evidente nos primeiros textos de Merleau-Ponty, em que o corpo motriz, sensível e desejante desempenha a mesma função doadora antes restrita à consciência. O rompimento com esse modo de pensamento coloca Merleau-Ponty na trilha de sua ontologia do Ser Bruto ao eliminar as mediações através do ser de indivisão. Trataremos mais à frente sobre isso.

inverte o sentido da reflexão de Husserl, colocando a consciência como derivada desse papel originário conferido à corporeidade.

Não nos esqueçamos: antes de ser a ideia dum corpo extenso, o pedaço de cera foi experimentado pelos olhos, pelo toque e por demais sentidos. A variação de seus perfis e o fluxo fenomênico de suas alterações foi experimentada primeiramente num corpo capaz de vivenciar tais sensações. Merleau-Ponty nota que “parece-me, antes, que minha percepção é como um feixe de luz que revela os objetos no lugar em que estão e que manifesta a presença deles, até então latente” (SC, p.288). Até então, tal concepção pouco ou nada difere da luz natural. Porém, a visão encarnada da percepção não é uma ampla visão de sobrevoos: no repisado exemplo do cubo, só é possível ver três de suas faces por vez, uma totalmente e duas ligeiramente oblíquas, enquanto que suas demais regiões, embora ausentes da visão atual, são presumidas como existentes. Um fenômeno se insinua em outro, em suma; até então, estamos no terreno familiar da fenomenologia. No entanto, o que resta de cartesianismo é rapidamente dissolvido ao se aprofundar no *sentido nascente* que se desprende dessa inspeção sensório-motora. No decorrer dos fenômenos que apresentam o objeto visado, “a perspectiva não me aparece como uma deformação subjetiva das coisas, mas, ao contrário como uma de suas propriedades, talvez sua propriedade essencial. É essa perspectiva que faz que o percebido possua nele mesmo uma riqueza oculta e inesgotável, que ele seja uma ‘coisa’” (SC, p.288). Essa riqueza fenomênica é descoberta por Descartes, que, contudo, não hesita em desprezá-la. Seu caminho é outro: o desdobramento sensível do pedaço de cera é revestido de subjetividade e depurado em representação, perdendo-se com isso a experiência originária. Merleau-Ponty buscará, do modo que mostramos no cap. I, o espírito velado pela letra cartesiana, e se ocupará dos aspectos da experiência negligenciados pelo filósofo do século XVII: não mais pensamento confuso, ilusão ou imaginação, a inspeção sensível de cada um dos caracteres mutáveis da cera lhe dá “a garantia de se comunicar com um mundo mais rico do que aquilo que conhecemos dele, quer dizer, com um mundo real” (SC, p.289), isto é, a experiência de inúmeras manifestações duma *mesma* cera, região dum *único* mundo, que, mesmo enquanto negativa ou contraditória (atendo-nos aqui ao cartesianismo mais dogmático que possa existir), explicita a essência da mesma coisa em extensão e duração.

É o corpo que Descartes furta à experiência existencial e sensível. Sabemos o papel que o corpo ocupa no cartesianismo, como atestado no fim do cap. II. A crítica a partir da qual Merleau-Ponty erigirá sua ontologia vem da crítica à concepção mecânica

e maquinal de corpo defendida por Descartes. Tal é o marco fundamental que se irradia para todos os domínios de sua filosofia, da primeira inspiração fenomenológica à ontologia do Ser Bruto. Ao contrário de Descartes, Merleau-Ponty observará, a partir da noção de comportamento, que “o corpo e seus órgãos permanecem os pontos de apoio ou os veículos de minhas intenções e não são apreendidos como ‘realidades fisiológicas’. O corpo está *presente* para a alma como as coisas exteriores; em ambos os casos não se trata, entre os dois termos, de uma relação causal” (SC, p.291, grifo do autor). A experiência corporal, definitivamente, não é uma união confusa; pelo contrário, ao tanger as superfícies das coisas sensíveis, ela fornece sua realidade e torna possível a instauração do regime de fé perceptiva. Não necessita dum expediente como o da glândula pineal para garantir a própria coerência.

A extensão pura que Descartes busca não é *percebida*; ela é fruto da ação da mente sobre os materiais fornecidos pela sensibilidade. Na percepção, a extensão só pode ser descoberta indiretamente, através da vivência e do contato com espécies extensas, corpos que, para manifestarem sua natureza extensa, precisam se desdobrar numa gama variada de perfis e caracteres sensíveis. Não se trata, entretanto, duma nova filosofia mediata e discricionária com roupagem contemporânea e munida de instrumentos fenomenológicos; trata-se da busca pelas fontes da experiência objetiva, da camada que o cartesianismo tenta ignorar. Ora, ela está presente a cada momento em que uma representação é engendrada pela mente, e, longe de serem separáveis, a experiência originária e a objetividade estão em continuidade:

A percepção não pode mais ser uma tomada de posse das coisas que ela encontra em seu lugar próprio; deve ser um acontecimento interior ao corpo e que resulte da ação dessas coisas sobre ele. O mundo se desdobra: haverá o mundo real tal como é fora de meu corpo, e o mundo tal como é para mim, numericamente distinto do primeiro: será preciso separar a causa exterior da percepção e o objeto interior que ela contempla. O corpo nele mesmo tornou-se uma massa material e correlativamente o sujeito deles retira para contemplar em si mesmo suas representações. [...] A percepção resultará de uma ação da coisa sobre o corpo e o do corpo sobre a alma. (SC, p.294)

Com isso se desnudam as linhas-mestras do que Merleau-Ponty chamou de “pseudocartesianismo” da ciência. Na tentativa de fundar a ciência, Descartes terminou se embrenhando mais profundamente nos problemas metafísicos que ele próprio criou, e para os quais não consegue encontrar solução. Levando-se em conta que, em sua filosofia, “é a alma que vê e não o cérebro” (SC, p.298), e retomando os postulados sobre a corporeidade expostos nas *Paixões da Alma* e no *Homem*, reduz-se a percepção a “uma operação real da coisa sobre o corpo e sobre o sujeito perceptivo, torna[ndo]-se

impossível reconstituir como efeito, o conteúdo descritivo da percepção, o espetáculo efetivo do mundo” (SC, p.299), recorrendo-se, em última instância, a Deus para justificar o valor de verdade dos resultados obtidos por essa ciência. Em última instância, o falso cartesianismo o é quando, ao invés de possibilitar o conhecimento verdadeiro, trata de buscar apenas as verdades que o justifiquem:

O primeiro movimento de Descartes consiste em abandonar as coisas extramentais, que o realismo filosófico havia introduzido, para retornar a um inventário, a uma descrição da experiência humana sem nada pressupor que a explique inicialmente de fora. No que diz respeito à percepção, a originalidade radical do cartesianismo consiste em se colocar no próprio interior dessa percepção, em não analisar a visão e o tato como funções de nosso corpo, mas ‘apenas o pensamento de ver e de tocar’ (SC, p.301)

É o que ocorre com o exame do pedaço de cera. Não há propriamente uma iniciação ao estofo sensível do mundo, mas, ao testar a cera, “Descartes busca sua estrutura interior, explicita seu sentido, desvela os motivos que asseguram à consciência ingênua que ela tem acesso a ‘coisas’ e que lhe permitem apreender num pedaço de cera um ser sólido, para além das aparências transitórias” (SC, p.302). A depuração dos caracteres sensíveis e a inspeção unicamente mental das coisas materiais pode extrair delas uma representação e uma significação precisas, mas, *a fortiori*, “a análise do pedaço de cera nos dá apenas a essência da coisa, a estrutura inteligível dos objetos do sonho ou dos objetos percebidos” (SC, p.303), e não a medida das possibilidades que o corpo teria diante da coisa sensível ou a potência dessa mesma coisa sobre o corpo que a ela se abre.

À guisa de conclusão, podemos afirmar que não é exatamente uma percepção o que ocorre a Descartes quando ele se dedica ao exame do pedaço de cera. A percepção é caracterizada pelo seu inacabamento e sua parcialidade, e a cera, uma vez despida de todas as suas características sensíveis, se oferece como um objeto total. Do mesmo modo, a percepção necessita de cada um dos fragmentos ou faces da coisa percebida para se consumir, e mesma a concepção da *res extensa* exige que ela seja insinuada e anunciada por cada perfil da cera. Vejamos: a extensão reclama um campo próprio, mas a entrada nesse campo não ocorre por uma visão de sobrevoo, mas pelo encontro imediato com as dimensões visuais, táteis e gustativas que *iniciam* o sujeito no rito da percepção.

Para que haja percepção, isto é, apreensão de uma existência, é absolutamente necessário que o objeto não se ofereça inteiramente ao olhar que nele pousa e que reserve aspectos visados na percepção presente, mas não possuídos. Uma visão que não se fizesse de um certo ponto de vista e que nos desse, por exemplo, todas as faces de um

cubo simultaneamente, seria uma pura contradição nos termos, já que, para serem visíveis simultaneamente, as faces de um cubo de madeira deveriam ser transparentes, ou seja, deixar de ser as faces de um cubo de madeira (SC, p.329).

Troque-se o cubo pela cera. Descartes sabe que está instalado na percepção e inclusive faz uso dela, mas ignora suas origens e dela se afasta o quanto pode, buscando um pedaço de cera que fosse suficientemente transparente para que nele lesse sua *épura*, o que, evidentemente, é impossível. A separação da coisa de suas propriedades sensíveis reflete uma separação ainda mais profunda entre o sentir e o sensível. A crítica de Merleau-Ponty dirigida à filosofia cartesiana demanda, pois, materiais e instrumentos novos. O caminho para a ontologia é então inevitável.

3.3. Raízes da Carne (I)- Ser e Nada

Vimos, por um lado, que a fé perceptiva, essa primeira aderência do sujeito aos fenômenos mundanos, é presumida como fundo de todos os atos e pensamentos, mas nunca é suficientemente problematizada e/ou elucidada. O exame do pedaço de cera tal qual está descrito na *Segunda Meditação* testemunha essa fé ao reconhecer a existência dos fenômenos sensoriais ao modo da estrada para Damasco: negando-a para atestar sua veracidade. A pergunta se endereça a este ser que não é nem prévio e nem posterior aos fenômenos, mas que *é* em cada uma de suas manifestações, e que *por elas* existe e se coloca em situação. Não se trata dum problema entre fenômeno e coisa em si, tampouco da maneira como uma consciência intencional tenderia para seus correlatos noéticos. Em resumo, não é uma questão transcendental ou fenomenológica, mas sim *ontológica*. Trata-se de interrogar *isso que há*, esse mundo do qual emerge o sujeito, a sua sensibilidade e os objetos que o trespassam e interpenetram.

Acerca disto, Dupond busca explicar como Merleau-Ponty esboça uma nova ontologia a partir de suas preocupações desenvolvidas ao longo dos cursos no Collège de France. Neles, o pensador que o levará a esses questionamentos será Descartes, por ser o filósofo no qual está mais evidente a diplopia (visão dupla e dicotômica) da ontologia. Porém, não se trata apenas de Descartes ou do cartesianismo, mas duma tradição arraigada no pensamento.

O que institui essa tradição é o estado de não-filosofia no qual está mergulhado o pensamento contemporâneo: "ele [Merleau-Ponty] designa por isso um estado de crise da filosofia, no sentido de crise dos conceitos metafísicos que nomeiam e delimitam os

três domínios do ser que são a Natureza, o homem e Deus" (DUPOND, 2003, p.149), ou seja, dos três conceitos clássicos da metafísica.

Esse estado de não-filosofia é suscitado pela polarização entre unidade (*ens infinitum*) e diversidade (*ens creatum*). O Ser passa então a ser distribuído a partir desta antinomia e cria dois movimentos antitéticos e, por conta disso, inseparáveis enquanto maneiras de se dirigir e interrogar a essência do Ser. O primeiro movimento é o que vai do Ser aos seres, que faz do mundo, do homem, da história e dos objetos como que "sombras de Deus", ecoando, evidentemente, uma corrente de pensamento que encontra suas raízes em Platão. Deus é a primeira verdade *a priori* e o mundo surge como seu correlato e verdade secundária. Já o segundo movimento é o que vai dos seres ao Ser, conferindo proeminência ao mundo e colocando Deus *a posteriori*. Deus surge como criador infinito do mundo, embora este possua suas próprias leis. Tais são as bases da diplopia e da ontologia dual defendida pelo cartesianismo. Ocorre que "em Descartes, a diplopia se apresenta, como se sabe, como a rivalidade entre uma ontologia do objeto ou da luz natural e uma ontologia do existente ou da inclinação natural" (DUPOND, 2003, p.151). O grande desafio de Descartes é unir essas duas perspectivas que, embora partilhem dum mesmo esforço conceitual (a tentativa de desvendar qual, dentre os seres, é ontologicamente superior), se excluem mutuamente (pois colocam o Ser estruturado como hierarquia de seres). A solução para tal impasse será recorrer a Deus, onde ambas as posições se uniriam sob a égide do infinito.

Descartes investirá numa terceira ordem ontológica que afirmará a infinitude de Deus como *incompreensão*: o infinito é incompreensível e inefável para o intelecto finito do sujeito, mas por isso mesmo se torna o esteio da razão:

essa terceira ordem é a condição para que sejamos compreensíveis a nós mesmos (reconciliando nossas duas ontologias), mas permanecendo incompreensível para nós. [Deus] não é irracional, levando em conta que 'o incompreensível é a razão formal do infinito'; mas é inefável; o homem está voltado a um Deus incompreensível, que é, contudo, fonte de inteligibilidade para ele, no sentido em que valida a unidade de nosso entendimento e de nossa vida no mundo (DUPOND, 2003, p.152).

Retorna-se à metáfora do artesão e do relojoeiro: o conceito de perfeição presente na mente humana é como a marca que o artífice imprime em sua obra. As contradições acabam se resolvendo por terem sido obras dum mesmo autor que, embora inefável, dota o sujeito da razão para compreender suas obras. Tal é o papel do Deus infinito. É ele a única solução possível para a aporia da união substancial confusa de *As Paixões da Alma*. Em suma, *é assim porque Deus o quer*. O Ser, portanto, é onipotente,

eterno e transcendente em relação aos seres. Se a cera pode se solidificar ou se liquefazer, é por conta da vontade divina que assim o escolheu.

Porém, não é tão simples assim. A aparição transfenomenal é, acima de tudo, *expressão* de um Ser sensível e senciente¹⁰⁸. Quando quer problematizar a fé perceptiva, Merleau-Ponty não pretende fazer uma investigação da ordem das razões, a fim de chegar à substância com mais graus de ser a partir da de menor grau; não se trata de deduzir o Ser, não se trata de encontrá-lo em uma ou mais substâncias, mas de investigá-lo em sua abertura e fechamento, nas tensões, antecipações e protensões que se estabelecem entre os seres, no que os une e os separa.

¹⁰⁸ A ideia de correlação entre percepção e expressão em Merleau-Ponty é herança de Husserl. *Aparecer é deixar-se perceber*. No entanto, há nuances entre os pensamentos dos dois filósofos que necessitam ser salientadas. Em primeiro lugar, ambos condenam a dualidade entre o signo material e seu significado espiritual, de modo que “o complexo sonoro articulado (correspondentemente, o signo escrito efetivamente grafado, e coisas semelhantes) só se torna palavra dita, discurso comunicado em geral, porque aquele que fala o produz com o propósito de, por essa via, ‘se exprimir acerca de qualquer coisa’, em outras palavras, porque, em certos atos psíquicos, ele lhe confere um sentido que quer comunicar ao ouvinte. Esta comunicação, porém, só se torna, então, possível porque aquele que ouve compreende também a intenção daquele que fala” (HUSSERL, 2015, p.28). A expressão, enquanto correlata da percepção, é intencionalidade que se dirige a outrem, nas palavras de Husserl, é *comércio espiritual* e pacto firmado entre aquele que fala (que não é apenas o signo grafado materialmente) e aquele que ouve (que também não corresponde a um estoque de vivências psíquicas que traduziria mediatamente o significante). No entanto, Merleau-Ponty se opõe a Husserl quando este defende que as expressões são índices da comunicação, pois, para o filósofo alemão, “elas servem, para aquele que ouve, como signos para os ‘pensamentos’ daquele que fala, isto é, para as vivências psíquicas que conferem à significação, assim como para as outras vivências psíquicas que pertencem à intenção de comunicação. A esta função dos signos linguísticos chamamos a *função de manifestação*. As vivências psíquicas manifestadas formam o conteúdo da manifestação” (HUSSERL, 2015, p.29, grifos do autor), o que, para Merleau-Ponty, é impraticável: nele, as vivências psíquicas são secundárias em relação aos hábitos e sedimentos afetivo-motores engrenados no esquema corporal, enquanto que para Husserl elas assumem o papel central. No entanto, embora Husserl permaneça idealista (o que permeia todas as críticas que Merleau-Ponty lhe dirige), há um ponto de contato quando Husserl afirma que “o ouvinte apreende (apercebe) *intuitivamente* o falante como uma pessoa que expressa isto e aquilo, ou, como o poderíamos dizer diretamente, que ele o *percebe* como pessoa. Quando ouço alguém, percebo-o precisamente como falante, ouço-o narrar, demonstrar, duvidar, desejar etc” (HUSSERL, 2015, p.29, grifos do autor), o que é evidente quando Merleau-Ponty afirma, no capítulo IV da parte II da *Fenomenologia da Percepção*, quando o outro sente as próprias intenções sendo executadas pelo corpo que tem diante de si, capaz dos mesmos movimentos e dos mesmos afetos, embora não credite tais percepções à intuição apenas. Se nos ativéssemos cegamente à letra husserliana, o exame do pedaço de cera seria apenas uma inspeção do inventário de vivências psíquicas alimentado pelas percepções do pedaço de cera. O que Merleau-Ponty propõe é uma compreensão alargada da ideia de expressão: como já foi dito, é um *fazer-se perceber*, o ato de lançar-se e oferecer-se à percepção, o que guarda muitas semelhanças, enfim, com o trabalho do pintor que transforma sua percepção num visível ou no escritor que mobiliza o aparato linguístico e sensorial de toda uma língua a fim de trazer a lume sua própria fala falante.

Os princípios da ontologia da Carne se encontram na longa discussão com Sartre empreendida na primeira metade de *O Visível e o Invisível*¹⁰⁹. A filosofia sartriana pode ser tomada como caso exemplar do cartesianismo contemporâneo, tal qual era lido e discutido na época de Merleau-Ponty: a dicotomia entre um Em-Si pleno e determinado e um Para-Si aberto e indeterminado é a atualização da ontologia dual de Descartes. Ora, será a partir da crítica dessa polarização entre Ser e Nada que Merleau-Ponty chegará à constatação de que entre ambos há uma imbricação interna, uma relação de verso a reverso, que invalida qualquer tentativa de se repetir o experimento do pedaço de cera e dele retirar as mesmas conclusões da *Segunda Meditação*.

Cabe perguntar: qual é o solo no qual se deitarão as raízes da Carne? A resposta a princípio soa óbvia: na fé perceptiva. Para se pensar a carnalidade do Ser, é necessário, primeiramente, estar encarnado, isto é, engajado e implicado no seio do

¹⁰⁹ Contudo, a relação dos pensamentos de Sartre e Merleau-Ponty, suas aproximações e divergências, o longo diálogo que travam, entremeado de polêmicas e pontos de ruptura, é mais antigo que o capítulo que encontramos em *O Visível e o Invisível*. Trata-se de uma discussão que remonta a 1945, ano em que Merleau-Ponty publica a *Fenomenologia da Percepção* e em que aparecem vários dos artigos que posteriormente vão compor *Sens et non-sens*. Sobre a primeira leitura merleau-pontyana de *O Ser e o Nada*, presente em *La querelle de l'existencialisme*, Cabestan nota que “recusando, como o EN [*O Ser e o Nada*], a concepção tomista da liberdade e a ideia de uma natureza humana preestabelecida, que equivaleria à liberdade de realizar, esse artigo de 1945 [*La querelle de l'existencialisme*] recusa, entretanto, o infinito da liberdade sartriana. [...] É porque ele [Merleau-Ponty] declara esperar de Sartre o que Sartre nunca lhe dará: *uma teoria da passividade*” (CABESTAN, 2000, p.393, grifo nosso). Tal é o teor da crítica de Merleau-Ponty a Sartre, que terá ressonâncias na redação de *O Visível e o Invisível*. Ademais, o ponto inicial da discussão com Sartre se encontra no problema da liberdade no último capítulo da *Fenomenologia da Percepção*. Ali, “renunciando a separar o Para-si do Em-si e conferindo, à maneira de Sartre, uma forma transitiva ao verbo existir [...], [Merleau-Ponty] se apoia sobre uma definição perfeitamente sartriana da existência como transcendência” (CABESTAN, 2000, p.394). No entanto, Merleau-Ponty não deixa de conceber a liberdade como inexoravelmente atrelada à situação na qual está implicada, de modo que “a *PhP* recusa a concepção sartriana de uma liberdade absolutamente primeira, que está no princípio de toda motivação, de toda doação de sentido. [...] Uma tal liberdade emerge finalmente dessa reflexão idealista que ignora a mundanidade do mundo”. (CABESTAN, 2000, p.394). Se nos ativéssemos estritamente à noção sartriana de Nada, a liberdade seria absoluta porque ignoraria toda sedimentação de sentido e mesmo a temporalidade que envolve e engaja o sujeito em sua situação. Como Merleau-Ponty escreve na *Fenomenologia da Percepção*, “é a liberdade que faz aparecer os obstáculos à liberdade, de forma que não podemos opô-los a ela como limites. [...] Portanto, minha liberdade não faz com que por aqui haja um obstáculo, e alhures uma passagem, ela faz apenas com que existam obstáculos e passagens em geral, ela não desenha a figura particular deste mundo, ela só põe suas estruturas gerais” (PhP, pp.588-589), o que já de início arrancaria a indeterminação infinita que o Nada sobrepõe ao Ser. Há, nas relações que motivação que permeiam a liberdade, uma ganga de intenções e decisões, a maioria não deliberadas, que funcionam, à maneira de invisíveis, para viabilizar a liberdade como abertura para situações às quais o sujeito não constitui, e assim se chega à “ideia merleau-pontyana de existência e, mais precisamente, de um mundo que é em parte já constituído antes da liberdade e que, desta maneira, a solicita oferecendo-lhe uma infinidade de possibilidades” (CABESTAN, 2000, p.394). Eis aí o cerne da primeira polêmica entre Sartre e Merleau-Ponty. A liberdade tal que Sartre a concebe atesta sua filiação ao cartesianismo, atualizando-o enquanto metafísica dual do Em-si e do Para-si.

mundo. Entretanto, não basta simplesmente aderir à ordem sintética em que os elementos mundanos se oferecem à percepção. Tomar por certeza este pensamento é ingenuamente reativar a ideia de que há uma causalidade ligando o corpo senciente ao estofo sensível do mundo. Ora, não é o mundo que *causa* impressões e percepção no sujeito, nem o sujeito que *causa* o mundo através do comportamento. Há uma unidade indivisa anterior à própria noção de fé perceptiva e, podemos afirmar, até mesmo à ideia dum ser plenamente consolidado e duma consciência nadificadora que a ele se dirige. Essa unidade é, aliás, o contraponto mais evidente à dualidade que serve de pilar e mola-mestra à filosofia cartesiana.

Na contemporaneidade, uma das vozes que mais ecoam o cartesianismo é a de Sartre, com o qual Merleau-Ponty empreende um grande debate em *O Visível e o Invisível*. Ora, embora defenda uma imbricação entre Ser e Nada, Sartre não deixa de tratá-los de maneira dual, de modo análogo ao qual Descartes concebe a dicotomia entre pensamento e extensão. Embora interdependentes, Para-si e Em-si são ontologicamente diversos. Ao fato de que “a consciência é um ser cuja existência coloca a essência, e, inversamente, é consciência de um ser cuja essência implica a existência, ou seja, cuja aparência exige *ser*”, soma-se que “a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo” (SARTRE, 2012, p.35, grifos do autor). A consciência necessita da existência do objeto ao qual se inclina; conseqüentemente, Para-si e Em-si não podem ser desvinculados. Embora Descartes deixe claro em seus escritos que pensamento e extensão são substâncias em sentido clássico, não será desta maneira que Sartre tratará os dois fenômenos. Ao afirmar que “a consciência exige apenas que o ser do que *aparece* não exista *somente* enquanto aparece. [E] O ser transfenomenal do que existe *para a consciência* é, em si mesmo, *em si*” (SARTRE, 2012, p.35, grifos do autor) o filósofo contemporâneo reforça sua filiação ao cartesianismo ao colocar o objeto do Em-si como o ser pleno e depurado de seus caracteres contingentes.

Ora, se não substancializa o Em-si, como Sartre o trata? A ideia de um *ser pleno* identificado ao Em-si emula a maneira como a *res extensa* se distingue da *res cogitans*.

O ser-Em-si não possui um *dentro* que se oponha a um *fora* e seja análogo a um juízo, uma lei, uma consciência de si. O Em-si não tem segredo: é *maciço*. Em certo sentido, podemos designá-lo como síntese. Mas a mais indissolúvel de todas: síntese de si consigo mesmo. Resulta, evidentemente, que o ser está isolado em seu ser e não mantém relação alguma com o que não é. Os trânsitos, os vir-a-ser, tudo que permite dizer que o ser não é ainda o que será e já é o que não é, tudo é negado por princípio.

Porque o ser é ser do devir e, por isso, acha-se para-além do devir. É o que é. [...] Desconhece, pois, a *alteridade*; não se coloca jamais como *outro* a não ser si mesmo; não pode manter relação alguma com o outro. (SARTRE, 2012, p.39, grifos do autor).

Em suma, o Em-si se coloca, nas palavras de Sartre, como *plena positividade*. O Nada, pela via da consciência, se infiltra nesse ser puramente positivo através da interrogação, da possibilidade de negação embutida em cada pergunta que se dirige ao ser, o que, segundo a visão sartriana, é de domínio exclusivo da consciência. Assim, o Para-si é caracterizado como *investigação ou interrogação* do Em-si, e é por esta natureza interrogativa, isto é, através duma inspeção intelectual, que ambas as instâncias ontológicas, sem se revestirem do verniz de substâncias, consumarão sua imbricação. Levando-se em conta que “em toda interrogação ficamos ante o ser que interrogamos [...], a interrogação corresponde à espera: *espero uma resposta do ser interrogado*. Ou seja, sobre o fundo de uma familiaridade pré-interrogativa com o ser, espero uma revelação de seu ser ou maneira de ser” (SARTRE, 2012, p.45, grifo nosso). É ainda à maneira do filósofo que contempla as transformações do pedaço de cera que Ser e Nada se complementam e trespassam. Transpondo nossa análise para a filosofia sartriana, o Para-si se comportaria como Descartes em meditação e o Em-si se deixaria representar pela cera exposta ao fogo, e “assim, a interrogação é uma ponte lançada entre dois não seres: o não ser do saber, no homem, e a possibilidade de não ser, no ser transcendente” (SARTRE, 2012, p.45). Sartre opera no âmbito dum paradoxo, de um Ser que emerge do Nada e que mesmo assim mantém com ele uma relação de contraposição.

Na seção intitulada *Interrogação e Dialética*, Merleau-Ponty não buscará uma solução para esse paradoxo; ao invés disso, ele o aprofundará, levando-o ao extremo, a fim de compreender as implicações dessa filosofia no âmbito duma investigação da fé perceptiva e com o intuito de subsidiar a elaboração de uma outra ontologia, que não se conforma à cisão entre Ser e Nada, bem como a nenhuma outra ideia de dualidade.

Há um ponto em comum entre as filosofias da negatividade e a ontologia indireta que Merleau-Ponty quer propor: ambas partem do mesmo conjunto de crenças que fundamentam a fé perceptiva, qual seja, a constatação, fruto do contato mais ingênuo que se pode estabelecer com o mundo, de que “é porque creio no mundo e nas coisas que acredito na ordem e na conexão de meus pensamentos” (VI, p.58). É a perfeita emulação do postulado cartesiano: penso, logo sou; se sou, posso conhecer o ser das coisas por um movimento de pensamento análogo ao que me levou ao

conhecimento de mim mesmo. Mas a divergência não tarda a cindir esse primeiro fundamento.

Desde suas primeiras obras, a filosofia de Merleau-Ponty buscava desfazer a dualidade substancial cartesiana procurando um terreno comum que unificasse interior e exterior, mas sem os anular, tampouco fundi-los num simplório argumento monista. Tal dimensão primeva da existência, pré-tética do ponto de vista fenomenológico, surge em três registros distintos ao longo dos escritos merleau-pontyanos: como experiência pré-objetiva, linguagem falada e fé perceptiva. Os três momentos têm em comum o fato de que são *sedimentos*, isto é, partilham um certo *ek-stase*, em que movimentos, hábitos, sinais, afetos, imagens e significados culturais se mostram estaticamente depositados numa espécie de *coleção*, a qual está à disposição do sujeito para que as mobilize e aplique segundo as necessidades demandadas por uma situação prática, como um diálogo, a ida de um ponto a outro no espaço ou a elaboração duma obra pictórica ou escrita. É por isso que esse *ek-stase* não é um ponto fixo, mas, antes de tudo, um chamado ao movimento; assim, no caso da língua, o fato do sujeito estar imerso num determinado idioma e cultura, com usos consagrados de certas formas linguísticas, obriga-o a mobilizar toda essa fala institucionalizada para torná-la, efetivamente, *falante*, isto é, extrair dos sedimentos uma nova linguagem; os movimentos habituais do corpo, repetitivos e familiares, incitam modificações e usos diferenciados do corpo, como a sua modulação criativa numa peça de teatro ou a adaptação a uma situação de dificuldade e perigo; ou ainda, uma tarefa ou desafio, como transpor uma montanha, implicam uma motivação para se elaborar novas condutas. Em todos esses casos exemplares, está em jogo uma relação com o que *ainda não é*, isto é, uma criação, tal qual a criação da obra-prima por parte de um artista, que excede o ser pleno e bruto dos objetos mundanos. Trata-se de uma relação de *abertura* do sujeito ao mundo e vice-versa.

Pois é neste ser pleno e determinado que a filosofia do Nada se deterá. Ela estará desde o princípio conformada à dualidade entre o Nada da consciência e o Ser das coisas; ao se defrontar como uma coisa qualquer, “veremos que ela é o que repousa sobre si mesmo, que ela é exatamente o que é, inteiramente em ato, sem qualquer virtualidade nem potência, que é, por definição, ‘transcendente’, colocando-se fora de toda interioridade, à qual é absolutamente estranha” (VI, p.59). *A coisa é o que é*, e se há algo além dela é apenas a interrogação que a consciência lhe pode dirigir. Mas, como Sartre bem nos alerta, interrogar algo ou alguém é esperar por uma resposta negativa, é

aguardar que o interrogado se revele como o que não é. Por conseguinte, ao se perceber um determinado aspecto da coisa que promete ir além dela, como uma face oculta, “isso não é constitutivo de seu sentido de coisa, que é, ao contrário, o de existir aí na indiferença, na noite da identidade, como em-si puro” (VI, p.59), e tudo o mais que não pode ser atribuído imediatamente à coisa é pura doação da consciência. Ora, aceitar essa tese sem reservas é, segundo Merleau-Ponty, “purificar inteiramente a minha noção de subjetividade [...] [para] que a descubra como o ‘nada’, o ‘vazio’, capaz da plenitude do mundo, ou melhor, que dela necessita para carregar sua inanidade” (VI, p.59). Ser e Nada se comportam como os dois polos irreconciliáveis da existência.

Ora, Merleau-Ponty criticará esse cartesianismo tardio defendendo que “para que ocorra essa abertura [do Nada ao Ser e vice-versa], para que decididamente saiamos de nossos pensamentos, para que nada se interponha entre ele e nós, seria preciso correlativamente esvaziar o Ser-sujeito de todos os fantasmas de que a filosofia o entulhou” (VI, p.59). É preciso pensar e definir o Nada da consciência; mas, fazendo isso, não estaríamos transformando o Nada num Ser de segunda categoria? Estamos ainda presos aos eleatas, e Merleau-Ponty argumenta que “tratá-lo [o Nada] como ‘objeto de pensamento’ ou tentar dizer *o que é* não é pensá-lo como negativo: é fazer dele uma espécie de ser mais sutil ou delicado, é reintegrá-lo no ser” (VI, p.60, grifo do autor). É necessário identificar o sentido do negativo ao invés de se indagar sobre seu conteúdo. Sendo o negativo o que não é, de pronto podemos compreendê-lo como “a única *borda* do ser, implícito nele como aquilo que lhe faltaria, se algo pudesse faltar ao pleno absoluto” (VI, p.60, grifo do autor), qual seja, o inacabamento intrínseco a todas as coisas que se oferecem ao sujeito, suas faltas ou excessos, o complexo de potencialidades e virtualidades que cada objeto arrasta consigo, que a percepção não abarca por completo, espécie de “fissura que se cava na exata medida em que se enche” (VI, p.60). É essa borda do ser que se observa, por exemplo, no caráter insuficiente da fala falada: ela *precisa* ser falante, pois o somatório das formas linguísticas por si só não consegue atingir a expressão completa.

O Nada é um operador importante na ontologia merleau-pontyana não quando nadifica, mas quando *abre* o Ser. É nesse Nada entranhado ao Ser que é possível encontrar não apenas a coisa presente, tal como ela se entrega à sensibilidade, mas presumir todas as suas possibilidades, o horizonte aberto de todas as experiências que ela pode dar acesso. Um registro diferente do que se observa na *Fenomenologia da Percepção*, onde tal função era desempenhada pelo tempo. Operando de forma

transcendental, sob a inspiração das ideias de Husserl acerca da temporalidade, a experiência sensível do sujeito se formata quando “as fases do tempo se ligam umas às outras no seio do presente vivo, as fases do movimento se encaixam umas nas outras, sem interpenetração e tampouco sem a intervenção de um terceiro termo que produziria de fora sua unificação” (NEVES, 2018, p.129). O que ocorria era uma síntese passiva dos elementos do campo perceptivo, que se articulavam *diante* do sujeito, sem o seu concurso. O tempo inerente ao mundo se encarregava dessa função sintética antes relegada pelo idealismo à consciência. Porém, nesses termos, a dimensão temporal ainda age como uma forma *a priori*; há aí um indelével resquício kantiano. Evoquemos o pedaço de cera. Nele, “o fato de que uma cor remeta a uma textura, um odor etc. deve à temporalidade apenas a *forma* dessa unificação, a saber, a imanência dos perfis uns aos outros garantida pela expressividade do tempo, mas do ponto de vista de seus *conteúdos* remonta em verdade a um outro princípio explicativo, a saber, o esquema corporal como sistema de equivalências” (NEVES, 2018, p.129). Mas nesse caso as coisas sensíveis ainda orbitam o corpo esquemático, impelidas pelo arco intencional projetado por ele. Quando, após a discussão com as filosofias do negativo, o Nada é reabilitado sob nova significação, constata-se que “a descoberta da comunicação vital entre senciente e sensível não deve abolir a distância intencional graças à qual essa comunicação mesma pode aparecer, sob pena de a unidade se apagar na noite da fusão completa” (NEVES, 2018, p.168). Sob o esquema corporal, a distância do sujeito com as coisas tinha de ser de alguma forma anulada, a noção de arco intencional forçava essa proximidade, enquanto que, na ontologia que se vai elaborar posteriormente, essa distância é crucial para que haja reversibilidade entre Ser e Nada, entre o Ser e os seres, entre o sujeito, os elementos do mundo que o cerca e os outros sujeitos que habitam o mesmo mundo e partilham a mesma Carne. Distância e proximidade são correlatos duma mesma presença primordial.

No entanto, distância e proximidade não podem apenas se limitar ao espaço. Os objetos, as paisagens e os outros sujeitos se desdobram espacialmente, com cada uma de suas manifestações exibindo alguns aspectos e ocultando outros. A alternância entre aparição e ocultamento, sua articulação num mesmo fluxo fenomênico e sua coerência são também os pontos de partida da filosofia sartriana¹¹⁰. A articulação desses

¹¹⁰ A fenomenalidade é também o ponto de partida de Sartre, negando a separação kantiana da coisa em si e do fenômeno. Merleau-Ponty e Sartre partilham do mesmo ponto de partida, que é uma recusa do ceticismo aplicado na *Primeira Meditação*. Lemos, nas primeiras páginas de *O Ser e o Nada*, que “o

elementos, das diversas facetas duma mesma pessoa ou coisa, é possibilitada pela temporalidade. É no desenrolar temporal, marcha incessante de fenômenos que se interpenetram e se retificam a si mesmos, que se dará a percepção. Nesse sentido, há muita semelhança com a espacialidade.

No âmbito da *Fenomenologia da Percepção*, o tempo garantia essa síntese passiva, desempenhando um papel e uma função transcendentais. Colocando-se acima dos fenômenos, contudo, a temporalidade terminava por ratificar um dos postulados da filosofia negativista, a saber, a positividade integral do presente. O que remete, retrospectivamente, à filosofia de Descartes: não há, no âmbito geral dos escritos do filósofo do século XVII, uma filosofia do tempo ou uma reflexão sobre a temporalidade. O exame da cera atesta essa recusa da temporalidade ao colocar as mutações sensíveis de seu fragmento como ilusões da mente. A eternidade de Deus, cristalizada nas leis matemáticas e da natureza, reflete-se na *res cogitans*, e tudo o que se poderia atribuir ao tempo é rebaixado a erro, contingência ou quimera derivada da extensão.

Mas a temporalidade transcendente proposta na *Fenomenologia da Percepção* não resolve a questão do que Merleau-Ponty nomeará, já nas páginas de *O Visível e o Invisível*, como *pseudopositividade do presente*. A retomada dos sedimentos da linguagem e da motricidade é ainda uma operação que se efetiva no presente, bem como é nele que se deflagra a protensão ao porvir. O presente é a única dimensão temporal consistente, tal como o cartesianismo da filosofia de Sartre o reforça.

Ora, a própria situação, o movimento da existência e o acesso perceptivo ao mundo evidenciam as fragilidades dessa concepção.

Na realidade, essa pseudopositividade do meu presente é apenas uma negação mais profunda ou redobrada. Tem seu peso de presente efetivo, ocupa pela força o campo de minha vida apenas porque é novo, porque [explode?] sobre o fundo do mundo total, mas isso quer também dizer que está pronto para nele desaparecer: ainda um instante e enquanto eu falava já teria desaparecido, dando lugar a outro *isto*, fundindo-se no resto do mundo. Apenas determina meu vazio porque é efêmero, constitucionalmente ameaçado por outro *isto*. O que chamo sua força e sua presença é a suspensão infinitesimal dessa ameaça, é o recuo por um instante do todo. Sua “pressão” sobre mim é apenas a ausência pouco segura do resto, a negação dessas outras negações, que os *istos* futuros “serão”, uma negação que logo os encontrará no inatual, devendo

fenômeno de ser exige e transfenomenalidade do ser. Não significa que o ser se encontre escondido *atrás* dos fenômenos (vimos que o fenômeno não pode mascarar o ser), nem que o fenômeno seja uma aparência que remeta a um ser distinto (o fenômeno é *enquanto aparência*, quer dizer, indica a si mesmo sobre o fundamento do ser)” (SARTRE, 2012, p.20, grifos do autor). Porém, Sartre não tardará a retomar o cartesianismo, sob a forma da dualidade entre Em-si e Para-si, replicando a sua metafísica. Mas a ênfase na experiência fenomenal é clara, e já marca um contraponto ou inflexão ao pensamento cartesiano, elemento que será radicalizado na filosofia de Merleau-Ponty.

recomeçar. [...] A plenitude mesma do presente se revela ao exame como segunda potência de nosso vazio constitutivo. Uma negação efetiva ou original deve trazer nela mesma o que nega, deve ser ativamente negação de si mesma (VI, p.61, grifos e interpolação do autor)

Essa falta, fissura, ou ainda excesso, que existem no Ser, ferindo a sua pretensa plenitude, evidenciada pela espaço-temporalidade fenomênica, é o próprio Nada imbricado a ele, ou ainda, a negatividade subjacente a toda positividade, toda a camada de latência recoberta pelos fenômenos manifestos, sempre em vias de se efetivar, um significado oculto, porém operante. É nesse momento que a noção fenomenológica de doação de sentido vacila; ao contemplar uma mesa, por exemplo, Merleau-Ponty constata que, mesmo em se considerando os aspectos diretamente psicofísicos dela (como a cor), é impossível removê-los por completo do sistema do mundo. O vermelho, ou qualquer outra cor que o móvel esteja pintado ou envernizado, é uma dobra e fissura do mundo, uma modificação intrínseca ao seu estofo sensível, e não apenas e exclusivamente uma significação afetiva conferida pelos olhos que a miram. Com efeito, “o que é meu, em minha percepção, são suas lacunas, e não seriam lacunas se a própria coisa, atrás delas, não as designasse como tais, de sorte que finalmente só resta, para constituir a face ‘subjética’ da percepção, o desdobramento secundário da coisa, que se exprime dizendo que a vemos *tal como é*” (VI, p.64, grifo do autor). A percepção que outrem tem da mesma mesa torna-se, então, uma segunda negatividade: “palpação cega [...], as coisas no término do olhar do outro não o chamam como confirmação de seu ser, como o que lhes faz coisas verdadeiras ou asseveradas. São sempre as *minhas* coisas que os outros olham e o contato que têm com elas não os incorpora a um mundo que seja deles” (VI, p.64, grifo do autor), e assim, conseqüentemente, a filosofia do negativo se mostra dependente do solipsismo da consciência; em outras palavras, é ainda o *Cogito* que está ao centro.

É preciso, no entanto, fazer jus à alteridade encarnada descoberta na segunda parte da *Fenomenologia da Percepção*. O *Cogito* é destituído de sua centralidade quando o corpo do outro é percebido como repositório de seus comportamentos, e também como veículo de intencionalidades voltadas a um mesmo mundo, evidenciando, portanto, uma intercorporeidade que é primeira em relação à subjetividade. Outrem é descoberto quando ele olha, se movimenta e se expressa no seio dum mundo comum, transparecendo a sua subjetividade particular nos gestos expressivos que, em última instância, *negam* a visão particular do sujeito, no sentido de lhe roubar a centralidade de sua consciência. A alteridade é negatividade quando “o olhar dos outros homens sobre

as coisas é o ser que reclama o que lhe é devido e que me incita a admitir que minha relação com ele passa por eles” (VI, p.65). Uma vez que o olhar do outro é como uma “segunda abertura” do mundo e que ele nasce “*ao meu lado*, por uma espécie de broto ou de desdobramento” (VI, p.65, grifos do autor), descobre-se que outrem e eu partilham a mesma Carne, ou seja, são frutos do mesmo estofa sensível, não só coabitam o mesmo mundo, mas são consequência direta da potência desse mundo em se desdobrar sensivelmente.

Aliás, é ainda possível falar em *um mundo*? Ora, a alteridade é sempre essa tensa polarização que não termina em síntese; mesmo que haja contato pela intercorporeidade e pela intersubjetividade, não há completa transparência de outrem em suas expressões. Entretanto,

Uma filosofia rigorosa da nega-intuição explica os mundos privados sem fechar-nos neles: não há propriamente intermundo, cada um habita apenas o seu, vê unicamente segundo seu ponto de vista e entra no ser apenas por meio da sua situação; mas porque não é nada e sua relação com sua situação seu corpo é uma relação de ser, sua situação, seu corpo, seus pensamentos não interpõem uma tela entre ele e o mundo; são, ao contrário, o veículo de uma relação com o ser, na qual terceiros podem intervir (VI, p.68)

O outro não é apenas algo a ser interrogado ou uma interrogação externa à consciência. Não é um Em-si perfeito e estático, não é um Para-si em segunda potência. Ele é dimensão e modificação da Carne sensível. Apesar de se realizar *no* tempo, o outro é também uma outra nesga de temporalidade, um tempo adicional que se entrelaça e enfeixa a outras temporalidades; e também espaço, pois cava seu campo nos interstícios de outros campos. É um outro Para-si inscrito no mundo Em-si.

Ocorre um movimento de pensamento muito similar ao do capítulo IV da Parte II da *Fenomenologia da Percepção*. Lá, o surgimento de outrem atestava que o *Cogito* não possuía mais um papel central e a multiplicidade de sujeitos capazes de pensar e lidar com um mesmo mundo, de compartilhar seus pensamentos pela expressão, tornava o solipsismo impossível. Desse primeiro registro fenomenológico passamos ao registro ontológico, e nele descobrimos que o negativo se pautava pela simples destituição de outrem, operando “por um conjunto de consciências paralelas, cada uma cumprindo sua lei, vendo se foi regulada pelo mesmo relojoeiro que as outras, ou cada uma observando as leis de um pensamento universal imanente a todas” (VI, p.69). Isto é, todas as consciências estavam atreladas a um único Ser, a uma espécie de Para-si absoluto, da qual cada uma, em sua singularidade, seria um acessório ou ainda uma modalidade

derivada de um Para-si geral. A experiência corporal, no entanto, põe em xeque essa visão. Pelo corpo o sujeito se sente misturado às coisas que sente, seus sentidos se estendem ao longo do campo, ele vive a comunhão interna com o percebido, como se os objetos que pega fossem um prolongamento de sua mão ou se a paisagem que contempla fosse a sua motricidade alargada pelo aporte da visão. O corpo evidentemente interroga seu meio circundante, mas *não apenas*; antes que enderece uma questão ao seu meio, é preciso que ele aquiesça à fenomenalidade do sensível. E regressamos, portanto, à fé perceptiva.

Esse primeiro contato ingênuo com o mundo mostra, evidentemente, que Ser e Nada não estão originariamente dissociados.

Cada um, pois, se sabe e sabe os outros *inscritos* no mundo; o que sente, o que vive, o que os outros sentem e vivem, até mesmo seus sonhos ou os sonhos deles, suas ilusões e as deles não são ilhotas, fragmentos isolados do ser: tudo isso, pela exigência fundamental de nossos nada constitutivos, é *ser*, tem consistência, ordem, sentido, e há meio de compreendê-lo. Quando até mesmo o que vivo no presente se revelasse ilusório, a crítica de minha ilusão não a rejeitaria simplesmente fora do mundo, mas, ao contrário, mostraria seu lugar, sua relativa legitimidade, sua *verdade*. Se o nada se destina ao Ser, minha presença como nada é uma exigência de totalidade, de coesão, postal que em toda a parte se trata do mesmo ser...Tudo o que é parcial há de ser reintegrado, toda negação é, na realidade, determinação, e o ser-si e o ser-outro, e o ser-em-si são fragmentos de um único ser (VI, p.69, grifos do autor)

A negação necessita de *algo para ser negado*. Por outro lado, como o Nada é aquilo que não é, a sua caracterização já o transforma em Ser. Do mesmo modo, a descoberta de lacunas, imprecisões e limitação no Em-si mira no que ele não é, portanto, encontra o Nada como seu codependente. Há uma relação de reversibilidade e circularidade da qual não se pode fugir, de maneira que “um negativismo absoluto- isto é, que pensa o negativo em sua originalidade- e um positivismo absoluto- isto é, que pensa o ser em sua plenitude, são exatamente sinônimos, não há entre eles a menor distância” (VI, p.71). Há uma espécie de *coesão maciça* (o termo é de Merleau-Ponty), ao mesmo tempo rígida e frágil, que nos remete inevitavelmente à visão de sobrevoos, “que opera sobre a essência ou a pura negação da essência, sobre termos cuja significação já foi fixada e que mantém em sua posse” (VI, p.74). Ser e Nada ora se aproximam e ora se afastam, tal como o jogo que se estabelece na visão quando se observa um perfil ao mesmo tempo em que as outras faces ocultas estão pressupostas, ou ainda a dinâmica de abertura e fechamento, de aproximação e afastamento, que se estabelece na alteridade.

Nas *Conversas (Causeries)* de 1948, Merleau-Ponty se mostra tributário de um pensamento que, em muitos aspectos, se coaduna com o de Sartre, ao mesmo tempo em que o questiona. A nadificação é parte da mentalidade moderna (quando usa esse termo, Merleau-Ponty se refere à sua própria contemporaneidade, ou seja, a realidade dos anos 1940 e 1950, no pós-guerra), pois seus colegas de geração, bem como o pensamento filosófico em voga, “não têm nem o dogmatismo nem a segurança dos clássicos, quer se trate da arte, quer do conhecimento, quer da ação. [Pois] O pensamento moderno oferece um caráter duplo de incompletude e de ambiguidade que permite falar, se quisermos, de declínio ou de decadência” (C, p.68) O mundo percebido é claramente inacabado, só podendo ser totalizado numa visão de sobrevoo, o que, para Merleau-Ponty, nasce dum empobrecimento e duma limitação recortados no seio do mundo; nesses termos, “concebemos todas as obras da ciência como provisórias e aproximativas, enquanto Descartes acreditava poder deduzir de uma vez por todas as leis do choque dos corpos a partir dos atributos de Deus” (C, p.68), o que já o reveste das características de um dogmático. Ora, se para Descartes o que se esboçava era um sistema integral de ciência regulado por leis mecânicas invariáveis e indubitáveis, “entre os modernos, não são apenas as obras que permanecem inacabadas, mas o mundo mesmo, tal como elas o exprimem, é como se fosse uma obra sem conclusão, da qual não sabemos se jamais comportará uma” (C, p.70), o que mostra, evidentemente, a vocação interrogativa de toda criação, pensamento ou ação. Existir será interrogar, o ato de se mover no mundo em que se está instalado será através duma copiosa inquirição sobre o mundo, as coisas e os outros sujeitos, e é por essa brecha que o Nada penetra nos domínios do Ser.

Até então, nada há de estranho entre o pensamento de Merleau-Ponty e o de Sartre¹¹¹. Entretanto, cabe perguntar: se o Nada é caracterizado essencialmente por sua capacidade de interrogação, não seria o ato de interrogar análogo ao de negar,

¹¹¹ Trata-se, como ressalta Sartre, de que “o homem que *eu* sou, se o apreendo tal qual é neste momento no mundo, descubro que se mantém frente ao ser em uma atitude interrogativa. No momento em que pergunto ‘há uma conduta capaz de me revelar a relação do homem com o mundo?’ [...] essa pergunta não é apenas o conjunto objetivo de palavras postas no papel: é indiferente aos signos que a expressam. Em suma, uma atitude humana dotada de significação” (SARTRE, 2012, p.44, grifo do autor). A maneira pela qual o sujeito habita seu mundo é a inquirição constante e a pergunta pelo significado de seu ser no mundo. Entretanto, há uma diferença indelével interposta entre os dois autores: para Sartre, a interrogação será atividade da consciência, do Nada vazio, diante do Ser; para Merleau-Ponty, a interrogação é fruto duma solicitação do meio sensível, que é respondida pelo corpo, e cuja consciência é secundária em relação a essa dimensão primeira e imediata do corpo envolvido com os fenômenos e coisas mundanas.

remetendo, mais uma vez, à espera do não-ser que está no cerne do pensamento de Sartre? Dir-se-á que a ciência, à maneira cartesiana, nega os fatos da percepção tal como lhe são oferecidos, escavando uma significação e uma explicação que estariam por trás deles, ocultos, acessíveis apenas a determinados procedimentos instrumentais, experimentais e teóricos. Entretanto, ao regatar o mundo percebido, Merleau-Ponty conclui que

desde o fim do século XIX, os cientistas habituaram-se a considerar suas leis e suas teorias, não mais como a imagem exata do que acontece na natureza, mas como esquemas sempre mais simples do que o evento natural, destinados a ser corrigidos por uma pesquisa mais precisa, em suma, como conhecimentos aproximados. Os fatos que a experiência nos propõe são submetidos pela ciência a uma análise da qual não se pode esperar que jamais se acabe, pois não há limites para a observação, que sempre se pode imaginar mais completa e mais exata do que a efetuada em um determinado momento (C, pp.6-7)

O Nada está presente até mesmo na ciência, que se arroga como o conhecimento acabado e preciso do Ser pleno. Por isso descobertas científicas não são definitivas, teorias sempre são passíveis de erro e retificação, paradigmas estão em constante e incessante mutação. O inacabamento, bem o sabemos, é inerente ao acesso perceptivo ao Ser; “o concreto e o sensível conferem à ciência a tarefa de uma elucidação interminável, e daí resulta que não se pode considerá-los, à maneira clássica, como uma simples aparência destinada a ser superada pela inteligência científica” (C, p.7). Regressemos ao pedaço de cera: expurgado de suas características sensíveis, depurado de suas modificações, reduzido a mera coisa extensa, ele sustenta uma ilusão de acabamento que só pode ser defendida por uma ciência do espírito incorpóreo, um tipo de ciência, obsessivamente buscada por Descartes, que fornecesse a explicação dos fenômenos naturais pelos decretos e leis da criação contínua de Deus; ora, ao recolocar o Nada no cerne do Ser, os sistemas de conhecimento tornam-se abertos, a ciência é tarefa contínua e nunca concluída, o conhecimento é parcial e também é tecido e permeado de ilusões, erros, enganos, aporias, contrassensos e elementos tomados de empréstimo à não filosofia, como a imaginação e a ilusão. Ao contrário dos clássicos, “o cientista de hoje não tem mais a ilusão, como o do período clássico, de alcançar o âmago das coisas, o próprio objeto” (C, p.7), mas sim o de explicar as relações que se estabelecem com o mundo, a maneira como ele é habitado e explorado.

O Nada que habita o pedaço de cera e que é sumariamente afastado em prol de sua positividade máxima está manifesto nos seus caracteres sensíveis que mudam conforme a exposição ao fogo. A cor mate, a consistência flexível, o formato hexagonal

e outros não podem ser simplesmente afastados da cera; as coisas não são (nem podem ser) apenas modos da extensão, mas sim *índices existenciais*:

não são, portanto, simples *objetos* neutros que contempláramos diante de nós; cada uma delas simboliza e evoca para nós uma certa conduta, provoca de nossa parte reações favoráveis ou desfavoráveis, e é por isso que os gostos de um homem, seu caráter, a atitude que assumiu em relação ao mundo e ao ser exterior são lidos nos objetos que ele escolheu para ter à sua volta, nas cores que prefere, nos lugares onde aprecia passear (C, p.23, grifo do autor)

O sabor ácido e a cor amarela se entrelaçam para anunciar a presença real e carnal do limão siciliano, do mesmo modo que a viscosidade anuncia a doçura do mel e a secura e aspereza adquirem um valor existencial ao se concretizarem no jardim chinês evocado por Merleau-Ponty; do mesmo modo, a cor castanha liquefeita, o gosto de néctar, a consistência flexível, o cheiro de flores, a superfície ora mais clara e fria ou quente e mais escura do pedaço de cera são reduzidos ao seu volume sopesado e à sua forma ligeiramente hexagonal. Acredita-se, como vimos na seção anterior, que a *épura* da coisa sensível é que oferece seu significado e desvela sua realidade. No entanto, quando o Nada retorna ao Ser, todos esses caracteres diferentes e cambiantes, por vezes contraditórios, reenviam e remetem uns aos outros, sem que haja uma categoria ou um significado central que os unifique. Não há centro e, na coisa sensível imediatamente vivida tal como aparece, o sentido está *em toda parte e em parte alguma*; não importa se se conhece o limão antes pela cor da casca ou pela pungência do gosto, ou se o jardim de pedra é sentido apenas como áspero e rijo por um cego que nele passeia, ou se a viscosidade e espessura do mel são apenas entrevistados numa pintura, através do arranjo de cores utilizado pelo pintor, cada faceta anuncia outras e oferece inúmeros acessos ao Ser. O Nada é que confere essa porosidade. O mesmo ocorre quando se presencia o comportamento do outro. O corpo não é apenas o rastro de outra existência ou a simples encarnação de suas intencionalidades, mas é no contato que estabelece com o mundo e com os corpos de outros sujeitos que ambos se reconhecem; se é verdade que “só sentimos que existimos depois de já ter entrado em contato com os outros, e nossa reflexão é sempre um retorno a nós mesmos que, aliás, deve muito à nossa frequência do outro” (C, p.48), então o Nada reenvia ao Ser e vice-versa. Da mesma maneira que o Ser exige criação (ecoando a célebre nota de trabalho de *O Visível e o Invisível*), o Nada que interroga exige abertura, para se caracterizar como *perene latência* de um sentido operante que sempre está em vias de vir à tona, cuja aparição nunca se completa e, mesmo em suas rupturas e fissuras, testemunha um processo em que a negação e a

positividade se mesclam numa mesma ganga, que é o fluxo bruto da experiência mundana. “O puro si-mesmo [...] só se realiza, em liberdade de fato, por meio da linguagem e participando da vida do mundo” (C, p.49), isto, desviando-se e reaproximando-se dum Ser aberto, tomando parte no jogo de mutações da cera exposta ao fogo, que Descartes tenta evitar.

Urge indagar: se o Nada é negação de algo, não estaria ele desde o princípio implicado sob o fundo do Ser? Vejamos o que diz Sartre:

negação é recusa da existência. Por meio dela, um ser (modo de ser) é primeiro colocado e depois relegado ao nada. Se negação for categoria, apenas um rótulo indiferentemente aplicado a certos juízos, de onde se extrairá sua possibilidade de nadificar um ser, fazendo-o surgir de repente e ter uma designação para relegá-lo ao nada? [...] é preciso que a negação seja uma livre invenção que nos libere desse muro de positividade que nos encerra: é uma brusca solução de continuidade que de modo algum pode *resultar* das afirmações anteriores, um acontecimento original e irreduzível (SARTRE, 2012, p.52)

Porém, se nos ativermos a esse sentido lato do Nada, não correríamos o risco de acabar tornando-o um ser, buscando uma resposta para a pergunta sumamente contraditória do *que é o Nada?* É para evitar esse paradoxo que Sartre deixará claro que “compreendemos que não se podia conceber o Nada *fora* do ser, nem como noção complementar e abstrata, nem como meio infinito onde o ser estivesse em suspenso” (SARTRE, 2012, p.64, grifo do autor). *A fortiori*, então, não estaria Merleau-Ponty glosando as ideias sartrianas, reverberando, de forma mitigada, o que há de mais cartesiano em seus textos, corroborando, pelo menos em parte, as mesmas conclusões? De fato, “o nada não pode se nadificar a não ser sobre um fundo de ser: se um nada pode existir, não é antes ou depois do ser, nem de modo geral, fora do ser, mas no bojo do ser” (SARTRE, 2012, p.64); o que atesta sua dependência mútua. Contudo, o Nada não estará desde o princípio implicado e entrelaçado ao Ser, e isso será um ponto de divergência fundamental entre Sartre e Merleau-Ponty e, com mais forte razão, de Merleau-Ponty para com o pensamento de inspiração cartesiana. Relembremos que “toda interrogação coloca por essência a possibilidade de resposta negativa” (SARTRE, 2012, p.66), o que já nos encaminha para uma origem subjetiva da nadificação: enquanto ser Para-si, só o sujeito é capaz de interrogar, pois só ele é capaz de ter a experiência da falta e da insuficiência, o que não ocorre com o ser Em-si. O que Sartre vai confirmar: “assim, com a interrogação, certa dose de negatividade é introduzida no mundo: vemos o Nada irisar o mundo, cintilar sobre as coisas. Mas, ao mesmo tempo, a interrogação emana de um interrogador que se motiva em seu ser como aquele que

pergunta, desgarrando-se do ser. A Interrogação é, portanto, por definição, um processo humano” (SARTRE, 2012, p.66). *O homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo*, dirá Sartre verbatim e, caracterizado pela liberdade, que é essa experiência negativa, o Nada seria introduzido de fora, sendo, portanto, estranho ao Ser, alienado do Em-si, e o sujeito, tal como o *Cogito* que de tudo duvida para provar a sua verdade, está novamente no centro.

O que soaria absurdo: não é sujeito que coloca o invisível no mundo, é o próprio invisível que é implicado pela experiência do visível, sendo sua condição de existência. Desde a *Fenomenologia da Percepção*, quando fala do tempo, Merleau-Ponty afasta do sujeito esse encargo idealista e coloca o mundo exterior como dotado de síntese própria. Insistir na perspectiva sartriana é, de certa forma, rejuvenescer o cartesianismo.

Cartesianismo este para quem a hipótese da imbricação e da reversibilidade do Ser e do Nada pareceria contraditória, posto que se pauta por uma perspectiva intelectualista. Fora do intelectualismo, no entanto, sob a perspectiva ontológica e fenomênica, o que observamos é um *paradoxo*: é a aceitação de que há uma ambiguidade essencial permeando toda a experiência de fé perceptiva, a qual era afastada pelo voluntarismo cartesiano, relegada ao papel de ilusão ou engano, culminando como engodo metafísico na dúvida hiperbólica. Ora, toda fé é retroalimentada pela descrença; é preciso descrer de alguns dogmas para aderir a outros, as certezas só se mantêm sob o peso do repúdio às hipóteses que a contestam, e o fiel é implicitamente um ímpio. O cartesianismo queria se livrar de todos os paradoxos, enquanto a ontologia da Carne acolhe a todos. Desde as suas primeiras obras, Merleau-Ponty defendia um *primado* da percepção em relação ao pensamento objetivo, o que significa dizer, de antemão, que “as coisas que vejo são coisas para mim somente sob a condição de sempre se retirarem para além de seus aspectos captáveis. Há, portanto, na percepção, um paradoxo de imanência e de transcendência. Imanência, visto que o percebido não poderia ser estranho àquele que o percebe; transcendência, visto que comporta sempre um além do que está atualmente dado” (*Primat*, p.37), e o operador principal dessa transcendência, desse excesso prometido em cada vislumbre duma coisa sensível, é o Nada.

Merleau-Ponty ainda dirá que o mundo é “o estilo universal de toda percepção possível” (*Primat*, p.37), antecipando a tese de que a sensibilidade é um desdobramento do próprio mundo que se dá a sentir pelo sujeito. Recolocar o Nada no Ser é análogo ao aproximar o objeto sentido do sujeito que o sente; não se trata de se inclinar a um dos

polos extremos (*ou o sujeito ou o objeto, ou Ser ou Nada*), mas de investigar as relações que se entrecruzam quando ambos são tensionados.

É esse entrecruzamento que é ignorado pelas filosofias reflexivas, dentre as quais Merleau-Ponty destaca a de Sartre. Ora, embora não use do mesmo léxico de Descartes, Sartre trata o Ser e o Nada como se fossem substâncias em regime de dualidade. É uma filosofia claramente pautada pela reflexão, e nisso se atesta sua filiação cartesiana.

Toda filosofia que se arrogue o si o rótulo da reflexão opera, mesmo que de maneira alusiva ou difusa, sob o império do *Cogito*. A reflexão será sempre consciente de si enquanto reflexão, posto que é impossível que aquele que reflete não encontre a si mesmo refletindo. Essa herança cartesiana terá ecos óbvios na filosofia de Sartre e de seus epígonos, pois, como aponta Merleau-Ponty, “uma filosofia reflexionante, a menos que se ignore a si própria, é levada a interrogar-se sobre o que a precede, sobre nosso contato com o ser em nós e fora de nós, antes de toda reflexão” (VI, p.78), isto é, toda filosofia reflexionante reclama para si um princípio, um ponto inamovível de onde possa irradiar. Ora, é exatamente esse ponto que é perseguido por Descartes na *Primeira Meditação*: a fonte da luz natural, o local metafísico que está para além de qualquer dúvida, o fundamento da verdade¹¹². No entanto, o *ergo sum* suscita outros problemas: para lidar com esse ser que está antes de toda e qualquer objetivação, a reflexão “só o pode conceber como reflexão antes da reflexão, porque se desenvolve sob o domínio de conceitos tais como ‘sujeito’, ‘consciência’, ‘consciência de si’, ‘espírito’, todos eles conceitos que envolvem, ainda que sob uma forma refinada, a ideia de uma *res cogitans*, de um ser positivo do pensamento, de onde resulta a imanência ao irrefletido

¹¹² Que será, em última instância, Deus enquanto ente sumamente perfeito e verdadeiro, acessível pela razão que se atém apenas ao que é indubitável e desprovido de incerteza. Deus surge como autor de verdades eternas: leis da Natureza, axiomas geométrico-matemáticos. Sabendo-se seguramente que há um autor da verdade, esta pode ser explorada e esclarecida aos dotados de razão e bom senso: “a livre criação das verdades eternas envolve a asserção dos limites de nossa inteligência e proíbe a subordinação do infinito às necessidades finitas de nosso entendimento” (GUEROULT, 2016, p.20). Deus cria verdades eternas para o exercício do entendimento e “funda a validade objetiva de minha faculdade intelectual (pela onipotência infinita, que, bem compreendida, exclui a possibilidade de enganar)” e revela os limites do entendimento” (GUEROULT, 2016, p.20). A premissa da interpretação gueroultiana é de que “desde o início o esforço do cartesianismo se volta, então, para a constituição de um sistema total do saber, que é ao mesmo tempo metafísico e científico” (GUEROULT, 2016, p.20), e a ordem das razões conduz à conclusão de que “sua doutrina é um só bloco de certeza sem fissura, onde tudo é ligado a tal ponto que nenhuma verdade pode ser retirada sem que o conjunto delas desabe” (GUEROULT, 2016, p.21). Nesse sentido, Deus desempenha o papel do solo, nutrição e sustentação da árvore, no mesmo sentido em que Merleau-Ponty considera a Natureza o solo originário do qual emerge a existência, cujo estofo é a Carne.

dos resultados da reflexão” (VI, p.78), ou seja, apelando à concepção tradicional de substância. A reflexão estará, pois, desde o princípio, assentada sob o substrato metafísico que lhe proporciona a substância pensante. Enquanto modo dessa substância, o problema parece resolvido.

Porém, há uma espécie de dependência ligando as substâncias cartesianas. Uma vez descoberto o *Cogito*, é preciso que ele se mova em direção à extensão para, a partir de sua depuração, se chegar a Deus, que validará a verdade de suas ideias e noções. O que acarreta a dualidade enquanto necessidade metafísica: embora distintas, entre *res cogitans* e *res extensa* há um movimento de mão única em que uma encontra a sua validação na outra. Embora não fale em substância em sua obra, Sartre emula esse estilo de pensamento ao separar Em-si e Para-si e a colocar o Ser como precedente do Nada.

E tal é o ponto nevrálgico dissecado por Merleau-Ponty.

No entanto, essa análise do ser e do nada causa constrangimento. Por princípio, ela os opõe absolutamente, define-os como excluindo-se um ao outro, mas se são opostos absolutos não se definem por nada que lhes seja próprio; desde que um seja negado o outro surge, cada um deles nada mais é do que a exclusão do outro e nada impede, em suma, que troquem seus papéis: só permanece o corte entre eles; ambos, por mais alternados que sejam, compõem juntos um único universo de pensamento, já que cada um deles nada mais é do que o recuo diante do outro (VI, p.78)

Em outras palavras: o Em-si implica uma *latência* de sentido; por outro lado, o Para-si comporta uma opacidade que pode torná-lo um objeto. Essa ambiguidade que os tensiona, longe de ser um problema, é o que caracteriza a sua relação de verso a reverso e, deste modo, Ser e Nada “fundem-se juntamente numa espécie de Super-ser, mítico, porque a força que o exige é a absoluta repulsão deles” (VI, p.79), qual seja, nas palavras de Merleau-Ponty, uma oposição que de tão extrema se converte em identidade- pois, é bom reforçar, a negação do Ser implica em Nada e vice-versa. Há, entretanto, um ponto de inflexão com a filosofia cartesiana: a negação da extensão faz com que a luz natural se enovele sobre si mesma¹¹³.

¹¹³ Acerca disso, Sartre argumenta que “Descartes, ao se captar pelo *cogito* como *dúvida*, mal pode esperar definir essa dúvida como dúvida metódica ou simplesmente como dúvida, pois se limita àquilo que apreende o puro olhar instantâneo. A dúvida só pode ser entendida a partir da possibilidade sempre aberta de que uma evidência a “suprime”; só pode captar-se como dúvida enquanto remete às possibilidades do epoch, ainda não realizadas, mas sempre abertas” (SARTRE, 2012, p.152). Mesmo para o autor de *O Ser e o Nada* a dúvida completa é impossível; a luz natural sempre necessitará dum objeto que a reflita. A presença do Nada é crucial, pois “a consciência (de) ler não é consciência (de) ler esta carta, essa palavra, esta frase, nem mesmo esse parágrafo- mas consciência (de) ler esse *livro*, o que me remete a todas as páginas ainda não lidas, a todas as páginas já lidas, o que, por definição, arranca a consciência de si mesmo. Uma consciência que só fosse consciência do que é seria obrigada a soletrar letra por letra” (SARTRE, 2012, p.153).

Ora, a filosofia de Descartes é discricionária; a decisão de duvidar de tudo é metódica e guiada por um plano da razão. Assim, no entremeio da total positividade e negatividade, “o que nos conduz de uma a outra não é o movimento do que é pensado, são as deslocções de nossa atenção ou a escolha que fizemos deste ou daquele ponto de partida” (VI, p.79), isto é, tudo depende do ponto de ancoragem no mundo que é adotado. Algo parecido com o que se observam nas relações de espacialidade na *Fenomenologia da Percepção*: o espaço não é um campo geometrizado, ele depende das capacidades motoras do corpo em situação, e este, por sua vez, é o eixo do qual se desdobram todas as coordenadas e valores significativo do espaço que lhe é acessível¹¹⁴. Não se trata, como era para Descartes, de colocar a certeza do mundo e da experiência em suspenso. Nem, como para Sartre, de encontrar um fundamento para a transfenomenalidade. É preciso reencontrar Ser e Nada como duas *dimensões* instituintes da experiência de ser no mundo.

Na realidade, a definição do ser como aquilo que é sob todos os aspectos e sem restrição, e a do nada como o que não é sob aspecto algum, essa apropriação pelo pensamento de um ser imediato e de um nada imediato, essa intuição e essa nega-intuição formam o retrato abstrato de uma experiência, e é no terreno da experiência que é preciso discuti-las (VI, p.79)

¹¹⁴ Como se lê na *Fenomenologia da Percepção*, “o espaço não é o ambiente (real ou lógico) em que as coisas se dispõem, mas o meio pelo qual a posição das coisas se torna possível” (PhP, p.328), dentro do qual o corpo desempenhará o papel de âncora que ordenará a disposição espacial dos objetos que o circundam e delimitam. A título de exemplo, Merleau-Ponty evoca um experimento de George M. Stratton: “Se se faz um paciente usar óculos que viram para baixo as imagens retinianas, primeiramente a paisagem inteira parece irreal e invertida; no segundo dia da experiência, a percepção normal começa a se restabelecer, à exceção de que o paciente tem o sentimento de que seu próprio corpo está invertido. [...] No segundo dia, a paisagem não está mais invertida, mas é o corpo que é sentido em posição anormal. Do terceiro ao sétimo dia, o corpo se apruma progressivamente e enfim parece estar em posição normal, sobretudo quando o paciente está ativo” (PhP, p.329). A presença do corpo a habitar o espaço implica na estabilização de seu aparato sensório-motor, e a dificuldade, oferecida pela inversão do campo visual, vai sendo gradativamente assimilada e rearranjada pelo corpo em situação, de modo que “no final da experiência [...] os objetos parecem sem dúvida não invertidos, mas ‘bizarros’, e as reações motoras estão invertidas” (PhP, p.330), o que nos leva a concluir que o corpo não se move num espaço primariamente organizado por coordenadas geométricas, mas que “o alto e o baixo se confundem e variam com a direção aparente da cabeça e dos pés *dados na imagem*, que eles estão, por assim dizer, indicados no campo sensorial pela distribuição efetiva das sensações” (PhP, p.331, grifos do autor). O corpo assume o papel de *nível espacial*, pois “a orientação é constituída por um ato global do sujeito perceptivo” (PhP, p.335). Essa concepção espacial se refletirá em outros momentos da obra merleau-pontyana ao considerar, por exemplo, que toda e qualquer situação existencial, seja ela relegada apenas à motricidade física, seja limitada ao plano discursivo, seja um híbrido de ambos, implica num ato geral em que o sujeito (e seu corpo) se comporta como eixo e nível a partir do qual uma dada situação é coordenada. Na percepção, essa ancoragem vai operar duplamente como abertura e fechamento: o nivelamento que o corpo coloca no mundo acarreta que algumas realidades serão favorecidas em detrimento de outras, ou, como exemplo, o local onde o sujeito se posta lhe fornecerá determinada perspectiva que, manifestando uma paisagem, consequentemente exclui outras. Em suma, a motricidade e espacialidade corporais, recolocadas no circuito da existência, têm um papel modelar quando transportadas para a elaboração da ontologia tardia.

É a própria experiência primordial do mundo que foi reduzida. É preciso retomar o registro da percepção ingênua e imediata que é analisado desde as primeiras páginas da *Estrutura do Comportamento*. Lá, o problema é o mesmo: compreender as relações que se estabelecem entre o organismo e o meio. Problema este que é refinado na passagem para a *Fenomenologia da Percepção*: o organismo animal, sujeito às variações da matéria, é agora substituído pelo sujeito que, carregando todo seu aparato sensório-motor e sua carga afetiva e expressiva, erige seu próprio mundo humano a partir da camada originária que lhe é desvelada pelo contato de seu corpo com o mundo. É nesse mundo que ele se expressará pela arte e pela práxis, que constituirá a cultura e a política pela linguagem.

Quando chegamos à ontologia, o que se tem é “um nada preenchido pelo ser, um ser esvaziado pelo nada” (VI, p.80), isto é, um Ser que exige criação, uma incompletude que reclama o seu preenchimento por atos expressivos, um movimento que é sempre inconcluso, em que cada etapa implica na sua continuidade, que por sua vez jamais será encerrada totalmente. A ciência, que reivindica para si a tarefa de esclarecer *o que as coisas são*, nada deve à arte: há nela também um resquício de Nada que resiste ao Ser, uma margem de dúvida a debruçar seus enunciados¹¹⁵. Ser e Nada formam uma mesma ganga.

¹¹⁵ Mas não seria a ciência uma tentativa de reabilitação do Ser pleno e maciço? Não seriam os enunciados científicos explicações e definições do que o Ser *é em si*? Em resposta a um questionamento de Césari, afirma Merleau-Ponty que “creio ter dito que o ponto de vista do cientista sobre a percepção- um *stimulus* em si que suscita uma percepção- é, como todas as formas de realismo ingênuo, absolutamente insuficiente” (*Primat*, p.71), criticando a causalidade linear como fiadora desse tipo de pensamento, que se fundamenta na passividade estrita e total do corpo; o que é analisado e contestado na *Fenomenologia da Percepção* nas remissões ao caso de Schneider, cujos danos em determinadas regiões encefálicas não levaram a uma perda de qualidades, conteúdos e faculdades pontuais, mas a uma reelaboração global de todo o comportamento sensório-motor, intelectual e libidinal. À ciência cabe um papel complementar frente ao caráter originário do Nada; “pois chega o momento em que, justamente porque se tenta aplicar à percepção o procedimento do pensamento científico, evidencia-se o que faz com que a percepção não seja um fenômeno da ordem da causalidade física” (*Primat*, p.71), o que obriga, por exemplo, que Einstein lance mão de expedientes filosóficos a fim de reformar a ciência, conforme é visto em *Einstein e a crise da razão*, pois seus métodos de pesquisa não buscam a explicação dos fenômenos “nas ‘propriedades’ das coisas, dos indivíduos físicos, mas descrevem o comportamento e as probabilidades de certos fenômenos coletivos no interior da matéria” (S, p.214), isto é, sua relação com algo que a excede, com o ausente, o latente, o possível e o virtual; assim, “constata-se uma resposta do organismo que ‘interpreta’ os *stimuli*, dá-lhes uma certa configuração. O que me parece impossível é dizer que essa configuração é produzida por aqueles *stimuli*: ela vem do organismo e da maneira pela qual o organismo se comporta na presença deles” (*Primat*, p.71). O corpo reage de modo não fático, ele elabora os estímulos expressivamente, da mesma maneira que um objeto supostamente inerte, um Em-si presumido, se referirá a todo o ambiente do qual é interdependente, também de modo expressivo, conforme se lê no curso sobre o conceito de Natureza. Essa relação expressiva é um atestado de que o Nada habita o ser, do mesmo modo que o sentido habita o signo.

É nesse mundo de indivisão e promiscuidade entre Nada e Ser, contrário ao mundo cindido do sobrevoo, que outrem se anunciará não como um alter-Ego, nem mesmo um outro Para-si, mas como um desdobramento de um eu descentrado, numa espécie de subjetividade contínua e horizontal. Ora, a alteridade encarnada já figurava, ainda que em germe, na *Fenomenologia da Percepção*, sob a forma de sexualidade dramática¹¹⁶. O eu deixa de ser *Cogito* quando se descobre uma potência de abertura ou fechamento ao ser: uma vez que há tanto possibilidade de recuo e alienação quanto de aproximação e comunhão, a alteridade não é apenas a duplicação de uma consciência em várias, mas experiência de iniciação e fenomenalização de outrem, num processo que, mais uma vez, guarda semelhanças com a experiência da cera. O outro está contido em cada um de seus gestos, nos cacoetes, na fala habitual, em sua motricidade típica, no seu modo comum de expressão; cada uma dessas facetas contém o todo de suas significações, sem, contudo, encerrar seu sentido total numa só de suas características. A alteridade não pode ser tratada nos termos duma dualidade de Nada e Ser: o outro nunca é pleno e maciço, do mesmo modo que não é completa negatividade, pois, se assim o fosse, o próprio eu seria nadificado e a subjetividade se invalidaria a si mesma, o que seria absurdo. Ora, é duma alteridade *encarnada* que aqui falamos.

No encontro com outrem “é mister que haja passagem do outro em mim e de mim no outro, precisamente para que eu e os outros não sejamos considerados dogmaticamente como universos equivalentes por princípio e que o privilégio do Para Si seja para si reconhecido” (VI, p.84), do contrário recairemos no solipsismo que coloca o Ego como eixo e centro do pensamento. Ora, para as filosofias reflexivas e negativistas, como o Eu é nadificação, ele é o vazio que se sobrepõe ao Ser pleno, e como seria absurdo supor uma multiplicidade de nadificações, diante dele se ergue um Grande Outro, um vazio que lhe é totalmente exterior e, a fim de se manter a coerência

¹¹⁶ “A sexualidade, diz-se, é dramática *porque* engajamos nela toda a nossa vida pessoal. [...] Porque nosso corpo é para nós o espelho de nosso ser, senão porque ele é um *eu natural*, uma corrente de existência dada, de forma que nunca sabemos se as forças que nos dirigem são as suas ou as nossas- ou antes elas nunca são inteiramente nem suas nem nossas” (PhP, p.236). O que Merleau-Ponty coloca aqui é que é impossível reduzir (ou inchar) o papel da libido no corpo humano. A noção de atmosfera sexual entrelaça a dimensão do libidinal com o todo da existência, sem que um se sobreponha ou se dilua no outro. Surge então, o desejo enquanto operador da alteridade: entre a recusa completa à abertura irrestrita ao outro, desenrola-se o drama de uma relação que se faz através de proximidade e afastamento. Há drama porque tais relações, seja quando estreitam, seja quando distendem, instituem significados na vida individual e coletiva. É característico da alteridade encarnada esse descerramento e resvalamento de sentido, como uma trama que vai se fiando e desfiando indefinidamente, que se entrelaça e se desvencilha conforme o movimento típico da existência.

interna de sua filosofia, trata-se de um Para-si em menor potência ou de um Em-si de segunda categoria.

Porém, Merleau-Ponty identifica e critica esse paradoxo que, em nome da metafísica dual entre Ser e Nada, é aceito sem críticas nem reservas. O encontro com os outros envolve interrogação, mas não é o simples ato de se interrogar sobre *o que falta* a um Em-si que se mostra na sua incompletude; trata-se de levar em conta uma relação estabelecida entre “uns para os outros, e não somente um para ao outro. O problema de outrem é sempre colocado pelas filosofias do negativo sob a forma do problema *do* outro, como se toda a dificuldade consistisse em passar de *um* ao *outro*. Isso é significativo: é que o outro não é *um outro*, é o não eu em geral, o juiz que me condena ou absolve” (VI, p.84, nota 10, grifos do autor), relação esta que oscila entre identificação e diferenciação, entre a esfera de abertura ou do fechamento, da objetivação (ou até mesmo reificação) à imbricação de uma vida à outra, como quando, por exemplo, entre dois ou mais sujeitos se estabelece uma relação de amizade, cumplicidade ou um projeto comum. É preciso que outrem *descentre* o Eu e o retire de sua posição privilegiada, é preciso que invada e extravase nos mundos privados, para que ambos não sejam apenas duas nadificações, dois vazios perfurados no tecido do Ser, mas *duas entradas para o mesmo Ser* (VI, p.85, grifo nosso), dois acessos não apenas simultâneos ou paralelos, mas ainda díspares e diferentes, abertos para o mesmo mundo. O outro será então “iniciação a uma simbólica e a uma típica dos outros cujo *ser para si* e *ser para outrem* são variantes reflexivas e não as formas essenciais” (VI, p.85, nota 10, grifos do autor), iniciação essa que é análoga à experiência com a cera, embora mais rica: a alteridade demonstra que é impossível depurar e substancializar um outro sujeito, reduzindo-o à sua representação. Não é uma ampla gama de inúmeras variações ou exemplares da *res cogitans* que é encontrada na experiência existencial, mas várias maneiras encarnadas de aceder ao mesmo mundo.

Há, portanto, que se pensar em *intermundos*¹¹⁷, ou seja, no entrecruzamento e extravasamento entre os mundos privados de cada indivíduo e o grande mundo público partilhado e habitado por todos, ou entre o mundo sensível e impessoal da natureza e o mundo particularíssimo e significativo da história. É preciso superar o impasse entre Ser

¹¹⁷ É o que falta à filosofia do negativo. Ao fim e ao cabo, ela permanece solipsista: “a filosofia do negativo ignora o que Merleau-Ponty chama ‘intermundo’, e que supõe, no que concerne à percepção, que entre a perspectiva de outrem e a minha haja uma articulação e uma passagem regrada ou ainda uma engrenagem, duas experiências uma sobre a outra” (CABESTAN, 2000, p.396).

pleno e Nada vazio. A percepção é o operador que permite a constatação de que “a abertura a um mundo natural e histórico não é uma ilusão e não é um *a priori*, é nossa implicação no Ser” (VI, p.86). Implicar-se é ocupar-se com outrem e com o mundo, é traçar com eles uma correlação, sem, contudo, fundir-se ou diluir-se na exterioridade. Vejamos o sentido da visão: para ver, é necessário que algo exista para ser visto; o vidente deve ser também visível; e, apesar de percorrer os contornos e desvendar o talhe dos objetos externos, a visão é uma posse à distância, ela não se funde às coisas, mantendo com elas uma relação ao mesmo sincrônica e diacrítica: visão e objeto se encontram, mas não formam uma unidade. Esse fato não é, por outro lado, a ratificação do dualismo metafísico: “a implicação dos homens no mundo e dos homens uns nos outros [...] é transversal em relação à multiplicidade espacial e temporal do atual” (VI, p.87). Uma vez que são ganga, sujeito e mundo se entrelaçam, numa trama que, tal qual a tapeçaria de Penélope, pode ser feita e desfeita.

Longe de abrir-se para a luz ofuscante do Ser puro ou do Objeto, nossa vida possui, no sentido astronômico da palavra, uma atmosfera; está constantemente envolvida por essas brumas que chamamos mundo sensível ou história, o sujeito indeterminado (*on*) da vida corporal e o sujeito indeterminado da vida humana, o presente e o passado, como conjunto misturado dos corpos e espíritos, promiscuidade de rostos, palavras, ações, e com essa coesão entre todos, que não podemos recusar-lhes já que todos são diferenças, distâncias extremas de um mesmo algo (VI, p.87)

A promiscuidade entre positivo e negativo caracteriza a existência. Não há pureza de Ser e Nada. Trata-se dum modo de pensamento que, reiterado por Descartes, remonta à filosofia eleática: pensar o Ser como que é e o não-Ser como o que não é é colocar um diante do outro, é afirmá-los como codependentes, é derivar da negatividade pura uma positividade pura e vice-versa. O nó górdio que ata as duas cordas é o sujeito tensionado entre Ser e não-Ser. Pois bem: Merleau-Ponty afirmará que “justamente porque a transcendência é acesso a um Ser e fuga de Si, essa força centrífuga e impalpável que somos nós preside a toda aparição do Ser, sendo a partir de Si, por *ek-stase* ou alienação, que se produz o ‘há’” (VI, p.89), e por isso a experiência admitirá, enquanto entrelaçamento, a distância e a proximidade ao Ser, a possibilidade tanto de aderência quanto de alienação, o que é impossível quando o sujeito está alçado ao zênite da visão de sobrevoos.

É preciso uma última palavra acerca da dualidade: ontologicamente, Merleau-Ponty irá recusar a polaridade entre ser e não-ser. Mas isso não significa resvalar no monismo, isto é, afirmar que *só há o ser*, de que tudo se reduz a uma ampla e total

positividade. Aquém das dicotomias, Merleau-Ponty afirmará que *há alguma coisa*, há o mundo, há os horizontes e os campos abarcados pela percepção, ao mesmo tempo em que *há* algo além deles- e também *há* esse fenômeno radical que é a consciência- sem, contudo, atribuir a um deles a primazia ontológica sobre o todo. Não falamos de graus de ser. Tampouco podemos definir esse *há* como uma criação livre, *ex nihilo*. Mas há um fundamento, ou, no jargão merleau-pontyano, uma *instituição*:

um campo de aparências em que uma delas, tomada à parte, talvez se estilhace ou seja riscada a seguir (é o papel do nada), mas de que somente sei que será substituída por outra, a verdade da primeira, porque há mundo, porque há alguma coisa, que, para ser, não precisam, antes, anular o nada (VI, p.90).

Tal instituição é abertura para o ser, é acesso ao mundo, é sentido nascente vindo a lume- tudo sobre o solo da fé perceptiva, o que faz do Ser não uma identificação completa com o Ser da consciência- podemos dizer, ecoando o título de um dos ensaios de Merleau-Ponty, que por sua vez ecoa a filosofia de Pascal, que este Ser está em toda parte e em parte alguma- mas um “sistema com várias entradas” que não pode ser contemplado exteriormente, em sobrevoo, mas vivido em seu cerne, sendo o sujeito inerente a ele; Ser este no qual “as etapas passadas não são simplesmente passadas, como trecho da estrada percorrido, mas chamaram ou exigiram as etapas presentes exatamente no que têm de novo e desconcertante, continuam, pois, a ser nelas, o que quer dizer também que retroativamente são por elas modificadas” (VI, p.91), em perene atualização.

Tudo isso é desvendado pela fé perceptiva, é o que vem a à tona quando ela é pela primeira vez questionada, é a experiência bruta extraída da fé perceptiva quando esta deixa de ser aderência cega ao mundo dos fenômenos. Sendo assim, a crítica dirigida por Merleau-Ponty a Descartes, a emenda por ela proposta, é um questionamento acerca do solo metafísico no qual a ontologia finca raízes. Descartes, em sua imagem da árvore, coloca a metafísica na raiz, mas ignora o substrato ao qual está fixada e que lhe fornece a seiva. Merleau-Ponty aponta essa superfície (a fé perceptiva) e a perfura em busca de suas camadas e de sua composição (o entrelaçamento entre positividade e negatividade no cerne do ser). É um solo heterogêneo e descontínuo, assentado em várias camadas. Não basta somente identificar e elaborar um conceito desse solo; é preciso entender quais são os feixes e redes de relações que o unem à raiz.

3.4. Raízes da Carne (II)- A Interrogação

Uma cisão separa as filosofias de Merleau-Ponty e Sartre, atravessando-as por inteiro:

enquanto Sartre, partindo das duas abstrações do Em-si e do Para-si, do Ser e do Nada, se aplica ao longo de todo *O Ser e o Nada* em construir sua união através da elaboração da relação do Para-si ao Em-si, Merleau-Ponty quer partir dessa relação mesma evocada na conclusão de *O Ser e o Nada*, isto é, do Ser em sentido largo que é retomado pelo Para-si: por conseguinte, da transcendência enquanto estrutura do Ser e em relação à qual o ser e o nada sartrianos são apenas duas propriedades abstratas (CABESTAN, 2000, p.399).

O Nada, isto é, a negatividade, não é lacuna, brecha ou interstício cavado no cerne do Ser, a qual deveria ser preenchida; tal é a primeira constatação a que nos leva a leitura dos primeiros capítulos de *O Visível e o Invisível*. Não há, portanto, como conceber o Nada como uma espécie de *nichtiges Nichts*, ausência absoluta de qualquer determinação, aquilo que não pode ser de modo algum concebido, uma *falta* intrínseca a toda posteridade, sem risco de transformá-la em abstração da abstração, mas antes a leitura de Merleau-Ponty nos instiga a “tomar o nada como um oco e, conseqüentemente, como uma indeterminação determinada, como o indeterminado sobre o fundo da determinação e, portanto, não como estranho ao ser, mas como que no coração do Ser” (CABESTAN, 2000, p.404). O invisível merleau-pontyano não é equivalente à negatividade sartriana. Nela, há a experiência de uma falta que reclama seu preenchimento. Já em Merleau-Ponty a camada de negatividade que permanece em latência opera como “profundidade, essa dimensão de indeterminação do Ser mesmo; ou ainda como esse excesso essencial do Ser sobre sua manifestação” (CABESTAN, 2000, p.404). O que é evidente no comportamento simbólicos, na fala e expressão corporal e nas manifestações artísticas: nenhum gesto, fala, conduta motora ou imagem plasmada encerra um sentido completo em si mesma, nenhuma expressão se dá no modo de plenitude da coisa em si, mas neles há uma limitação interna, um inacabamento, uma margem de imprecisão, enfim, um apelo à transcendência que faz com que, por exemplo, uma obra de arte continue por secretar seu sentido por séculos, forjando seu público e suas inúmeras interpretações. Essa fecundidade da negatividade é o exato oposto do cartesianismo: as máquinas, tal como a máquina de cortar lentes e os óculos da *Dióptrica*, buscam o acesso completo e total ao mundo, em sua máxima exatidão e precisão. A *Quinta Meditação* oferece, através da segunda prova da existência de Deus, a fundamentação da total positividade do real, que é, ao fim e ao cabo, o horizonte

magno de toda a razão: "é patente que tudo o que é verdadeiro é algo, e já demonstrei amplamente que tudo o que conheço claramente é verdadeiro. E, mesmo que não o tivesse demonstrado, a natureza de minha mente é, no entanto, tal que não posso senão dar-lhes meu assentimento, ao menos enquanto o perceba claramente" (DESCARTES, 2004, p.137). A toda ideia clara e distinta, portanto, a toda essência compete uma qualidade positiva que naturalmente descarta qualquer contradição (pois esta se relacionaria ao não ser, o que, como fica explícito na *Terceira e Quarta Meditações*, é absurdo). Sendo assim, à ideia de Deus, que é sumamente perfeita e infinita, corresponde esse grau máximo de positividade. Trata-se da continuação efetiva da *Terceira Meditação*. O que terá ressonâncias nas reflexões dos tratados do *Homem* e do *Mundo*. No *Mundo*, como já o mencionamos, Descartes vai comparar seu funcionamento ao de uma fogueira, em que cada uma de suas partes (a flama, as achas de lenha, a braseiro, as cinzas) se move mecanicamente, impelida pelas outras, sem se guiarem qualitativamente por quaisquer finalidades, regidas apenas pelas leis de inércia e movimento, que são decifráveis pelos expedientes da mente. O sujeito consciente, ao pensar, concebe as noções de movimento, repouso, impulso, atrito e choque, dentre outras, para explicar o funcionamento da máquina mundana. O mesmo ocorre com o corpo humano, como está indicado em sua abertura, a qual também já mencionamos: autômato composto de partes heterogêneas e isoladas, *estátua ou máquina de terra*, ele sua fisiologia será fruto dos movimentos desfechados entre suas peças. Não há negatividade na mecânica. Enquanto maquinários, o mundo e o sujeito *são o que são*; da mecânica da luz à do coração, trata-se apenas da alternância entre movimento e repouso. A sujeição às leis mecânicas elimina a negatividade pois se trata da enunciação da completude total inerente à substância extensa. Sem *arché* nem *télos*, a extensão está submetida a essas verdades eternas¹¹⁸.

¹¹⁸ Acerca da *Quinta Meditação*, comenta Gueroult que ela "restaura cientificamente a verdade das essências matemáticas" (GUEROULT, 2016, p.384), considerando indubitáveis os conteúdos e conclusões da aritmética e da geometria, tomadas a partir daí como ciências "às quais todas as outras deverão se reportar, de algum modo, para chegar, assim, à certeza" (GUEROULT, 2016, p.384). A conclusão desta meditação é a de que "tudo que é real é verdadeiro, como Deus do qual eu participo" (GUEROULT, 2016, p.384). Nestes termos, o mundo se assentaria na positividade plena das definições aritméticas e geométricas, pela sua posição no plano geral das *Meditações*; trata-se do coroamento de todo um trajeto argumentativo que tem como escopo a neutralização da negatividade, identificando o Ser às condições objetivas de sua realidade. Na ordem das razões, o projeto cartesiano se pauta na afirmação e subsequente reiteração desse argumento a favor da positividade. Vejamos, seguindo a pluma de Gueroult, as consequências desse raciocínio. Primeiramente, o Ser se descolaria de toda mundanidade, pois "o valor objetivo da ideia é inteiramente independente da existência de uma coisa na natureza, porque ela se fundamenta sobre a indiscutível presença nela de uma realidade objetiva,

O que significa exatamente postular que o mundo é uma máquina? A resposta parece óbvia: está disposto *partes extra partes*, é decomponível em suas mais diversas peças, é regido por leis mecânicas- em suma, sustenta uma racionalidade que lhe é inerente. No que tange ao funcionamento desse maquinário, “as leis são verdades eternas, que expressam, ainda que de um modo confuso, a certeza de que Deus mantém constante o mundo por um ato de sua própria vontade. Portanto, a máquina do mundo não falha, não para” (ANDRADE, 2017a, pp.48-49). Deus é ao mesmo tempo artífice e operador desse sistema, embora não o guie a seu bel-prazer: mesmo sendo autor das leis eternas, ele se submete livremente a elas. É por isso que “a Deus é dada a tarefa de assegurar que as leis não falhem, [por conseguinte] aos homens é dada a tarefa de decodificar essas leis” (ANDRADE, 2017a, p.49). Deus cria o mundo já arranjado segundo suas leis eternas, o sujeito deduz a perfeição divina e, baseado nela, compreende essas leis. O pensamento cartesiano se fecha num bloco em que cada aspecto da argumentação fundamenta e sustenta o outro, de maneira que não há espaço para a negatividade. A leitura crítica de Merleau-Ponty, à luz de Gueroult, corrobora e reforça esse ponto de vista.

Ao reabilitar o sentido da negatividade e instalá-la no seio do ser, Merleau-Ponty ao mesmo tempo ultrapassa e emenda o cartesianismo. O imperativo que preside à filosofia merleau-pontyana, diferente do da cartesiana, não é mais fundar a razão em certezas indubitáveis e universais. É antes desvelar a dimensão silenciosa do não-ser que atapeta o Ser, ou ainda “compreender a percepção como esse *pensamento interrogativo* que deixa ser o mundo percebido em vez de pô-lo, diante do qual as coisas

sobre a razão interna de seu ser que é, nele mesmo, independente dessa existência” (GUEROULT, 2016, p.385). Por conseguinte, não há interrogação: “também as ideias claras e distintas são inatas, posto que elas dependem apenas do meu entendimento; o que é atestado pelo fato de que muitas das noções ou figuras matemáticas são tais que elas não poderão jamais aparecer aos meus sentidos” (GUEROULT, 2016, p.385). Disso se conclui que a veracidade divina, e apenas ela, “me permite afirmar com toda segurança que todas as propriedades que eu percebo clara e distintamente como pertencentes à sua natureza são verdadeiras, isto é, pertencem-lhe efetivamente. A aritmética e a geometria estão, portanto, inteiramente fundadas” (GUEROULT, 2016, p.385), o que exclui, de pronto, a dimensão ontológica do invisível. Não é à toa que o comentador das *Meditações* afirmará que, do ponto de vista lógico, a *Terceira* e a *Quinta Meditações* são complementares e não podem ser tomadas em separado: afirmando-se Deus, logo em seguida se deve demonstrar e atestar sua positividade e a perfeição de Sua criação. Enquanto Ser perfeitíssimo, Deus não pode criar o negativo (pois entraria em contradição com Sua própria natureza); o negativo seria, então, relegado ao papel de juízo errôneo, nos termos da *Quarta Meditação*. A noção de uma negatividade intrínseca ao real, bem como seus correlatos (como o quiasma) são totalmente estranhas ao pensamento cartesiano, a ele não se coadunam, uma vez que a positividade de Deus é a pilastra que sustenta o estatuto da verdade na filosofia de Descartes. As insuficiências desse argumento (observáveis, como já o vimos, na seção que dedicamos à crítica do método) reclamam uma outra ontologia, que vá além dos limites estritos da geometria e da aritmética.

se fazem e se desfazem como uma espécie de deslizar aquém do sim e do não” (VI, p.102, grifo nosso), o que explica o quanto a crítica a Descartes, que figura em inúmeros momentos da obra merleau-pontyana, é fundadora de uma nova filosofia. Mas não se trata apenas de escamotear o fundamento, mas sim de entender como essa vocação filosófica de busca da *arché* foi tratada de modo diferente. Em Descartes, a filosofia *anulava* (e logo depois *reabilitava*) a fé perceptiva, quando esta tinha sua garantia de verdade na razão e em Deus; em Merleau-Ponty, descobre-se um olhar já operante, que já interroga as coisas sem a necessidade colocá-las em dúvida, descobrindo que “a filosofia é a fé perceptiva interrogando-se sobre si mesma, [...] [na qual] temos com nosso corpo, nossos sentidos, nosso olhar, nosso poder de compreender a fala e de falar, *mensuradores* para o Ser, dimensões a que podemos remetê-lo; não, porém, uma relação de adequação ou de imanência” (VI, p.103). Não há, pois, necessidade de Deus, seja ele malévolos ou benévolo, veraz ou enganador, nem mesmo necessidade de que o pensamento duvide para se descobrir pensando; não há todo o trajeto que culmina no *ergo sum* porque ele não é *necessário*, visto que, sendo o negativo inerente ao real, a própria adesão ao mundo sensível suscitará perguntas e respostas.

É essa aderência metafísica que permitirá à filosofia se fundamentar como uma interrogação e não apenas uma ciência de essências ou de razão. Longe de desqualificá-las; tais aplicações da filosofia são secundárias (e por isso dependentes) duma dimensão mais originária que é essa interrogação no e sobre o mundo. É uma operação que só é possível uma vez que o sujeito está envolvido e implicado no cerne do Ser, em que não apenas o contempla, mas é por ele incitado a questionar e a refletir, transformando-se a si mesmo e a seu entorno em matéria de questionamento e reflexão, num movimento circular e reversível em que é impossível distinguir o que é da alçada do Ser, do sujeito ou ainda do mundo. Aqui, a ambiguidade que se encontrava apenas no corpo na *Estrutura do Comportamento* e na *Fenomenologia da Percepção*, enquanto característica e modo de fenomenalização do sujeito, é amplificada e se torna eixo metafísico do mundo. Nessa passagem, o corpo se torna pivô e o que antes chamávamos de arco intencional é transmutado em charneira, e, de veículo da existência, o sujeito passa a ser dobra do Ser.

É preciso entender como a interrogação opera essa mudança. Ela é, antes de tudo, uma *necessidade* metafísica: ela não nasce duma decisão voluntária do sujeito, que se põe a mover sua razão ativamente, mas a partir de uma passividade de princípio. O mundo, atravessado pelo Nada, prometendo-se como algo inesgotável para além de seus

horizontes, infinito tal como a Substância de Espinosa, se faz questionamento, impõe uma maneira de existir que não pode ser outra senão o seu próprio questionamento. Dirá Merleau-Ponty que a ontologia perpassa até os atos mais rotineiros: “nossas perguntas rotineiras- ‘onde estou?’, ‘que horas são?’- constituem a falta e a ausência provisória de um fato ou de um enunciado positivo” (VI, p.105), isto é, reivindicam o invisível, no caso, o espaço e o tempo, evocando a limitação inerente a cada um deles (a delimitação do extenso, no espaço; a finitude da duração, no tempo). Interrogar-se sobre o Ser é escavar o invisível do sensível, é presumir suas faces ocultas, é investigar sua obscuridade de princípio¹¹⁹. O que nos leva a uma inescapável indagação: se a filosofia não coincide com o discurso cartesiano, isto é, não é, originariamente, a fundamentação da razão lastreada na subjetividade, *o que é a filosofia? A que serve?* Não se trata tanto de se perguntar *o que é* a interrogação, mas *o que significa interrogar*.

A filosofia não propõe questões e não traz as respostas que preencheriam paulatinamente as lacunas. As questões são interiores à nossa vida, à nossa história: nascem aí, se transformam; em todo o caso, é um passado de experiência e de saber que termina um dia nesse abismo. A filosofia não toma por dado o contexto, debruça-se sobre ele para procurar a origem e o sentido das perguntas e respostas, a identidade daquele que questiona, e por aí tem acesso à interrogação que anima todas as questões do conhecimento e que é de outra espécie (VI, p.105)

Não compete à filosofia um papel prático e instrumental. Ela nasce se enrodilhando sobre si mesma, na esteira das questões postas pelo próprio mundo; a saber, pela transfenomenalização do invisível, o farfalhar com o visível tece os problemas a partir dos quais a trama da filosofia é enredada. Por conseguinte, o gesto que inicia o pensamento cartesiano (o imperativo de refundação da razão universal) executa esse movimento sem o perceber.

¹¹⁹ Merleau-Ponty afirmará no prefácio de *Signos* que “todo o enigma [da existência] está no sensível, nessa tele-visão que no mais privado de nossa vida nos torna simultâneos com os outros e com o mundo” (S, p.16). A Carne será reflexionante pois ela se oferece como algo a ser interrogado, investigado e questionado, concebendo-se desde o início como intersubjetividade em que as manifestações da sensibilidade- como os olhares, o ato de tocar, a fala- se entrecruzam na convergência de diversos corpos sensíveis que habitam o mesmo mundo. Interrogar um mundo que não se entrega por completo, cujas aparições são também ocultamentos, cuja clareza se destaca dum fundo de obscuridade, não é uma operação intelectual, mas “abertura de nossa carne imediatamente preenchida pela carne universal do mundo” (S, p.16). Interrogar é existir; é também o ponto de partida da filosofia de Descartes, embora seu termo difira do pensamento merleau-pontyano. Enquanto abertura, a interrogação da negatividade carnal será sempre incompleta, não pela amplitude de seus horizontes ou pela limitação natural dos sentidos (tese que se reporta facilmente à *Fenomenologia da Percepção*), mas pela constatação de que “a própria ideia de um enunciado *completo* é inconsistente: não é porque ele é em si completo que o compreendemos, é porque já compreendemos que o dizemos completo ou suficiente” (S, p.17).

Mas Descartes não perambula às cegas. Professa também a fé perceptiva- por mais que sejam enganosos, por mais que conduzam a ilusões, por mais que levem a erros, os sentidos testemunham que *há* coisas- de modo que presume que “existe alguma coisa, e cabe somente saber se é verdadeiramente este espaço, este tempo, este movimento, este mundo que acreditamos ver e sentir” (VI, p.106), tarefa que não somente sua, uma vez que tal passagem no texto merleau-pontyano não interpela precisamente a filosofia cartesiana, mas todo o pensamento filosófico em geral. Ora, já que Descartes assume a mesma interrogação que enganará todos os filósofos anteriores e posteriores a si mesmo, tarefa magna e interminável, a dúvida “não é mais fluidificação de certezas mas retirada deliberada, recusa de juntar-se a elas [as realidades flutuantes das coisas]” (VI, p.106). Porém, tal retirada é uma atitude que se pode legitimamente adotar contra o Ser. Interrogar é também romper (ainda que não absolutamente), a aderência presume tanto a adesão quanto o alheamento. Considerando-se que “como seres passivos, sentimo-nos presos numa massa do Ser que nos escapa ou até mesmo manobrados por um agente maligno, e a essa adversidade opomos o voto de uma evidência absoluta e liberada de toda facticidade” (VI, p.106), o cartesianismo é uma das formas de interrogação que nasce do comércio entre visível e invisível, é um dos caminhos de acesso ao Ser que, embora preciso em suas conclusões, não esgota a filosofia, nem dissolve as que vieram antes, tampouco é totalmente refutada pelas que vêm em seguida. E mesmo que insista em suas noções-chave, se mantém seu *corpus* doutrinal, “se permanece dúvida é talvez porque se renovam os *equivocos do ceticismo*, omitindo os empréstimos que faz ao ser, ou evocando uma falsidade do próprio Ser, um Grande Enganador, um Ser que ativamente se esconde e põe diante de si o anteparo de nosso pensamento e de suas evidências como se esse ser elusivo nada fosse” (VI, p.107, grifo nosso), mas, se assim permanecesse, jamais se consumaria como uma verdadeira interrogação. Descartes mantém deliberadamente o juízo em suspenso e, para se furtar à de tarefa de refletir sobre o *há* do mundo, “elege certos seres- as ‘sensações’, a ‘representação’, o ‘pensamento’, a ‘consciência’ ou até mesmo um ser enganador” (VI, p.107) para manter a coerência de suas próprias teses.

Ao fim e ao cabo, como já o afirmamos anteriormente, a filosofia que daí emerge é puramente discricionária. O Ser é preterido em benefício de sua própria representação. Escolhe-se apenas uma via de acesso ao mundo, as demais são rapidamente descartadas, e esta passa a ser considerada a medida-padrão da verdade. Porém, mesmo no que tem de radical, há uma contribuição por parte do cartesianismo: a

quebra do dogma realista. Embora acentue a subjetividade até o paroxismo, a filosofia cartesiana rompe com o realismo mais superficial. Tanto ele quanto o subjetivismo se equivalem enquanto dois tipos de positivismo. O realismo se torna insustentável quando

Ao mesmo tempo que se renuncia à dúvida, também se renuncia à afirmação de uma exterioridade absoluta, de um mundo ou de um Ser que fossem um indivíduo maciço, voltamo-nos para esse Ser que duplica, em toda a sua extensão, nossos pensamentos, já que são pensamentos de alguma coisa e que eles próprios não são nada, sendo, portanto, sentido e sentido do sentido (VI, p.107).

É preciso atravessar o cartesianismo e levá-lo às suas últimas consequências para descobrir nele o traço duma genuína interrogação.

Se nos ativéssemos apenas à ciência de inspiração cartesiana

A filosofia seria também essa leitura do sentido levado a cabo, ciência exata, a única exata, pois é a única que esgota o esforço de saber o que *é* a Natureza, a História, o Mundo e o Ser, quando tomamos com eles, não somente o contato parcial e abstrato da experiência e do cálculo físicos ou da análise histórica, mas o contato total de quem, vivendo no mundo e no Ser, pretende ver claramente sua vida, em particular a vida do conhecimento, e, habitante do mundo, tenta pensar-se no mundo, pensar o mundo nele mesmo, separar suas essências confundidas e formar, enfim, a significação ‘Ser’ (VI, p.108)

Mas mesmo essa pretensa segurança perseguida pelo cartesianismo está assentada sobre bases instáveis: ela presume desde o início que *há* o mundo, embora não investigue qual é o sentido de sua existência. O pedaço de cera, decomponível em cada uma de suas propriedades, é meramente um ser positivo: existe tal como é, seus caracteres sensíveis são como são, ele é apenas e tão somente um modo da extensão. Tal filosofia lida com essências, mas não chega ao cerne do Ser.

É possível, portanto, salvar o cartesianismo? Vimos que, embora se restrinja a uma visão ontológica limitada, ele contribui com o desmonte dos dogmas realistas. Não há, portanto, o risco de uma perda completa, o que nos obriga a reformular a pergunta: é possível medir o grau de precisão do cartesianismo em sua abordagem do Ser? Merleau-Ponty levanta a seguinte questão: “a essência não é a *resposta à questão filosófica*, esta não é posta em nós por um espectador puro [Deus]: consiste antes em saber como e sobre que fundo se estabelece o espectador puro, de que fonte mais profunda ele se alimenta” (VI, p.109, grifo nosso). Resta saber então qual é o *sentido primitivo* do Ser, a fonte que alimenta ou o fundo geral que sustenta todo esse arcabouço. Merleau-Ponty argumenta que tais essências com as quais lida a filosofia de Descartes não se identificam com o Ser propriamente dito, mas são antes *a maneira ou o estilo* que

exprimem esse Ser. Para que o pensamento possa efetivamente tomar contato com o Ser ele precisa “entrar em comunicação conosco, prestar-se às condições do nosso [pensamento], de nossa experiência, tomar lugar em nosso mundo e, finalmente, na medida em que todos os pensadores e todas as essências possíveis se abrem a uma única experiência e ao mesmo mundo” (VI, p.109). O *Cogito* buscava esse contato consigo mesmo, mas o fazia pela metade: ele descobria o pensamento como substância e tomava isso como conclusão, mas não se indagava, uma vez descobertas a extensão e Deus, o que significava efetivamente *ser* pensamento ou *ser* extensão ou *ser* Deus. Ora, uma mesma interrogação perpassa essas três dimensões. Elas se reportam a um ser que não se identifica com nenhuma delas, mas que as sustenta como um esqueleto sustenta a carne: há uma relação mundana, sob o que Descartes chama de erro ou ilusão, envolvendo o seu reino de certezas, clareza e distinção.

A dúvida metódica, no entanto, tenta suprimir essas relações. Ao suspender o juízo sobre o que considera a origem dos equívocos e da falsidade- o que poderíamos ler como tudo aquilo que não seria matéria de estudo da razão- Descartes elege a dúvida motor do *ergo sum* e, portanto, princípio inabalável de toda razão. Seria ela também o fim, pois, uma vez que Deus é deduzido e a certeza dos enunciados de razão é confirmada, ela se torna o crivo de toda e qualquer atividade racional. Todavia, a dúvida não deve ser princípio nem fim da filosofia, mas uma das várias maneiras pelas quais o Ser se dobra sobre si mesmo e molda significações. E assim

Quando a filosofia deixa de ser dúvida para fazer-se desvendamento, explicitação, já que se separou dos fatos e dos seres, o campo que abre é decerto feito de significações ou de essências, mas que não se bastam, reportando-se abertamente aos nossos atos de ideação, e são por eles colhidos de um ser bruto onde se trata de encontrar em estado selvagem os responsáveis por nossas essências e significações (VI, p.110)

É preciso, portanto, que os três pilares da metafísica cartesiana se reportem a um campo de experiências único, no qual não sejam primariamente substâncias em sentido clássico, mas *irradiações* diferentes do mesmo Ser Bruto. A irradiação coloca uma dimensão em relação com outras; torna-as correlativas, mesmo que diferentes entre si; produz distância e proximidade; não há espaço nela para dicotomias, ou separações substanciais, não há mais a polaridade entre Ser e Nada. O que emerge agora é uma realidade nuançada pelas diferenças que surgem no seio do próprio Ser.

Um sujeito em sobrevoo jamais enxergaria tais nuances. Como o Nada sartriano, ele seria uma consciência para a qual existiriam apenas positivities e negatividades. O Ser seria tal como é. A rigor, um sujeito que se arroga o papel de *kosmotheoros* não

interroga o mundo; e, quando o interpela com alguma indagação, é apenas para nele impor a marca de uma ausência.

Aos olhos do *kosmotheoros* que sobrevoa o mundo sem nele se engajar, toda experiência se resume a ideação. Porém, na ontologia que Merleau-Ponty quer construir, contrapondo-se à longa tradição cartesiana para a qual ser é *ser pensado*, as ideações não brotam da consciência como os entes criados por Deus, mas se destacam do fundo carnal do próprio, da fé perceptiva que se dobra sobre si mesma. Assim, “toda ideação, porque é uma ideação, se faz num espaço de existência, sob a garantia de minha duração que deve retornar a si mesma para encontrar aí a ideia que pensava há um instante, passando para os outros a fim de encontrá-la também neles. Toda ideação se sustenta nesta árvore de minha duração e das durações; essa seiva ignorada nutre a transparência da ideia” (VI, p.111). Todo visível está plantado na teia do invisível. O solo no qual se deitam as raízes da Carne é polpa viva, produtividade perene. O invisível é o reverso, o vazio, a sombra do visível, mas não é uma substância; é dimensão prestes a ser atualizada, mas que, por conta da sua própria atualização, pode terminar recuando para a invisibilidade, a obscuridade e o olvido.

Nesses termos, as essências, objetos, coisas e fatos são dimensões que alternam e oscilam entre si, dobras reversíveis do Ser. Sua separação, tal qual a separação que se faz da figura da cera de seus componentes sensoriais e suas propriedades transitórias, só é viável aos olhos do *kosmotheoros*, de alguém desencarnado e alheado do mundo, que interpõe entre si e os objetos ou a distância absoluta (o sobrevoo) ou a fusão completa e integral (a coincidência). Ambos, diz Merleau-Ponty, são positivismo, que não dão conta da negatividade inerente ao real. Muito da filosofia cartesiana é uma tentativa de pensar a partir dessa contemplação à distância.

Ora, mas o que seria o *kosmotheoros* senão mais uma irradiação do Ser? Evidentemente, não se trata de uma dimensão privilegiada em detrimento de outras. Há no *kosmotheoros* uma configuração que certamente lembra a união confusa. Mas a imagem das mãos se apertando, na qual não se consegue distinguir qual é mão que aperta e qual é a mão apertada, já basta para desmontar a ilusão do sobrevoo absoluto. Há também no sujeito um tipo de existência similar à do pedaço de cera: da mesma maneira que, fenomenicamente, é impossível separar da cera a sua cor, sua textura e seu odor, do sujeito é impossível separar os comportamentos, expressões e o gestual da figura de seu corpo. Ocorre que “eu, o vidente, também vou visível; o que faz o peso, a espessura, a carne de cada cor, de cada som, de cada textura tátil, do presente e do

mundo, é que aquele que os apreende sente-se emergir deles por uma espécie de enrolamento ou redobramento, profundamente homogêneo em relação a eles” (VI, p.113). A dimensão da qual esse sujeito emerge é “polpa espacial e temporal onde os indivíduos se formam por diferenciação” (VI, p.113). A polpa (uma possível tradução alternativa para o português de *Chair*) pulsa no entrecruzamento dos raios dessas diversas irradiações espaço-temporais, e “o que existe é toda uma arquitetura, toda uma ‘disposição em andares’ dos fenômenos” (VI, p.113), não um agrupamento ou somatório, mas o enovelamento e a duplicação (e replicação incessante) do visível sobre o invisível e vice-versa.

O que soa absurdo no cartesianismo, pois o sujeito cartesiano, imagem e semelhança do Deus que o criou, é um *kosmotheoros* em segunda potência. Nele, a pergunta que recai sobre o mundo e a verdade é fruto de sua vontade soberana; as coisas, reduzidas a figuras extensas, aparecem diante da sua razão nuas, purificadas, reduzidas a objetos, mensuráveis enquanto entes de razão. Não há, propriamente, uma ação direta da coisa extensa sobre a coisa pensante; e, quando o há, no registro de *As Paixões da Alma*, é necessário recorrer à glândula pineal numa justificativa apressada, mas que termina por relegar a ambiguidade à união confusa de alma e corpo, que, ao fim ao cabo, não encontra uma elucidação dentro da filosofia cartesiana, sendo explicada apenas pela vontade divina. O que Merleau-Ponty contrapõe desde suas primeiras obras é que o sujeito de fato vê a coisa: o ato de ver presume já uma limitação (trata-se de observar, não de sobrevoar) da visão a uma das faces ou regiões da coisa, pessoa ou fenômeno visados, a consequente conduta motora e afetiva decorrente desse contato entre corpos e sua relação com o contexto e o horizonte no qual estão implicadas. Descendo de sua dimensão de contemplação e revestindo-se de carne, o sujeito interrogante descobre que

Fato e essência não podem mais ser distinguidos, não porque, misturados, em nossa experiência, sejam, em sua pureza, inacessíveis e subsistam como ideias limites para além dela, mas porque o ser, não estando mais *diante de mim*, mas envolvendo-me e, em certo sentido, me atravessando, minha visão do Ser não se fazendo de alhures, mas do meio do Ser (VI, p.113, grifos do autor)

E essa descoberta o leva, por outro lado, a outra constatação: as perguntas não servem apenas para fundar a razão ou o instrumental teórico para se dominar, controlar e moldar a natureza, mas a interrogação é efeito do próprio existir. Existe-se enquanto ser que interroga, o ato de se mover, assumir condutas e lidar com o meio circundante já é um tipo de diálogo ou confronto. A ciência parece um caminho inevitável para esse

ser que indaga e questiona, mas não é, definitivamente, um *télos* único. As perguntas preexistem à razão metódica porque esta é fruto duma necessidade inegável de se dirigir ao invisível que a própria visibilidade promete.

Em suma, para Merleau-Ponty “não há uma essência, uma ideia que não se atenha a um domínio de história e geografia, não que esteja nele *encerrada* e inacessível para os outros, mas porque o espaço ou o tempo da cultura, como o da natureza, não são sobrevoáveis, e a comunicação de uma cultura constituída com outra se faz por meio da região selvagem onde todas nasceram” (VI, p.114, grifo do autor). As ideias não estão clara e distintamente dadas; para se tornarem ideias simples e universais, é preciso antes um processo de depuração da matéria bruta do real. Para se tornarem simples, as ideias têm de ser refinadas numa série de procedimentos de separação e classificação, a fim de que sejam efetivamente extraídas do meio em que foram engendradas e deixem de ser irradiações. Uma vez fixadas enquanto conceitos e noções, elas perdem seu espaço e seu instante no campo de experiência da qual foram pinçadas.

Porém, o produto destes processos perde seu caráter de interrogação. Mas tudo isso é secundário: “nunca temos diante de nós puros indivíduos, geleiras de seres insecáveis, nem essências sem lugar e sem” (VI, p.114). Descartes nunca abandona a experiência por completo, e o exame da cera é prova disso: para se chegar à ideia depurada de extensão, ele parte do que é mais próprio da experiência singular de ter *este* pedaço de cera *diante* de tal fogo numa situação extremamente *particular*. Se a usa de modo discricionário, com já mostramos, é por questão técnica. Mas, no plano da interrogação, se nos colocássemos na mesma posição de Descartes, ou perscrutássemos, como ele perscrutou a meditação da cera, nossa própria sensibilidade, descobrimos que “somos experiências, isto é, pensamentos que experimentam, atrás deles, o peso do espaço, do tempo, do próprio Ser que eles pensam” (VI, p.114), e é isso o que nos entrega o enovelamento da experiência mundana sobre si mesma. Não há uma extensão absoluta que se enxergaria por detrás de todas as mutações do fragmento de cera, mas se entreveem “um tempo e um espaço de empilhamento, de proliferação, de imbricação, de promiscuidade- perpétua pregnância, parto perpétuo, geratividade e generalidade, essência bruta e existência bruta que são os ventres e os nós da mesma vibração ontológica” (VI, p.114). A significação de cada experiência “não está nem acima nem abaixo das aparências, mas na sua juntura, sendo o elo que liga secretamente uma experiência às suas variantes” (VI, p.115), e seu acesso não se dá pelos dados dos sentidos e nem pela subsunção dos mesmos a categorias transcendentais, mas pelo nex

reversível vivido entre o visível (então) presente e o invisível (ainda) ausente. Não há como pensar em termos de alto e baixo no plano da interrogação do Ser carnal. A interrogação deve se dirigir ao ser como a uma *nervura*, isto é, como aquele arranjo que, numa folha, patentemente desenha a figura e sustenta seus contornos, e ocultamente nutre seus campos e os mantém coesos e interligados.

Falar de nervura é, em suma, reconhecer que

Numa filosofia que leva em consideração o mundo operante, em funcionamento, presente e coerente, [...] Não há mais essências acima de nós, objetos positivos, oferecidos a um olho espiritual, há, porém, uma essência sob nós, nervura comum do significante e do significado, aderência e reversibilidade de um a outro, como as coisas visíveis são as dobras secretas de nossa carne e de nosso corpo, embora este também seja uma das coisas visíveis. Assim como o mundo está atrás de meu corpo, a essência operante também está atrás da fala operante, isto é, aquela que possui a significação em menor grau do que é por ela possuída, que não fala *dela* mas a *fala*, ou fala *segundo* ela ou a deixa falar e falar-se em mim, que perfura meu presente (VI, p.117)

A interrogação, no entanto, não demanda solução. As perguntas mais práticas, feitas para se obterem as respostas mais precisas, e, por sua vez, as respostas que preenchem exatamente o que se é perguntado, são questões que guiam os passos duma ontologia direta, cujos esforços se concentram no sentido de enunciar o que *é* o Ser e, a partir dessa constatação, o que *são* os seres e o sujeito. Ora, o que Descartes faz em seus escritos é ontologia direta em sentido lato: um pensamento que busca explicar que são pensamento, extensão e Deus e porque são diferentes entre si. A ontologia indireta concebida por Merleau-Ponty não é apenas um questionamento ao Ser que se dá em sentido contrário, mas também um discurso que não se encerra em sua própria sentença. Não se trata, evidentemente, de inconclusão ou inacabamento. Ao contrário do que se poderia suportar, não se trata de determinar o Ser pelos seres.

A interrogação é o centro da ontologia indireta e, nesse sentido, suas perguntas essenciais se mantêm em circularidade, não por falta de resposta ou conclusão, mas pelo ciclo de questionamento que é inerente ao próprio mundo. Merleau-Ponty mostra como duas perguntas cotidianas (*Onde Estou? Que horas são?*)¹²⁰ se desdobram de maneiras diferentes conforme o regime ontológico em que são tomadas. Numa ontologia direta,

¹²⁰ A repetição das perguntas (que originalmente são um questionamento de Paul Claudel retomado por Merleau-Ponty) está no texto original de *O Visível e o Invisível*. Em nota técnica, Lefort alega que isso é um sinal do inacabamento do manuscrito da *Origem da Verdade*. Em nosso estudo retomamos o contexto das duas passagens para mostrar que, mesmo que o aparente equívoco tenha sido acolhido pelo cânone, ele explicita a mesma reflexão em dois níveis distintos. Num primeiro momento, a origem da interrogação em meio à fé perceptiva. Num segundo, as consequências e desdobramentos dessa pergunta.

responder-se-á facilmente às duas indagações indicando-se um local específico no espaço e um instante delimitado no tempo. Já numa ontologia direta as duas solicitações não encontram soluções fáceis, porque espaço e tempo não podem ser tomados enquanto positivities maciças. Argumentará Merleau-Ponty que ambas compõem uma única e *inesgotável* questão dirigida ao mundo:

Inesgotável porque a hora e o lugar mudam sem cessar, mas sobretudo porque a questão que surge não se resume, no fundo, em perguntar em que lugar do espaço tomado como um dado, em que hora do tempo tomado como um dado estamos, mas primeiramente qual é o vínculo indestrutível que nos liga às horas e aos lugares, este soerguimento perpétuo sobre as coisas, instalação contínua entre elas pela qual, antes de tudo, é preciso que eu esteja num tempo e num lugar, quaisquer que sejam estes (VI, p.119)

Interrogar é perguntar sobre esses liames, nexos, instalações e irradiações que fiam a trama do mundo. Não há um eixo central a partir do qual se poderiam endereçar e dirigir todas as questões, mas uma constelação de pivôs descentralizados, que instituem nódulos, inflexões e pontos de mutação em meio à ganga, movendo-se como uma grande charneira. A interrogação é abertura, pois é o ato instituinte¹²¹ exemplar.

Acerca de seu projeto ontológico, dirá Merleau-Ponty que

o que propomos aqui [no manuscrito da *Origem da Verdade*] e opomos à procura da essência não é um retorno ao imediato, a coincidência, a fusão efetiva com o existente, a procura de uma integridade original, de um segredo perdido a reencontrar, que anule nossas questões e até mesmo levante acusações à nossa linguagem (VI, p.120).

O que o coloca em franca oposição ao projeto cartesiano de obter a verdade após a aplicação do método aos fenômenos mundanos, conforme se lê na abertura da Parte I do *Discurso do Método*¹²². O bom senso cartesiano, a faculdade de bem julgar e bem

¹²¹ Tal é a definição de instituição que Merleau-Ponty fornece já nas primeiras notas do curso homônimo: “instituição [significa] estabelecimento, numa experiência (ou num aparelho construído), de dimensões (em sentido geral, cartesiano: sistema de referência) em relação às quais toda uma série de outras experiências terão sentido e farão uma *sequência*, uma história” (IP, p.38, interpolação e grifos do autor). A instituição é o estabelecimento dum marco temporal que permite uma sequência e um significado para os eventos que o prosseguem, como um evento histórico, a elaboração dum novo paradigma científico, uma nova forma de expressão artística ou o advento dum novo amor, dentro dos quais o sujeito é pivô e charneira. Nesse sentido, a interrogação cava um campo em que a filosofia deixaria de ser apenas a enunciação de um sistema para se tornar também uma inquirição do pensamento sobre si próprio e sobre o mundo e outrem. Abordaremos essa questão mais adiante.

¹²² Conforme se lê nas primeiras linhas do *Discurso do Método*: “O bom senso é a coisa do mundo mais bem compartilhada, pois cada um pensa estar tão bem provido dele que mesmo aqueles que são os mais difíceis de contentar-se em qualquer outra coisa não costumam desejar mais do que já têm” (DESCARTES, 2018, p.69), o que significa dizer, em última instância, que a razão humana é natural e universal; e o fato de estar “bem compartilhada” significa que qualquer sujeito é capaz de aceder à verdade

aplicar os ditames da razão aos objetos do conhecimento, que leva à desqualificação da percepção e dos sentidos como vias de acesso à verdade, é uma primeira mediação entre o sujeito e o mundo. Esta primeira mediação é um anteparo que nega à dimensão anterior sua cidadania filosófica. Porém, ao nomear esta primeira experiência de fé perceptiva como *Carne*, Merleau-Ponty vislumbra as relações, nexos, junções, oposições e concórdias entre as coisas antes mesmo que elas sejam determinadas enquanto objetos. Trata-se do resgate da relação mais primitiva que se estabelece com o mundo, relação bruta, ingênua, originária (e não será à toa que o louco, o doente e a criança serão muitas vezes evocados nas primeiras obras), em que “se o Ser está escondido, isso mesmo é um traço do Ser, e nenhum desvendamento no-lo fará compreender” (VI, p.120). Descartes buscava a evidência ao criar métodos eficazes para esse desvendamento. Ora, a obscuridade é o fundo do qual se extrai a evidência; o ato de ver não é um ato simplesmente intelectual, ele mostra as coisas em sua encarnação típica, e o erro, a ilusão, o engano e a imprecisão fazem parte de uma única visão alargada. Não há posse intelectual da coisa vista; num primeiro momento, ela não é sobrevoada, tampouco desnudada, pelo olho. É antes interrogação (no sentido de que falávamos antes) do que elucidação, pois, na própria visão em ato “as coisas visíveis à nossa volta repousam em si mesmas e seu ser natural é tão pleno que parece envolver seu ser percebido, como se a percepção que temos delas se fizesse nelas” (VI, p.120). São as coisas que guiam o olhar, que o convidam a contemplá-las, antes que sejam conhecidas e que delas se elaboram representações e conceitos. A visão, por sua vez, deixa-se invadir pela coisa sensível e contorna seus limites como o artista que, na técnica do *sfumato*, borra os limites de cada um dos objetos retratados na tela não para torná-los obscuros, mas para bem demarcar a permeabilidade de suas bordas.

por si próprio, contando apenas com o raciocínio. No entanto, o próprio conceito de “bom senso” ao qual alude Descartes não leva em conta a percepção, a sensibilidade e a afetividade, visto que, prosseguindo no mesmo parágrafo, dirá que “no que não é verossímil que todos se enganem, mas isso testemunha, antes, que a capacidade de *bem julgar* e de distinguir o verdadeiro do falso, que é o que se denomina propriamente bom senso ou razão, é naturalmente igual em todos os homens” (DESCARTES, 2018, p.70, grifo nosso). Esse bom senso, que nada mais é senão outro nome para a razão, constitui o primeiro acesso ao real e ao Ser, e por isso será comum a todos os sujeitos racionais, e é apenas pela capacidade do bom julgamento (que se liga ao cálculo e à ponderação) que se obterão clareza e distinção. Se só ele é capaz de distinguir verdadeiro e falso, desde o início, implicitamente, Descartes desconsidera os sentidos e inclusive os associa a erros (pois, sem o julgamento guiado pela razão, conforme se lê nos trechos supracitados, não há como distingui-los). É por isso que se escreverá esse *Discurso*, como justificação de necessidade de práticas e usos legítimos da razão, que visam a regular sua faculdade de julgar; e posteriormente se redigirão as *Meditações* a fim de fundamentar metafisicamente a verdade buscada (e obtida) pela aplicação regulada da razão. Não há contato direto entre sujeito e mundo; Descartes coloca a mediação da razão já pressuposta em sua filosofia.

A visão é um ato interrogativo anterior à interrogação intelectual. Porém, e quando falamos dum processo tipicamente mental, como a memória? É possível caracterizá-la como uma outra interrogação, análoga à visão, ou nela constatar que, enfim, prevalece a subjetividade? Considera-se o passado como depósito de conteúdos mentais e a recordação como sua recuperação através dum processo puramente subjetivo. Nessa perspectiva, tem-se apenas a acumulação de instantâneos de presentes antigos, imutáveis e imóveis, os quais a memória sobrevoaria quando incitada por uma determinada imagem desses conteúdos. Tal é a visão bergsoniana¹²³. Não haveria propriamente uma interrogação do passado. Porém, contrapõe Merleau-Ponty que

se a lembrança pura é o antigo presente conservado e se, na rememoração, volto a ser verdadeiramente o que fora, não se vê como poderia abrir-me à dimensão do passado; se, inscrevendo-se em mim, cada presente perde sua carne, se a pura lembrança em que se transmuda é um invisível, há então um passado, mas não coincidência com ele, estou separado dele por toda a espessura de meu presente, o passado só é meu se aí encontra lugar de alguma maneira, fazendo-se de novo presente (VI, p.120)

Passado é interrogação porque é diferença consigo mesmo; como no farfalhar entre fala falante e fala falada, que é também uma relação de charneira, há retomada do passado a partir de e no presente, uma modificação de sua dimensão temporal que o faz diferente do momento atual. Há aqui uma ontologia indireta, saída dos seres rumo ao Ser, na qual “tudo o que se dá ao Ser se retira da experiência, tudo o que se dá à experiência se retira do Ser” (VI, p.120), de modo reversível, tal como se observa no desenho geral da ontologia indireta. Que é, a rigor, o contrário do que propõe Descartes. Nele, é descoberto o *Cogito* como sede do Ser, e a partir dele e só dele é possível se conhecerem os seres. A ontologia direta pretendida por Descartes- que identifica o ser das coisas à sua representação mental, numa fusão sem mediações entre a coisa e sua consciência, derivando daí seu conceito de evidência- é a tematização e conceituação da ontologia indireta; é ontologia escrita e narrada, não vivida.

¹²³ Escreve o autor de *Matéria e Memória*: “no que diz respeito à percepção, nosso corpo, pelo lugar que ocupa a todo instante no universo, marca as partes e os aspectos da matéria sobre os quais teríamos ação: a percepção, que mede justamente nossa ação virtual sobre as coisas, limita-se assim aos objetos que influenciam atualmente nossos órgãos e preparam nossos movimentos [...] no que diz respeito à memória, o papel do corpo não é armazenar as lembranças, mas simplesmente escolher, para trazê-la à consciência distintas graças à eficácia real que lhe confere, a lembrança útil, aquela que completará e esclarecerá a situação presente em vista da ação final” (BERGSON, 2006, p.209), evidenciando o papel prático do corpo na duração, mas, nesse sentido, com algumas ressalvas, aproximando-se muito mais de Descartes do que de Merleau-Ponty.

A ontologia indireta que emerge desse longo questionamento a Descartes que viemos analisando é circular e reversível. Circular porque nasce da própria fé perceptiva refletindo sobre si mesma, pela busca de preenchimento das lacunas que lhe são inerentes, e que não apenas nascem das limitações naturais da percepção, mas de uma configuração geral de toda a experiência mundana, em que se mesclam positividade e negatividade, em que ausência e presença são dois modos do Ser; reversível porque, ao contrário das teses das primeiras obras, não se apoia apenas na interdependência do corpo do sujeito ao mundo que habita, mas na autoimplicação e autoprodução do mundo por si mesmo, do qual o corpo senciante é uma das regiões. Por isso existe interrogação: não pela vontade formalmente infinita do sujeito, tampouco por decreto divino, mas pelo próprio mundo enquanto polpa sensível que se dá a sentir. A interrogação é a fertilidade mesma do solo perceptivo em ato, que se exprime no advento de fenômenos que posteriormente se cristalizarão em objetos que, enfim, após uma reflexão secundária acerca da Natureza, tornar-se-ão manipuláveis por uma filosofia reflexiva e pelas diversas ciências.

A ideia de uma solicitação sensível que se exerceria sobre um corpo senciante, tal como exposta na *Fenomenologia da Percepção*, é radicalizada: a percepção não é somente a elaboração, por parte do corpo fenomenal, dos estímulos vindos do exterior, mas é uma espécie de *telepercepção*, ou seja, é percepção à distância, é a culminação de um movimento traçado no interior da própria Carne reflexionante. Em nota de maio de 1960, Merleau-Ponty fala de *telepercepção*, isto é, uma percepção que ocorreria não por atividade mental, mas, duplamente, *no* sujeito senciante e *na* coisa percebida. O visível só pode ser captado em telepercepção, pois ele não é uma *res extensa* plenamente acessível aos sentidos e à razão, posto que essa percepção na e à distância é dupla e reversivelmente ativa-passiva, não se reduzindo a nenhum dos dois polos do ato, mas articulando-os em charneira. No contato com as coisas sensíveis, ocorreria que “o sensível, o visível deve ser para mim a ocasião de dizer o que é o nada -/O nada não é nada mais (nem nada menos) que o invisível” (VI, p.232), o que traz à tona uma gravidez de sentido, ou seja, latência significativa, significado sendo engendrado, prestes a vir a lume. Na telepercepção “há um corpo do espírito e um espírito do corpo e um *quiasma* entre os dois” (VI, p.234, grifo nosso). O quiasma entre corpo e espírito não é união substancial confusa, mas é uma relação de mesmo tipo que aquela estabelecida entre a cera e suas qualidades sensíveis: um constante e incessante vir a ser, um apelo ao porvir, um fenômeno que não se encerra em si mesmo, mas, por assim

dizer, vai se fenomenalizando sem que o processo chegue a termo, sem que se consume e se feche em definitivo. A distância corrobora esse entrelaçamento, pois não é fusão, mas é uma interação que se faz a partir de uma distância entre os dois fios.

Essa distância, no entanto, não invalida completamente o imperativo fenomenológico do *zu den selben Sachen*, mas mostra suas fraquezas. O contato direto com a essência da coisa, tal como o pretendia a fenomenologia e que está muito presente nas primeiras obras de Merleau-Ponty, mostra-se impossível: para que ele se realizasse em tal como o almejava a fenomenologia, seria preciso uma visão que se fundisse ao objeto, que desvendasse sua épura à consciência intencional, o que nos faria recair no cartesianismo por outro caminho. A virada ontológica que Merleau-Ponty opera em suas obras tardias é um questionamento do cartesianismo ao mesmo que também uma crítica da insuficiência da fenomenologia *lato sensu*. Com efeito,

Há uma experiência da coisa visível como preexistindo à minha visão, mas não é fusão, coincidência: já que meus olhos que veem, minhas mãos que tocam também podem ser vistos e tocados, já que, em consequência, neste sentido, eles veem e tocam o visível, o tangível, pelo interior, já que nossa carne atapeta e até mesmo envolve todas as coisas visíveis e tangíveis por que [sic] está envolvida, o mundo e eu somos um no outro, e do *percipere* ao *percipi* não há anterioridade, mas simultaneidade ou mesmo atraso. [...] Quando encontro o mundo atual tal como é, sob minhas mãos, sob meus olhos, contra meu corpo, encontro muito mais do que um objeto: Ser de que minha visão faz parte, uma visibilidade mais velha que minhas operações ou atos [...] é a dupla referência, a identidade do entrar em si e do sair de si, da vivência e da distância (VI, p.121)

Essa distância, à qual a interrogação se dirigirá como movimento que vai aos poucos preenchendo e extravasando, sem, contudo, enchê-la por completo ou se expandir a ponto de anulá-la, encontra “a coisa prestes a ser vista, prenhe, tanto de princípio como de fato, de todas as visões que se pode tomar deles, o passado tal como foi um dia *mais* uma alteração inexplicável, uma estranha distância [...] mas uma não coincidência privativa, uma coincidência *de longe*” (VI, p.122, grifo nosso). A Carne reflexionante, que o é por *fazer e se dar a refletir*, exige uma atitude também reflexionante, que só pode ser proporcionada pela interrogação metafísica em regime de ontologia indireta, e a visão das juntas ou nervuras que se entrelaçam na ganga do mundo não pode ser pensamento de ver. Em contrapartida, não se podem reduzir também a intencionalidade, a dados dos sentidos assimilados pelo corpo pré-objetivo, que logo em seguida serão reelaboradas como comportamentos, condutas motoras ou falas falantes. Em muitas passagens Merleau-Ponty caracteriza o mundo como sistema de equivalências, o que significa que, além de se esquematizar como uma realidade interdependente, o mundo

também é o solo vivo a partir de onde os sentidos nascem e se espetam como pivôs, sendo o sujeito encarnado um dentre eles.

O distanciamento (que é, alhures, também uma possibilidade de estreitamento) é impensável dentro de uma filosofia de inspiração cartesiana. Quando o pedaço de cera é depurado a ponto de se reduzir à sua figura geométrica, a riqueza sensorial do mundo e o sentido da interrogação se perdem. A linguagem deixa de inquirir e investigar para se tornar um instrumento de notação: de interrogadora, ela passa a tratar apenas da enumeração e enunciação das medidas de largura, altura e profundidade. Esse distanciamento que observamos na visão de sobrevoo, característica do cartesianismo, é uma espécie de alijamento ou descolamento do solo carnal, não é, definitivamente, a abertura de uma possibilidade de aproximação. Revestido dum sentido absoluto de negativo, a redução do percebido a *res extensa* dota também a *res cogitans* dum poder que lhe é indevido. Há desde o princípio uma mente que se reconhece por inteira através do *Cogito* e uma realidade extensa que é tal como é, cuja única margem de negativo é, como atesta a *Quarta Meditação*, é o excesso do juízo que incorre em erro. Podemos dizer que, sob lentes cartesianas, *tudo é visível*: só existe o que pode ser pensado e representado, a mente é esse grande intermédio entre o sujeito e o mundo, todas as relações possíveis passam por seu filtro, resta apenas ao sujeito moderar e calcular os seus julgamentos. O que, dentro do panorama da História da Filosofia, significa uma conquista: a razão é autônoma, ela não necessita de nenhum aporte de conhecimento revelado, ela é até mesmo independente do exterior, do qual conhece as leis físicas. Mas que, dentro do programa filosófico de Merleau-Ponty, é um paradigma que possui algumas imprecisões e deficiências. Transmutados em substâncias, mente e extensão não encontram um nexos comum, esquecem-se de suas fontes primordiais, desprezam a experiência originária na qual ambas estão mescladas. Merleau-Ponty traz novamente o negativo e, impregnando as duas substâncias com ele, faz com que uma extravase na outra: reconhecendo-se limitada, a mente tenderá ao exterior para preencher as lacunas de seus conteúdos sempre descontínuos e fugazes; o mundo, por sua vez, se oferece a uma mente, com seu aparato sensório-motor, para ter seu sentido inerente desvendado. A dualidade é apenas uma das maneiras de se dar razão do fenômeno complexo que é a Carne. O que a interrogação descobre em suas incursões pelas dobras do mundo da fé perceptiva é o *quiasma*, o entrelaçamento de experiência que, longe de se reduzir a conceito ou noção, é a própria experiência carnal em constante e incessante atualização.

3.5. Circularidade carnal: da Carne à cera

Retornemos à invisibilidade. Na relação entre visível e invisível opera um regime radicalmente diferente da dualidade ontológica, na qual ambas as dimensões, não polarizadas, são nuançadas pela Carne de maneira pré-lógica. Pré-lógico significa: não há privilégio ou prevalência da subjetividade no acesso a essas modalidades do Ser. Nuance significa, exatamente, a diferenciação horizontal que se desfecha na circularidade inesgotável, porque é latência permanente, porque é indiferenciação entre as ordens do imanente e do transcendente.

Nas notas de trabalho, Merleau-Ponty compara o invisível ao elemento que estrutura a paisagem sensível, como a profundidade e o espaço intercalado entre as árvores dum bosque. O invisível implica e envolve o sujeito que nele está encarnado, de maneira que mesmo as determinações espaço-temporais, caras ao cartesianismo por operarem substancialmente na racionalização da realidade, se entrelaçam na mesma ganga. Sendo assim, em nota de trabalho datada de maio de 1960, Merleau-Ponty destaca quatro pontos essenciais que permitem caracterizar e exprimir o invisível como aquilo que é estofo ou forro do visível:

- 1) [o invisível é] o que não é atualmente visível, mas poderia sê-lo (os aspectos ocultos ou inatuais da coisa, - coisas ocultadas, situadas *alhures*- “aqui” e “alhures”)
- 2) aquilo que, relativo ao visível, não poderia, contudo ser visto como coisa (os existenciais do visível, suas dimensões, sua membrura não-figurativa)
- 3) aquilo que só existe tatilmente ou cinesteticamente etc.
- 4) os *lexta*, o Cogito” (VI, p.232, grifos do autor)

Nessas quatro dimensões constituintes da Carne operam o porvir, a existência, o sentir e a subjetividade em consonância. Elas se encontram em relação de circularidade no que Merleau-Ponty chama de *in-visível*, isto é, a polpa ou interior do visível, a nervura que o sustenta, cujos nexos mantêm uma relação de *negação-referência*, que nada mais é que a diferenciação interna de cada um. Ao contrário do cartesianismo, não há aqui uma positividade objetiva que permita dizer o que o invisível *é ou não é*. Seu sentido é antes matizado que determinado. De modo que “essa negação-referência é comum a todos os *invisíveis* porque o visível foi definido como dimensionalidade do Ser, isto é, como universal, e, portanto, tudo o que dele não faz *parte* está necessariamente *nele envolvido*, e não é senão modalidade da mesma transcendência” (VI, p.232, grifos do autor), uma vez que negar e afirmar são modos de interpelar o ser, presumindo uma dimensão relacional, um comércio com e do mundo. Isto é o que

significa, a rigor, a interrogação filosófica para Merleau-Ponty, distante da racionalidade cartesiana, que, por conta de suas diretrizes principais, necessitava de representações para sua ontologia direta. É exatamente o contrário que apresentamos aqui.

No âmbito da História da Filosofia, uma nova racionalidade emerge dos escritos de Descartes. De cunho relacional, levando-se em conta que sua filosofia renega inteiramente a ideia de vácuo, este novo estatuto da razão atribuirá medidas a todas as coisas, tornando-se quantificáveis e mensuráveis. A medida (e não mais a essência) e a ordem (não mais a finalidade) desvendarão o significado do real. Ora, se não há mais vazio, se não existe um espaço vago, se todos os corpúsculos ocupam um lugar no espaço e seu movimento é medido pela maneira como colidem e se impelem, as engrenagens da grande máquina do mundo estão todas implicadas umas nas outras. Nesse sentido há um decisivo ponto de contato entre as filosofias de Descartes e Merleau-Ponty. Porém, epistemologicamente, a distância entre ambas não pode ser desprezada.

Retornemos à questão da redução de todos os objetos a coisas extensas. A extensão só se diferencia internamente através de suas dimensões, como altura, largura e profundidade. É a apenas a diferença quantitativa dela que fornece algum tipo de identidade ou diferença entre os diversos fragmentos de matéria. A mente, guiada pelo método, *atribuirá* a cada aspecto dessas figuras extensas um valor numérico, segundo uma determinada unidade de medida (como o metro, a polegada, a jarda, o pé, etc), tornando calculáveis sua área e perímetro. Entretanto, “a dimensão, dessa forma, não se restringe apenas ao cálculo do tamanho de um objeto, mas também se aplica, por exemplo, ao cálculo das relações entre o objeto e um determinado espaço percorrido por ele, ou, ainda, ela pode ser tomada simplesmente como forma de medir a relação entre quaisquer coisas na natureza” (ANDRADE, 2017a, p.28). Uma vez que a mente estabelece uma unidade comum de medida entre as coisas, podendo compará-las e ponderá-las entre si, descobre-se uma das mais importantes chaves de leitura da Natureza por parte de Descartes: uma vez que há medida comum, toda e qualquer coisa ou fenômeno do mundo pode ser conhecido. Ora, levando-se em conta que “a medida corrobora a certeza de que existem diferentes formas de considerar um objeto em relação a outros objetos” (ANDRADE, 2017a, p.28), erguem-se as balizas de uma ontologia direta, operada pela razão sobre os objetos. A mente ganha então impulso para

sobrevoar o mundo, garantida pelas leis eternas elaboradas e mantidas por Deus, que garantem e, em última instância, possibilitam toda e qualquer operação racional.

Somos conduzidos ao paradoxo de um pensamento que estabelece relações entre as coisas, mas que delas se alija. Por uma tendência natural de sua razão, o sujeito se inclina para o conhecimento das essências (e isso será a mola-mestra da noção husserliana de consciência intencional), mas mantém uma clara distância entre os objetos e si mesmo. Com efeito, “a dimensão não é uma propriedade da coisa, do objeto. Pelo contrário, trata-se de uma forma de o espírito estipular a relação entre objetos. Ela é, portanto, a divisão realizada pelo espírito de um determinado objeto, seja movimento, peso ou qualquer grandeza, em unidades estabelecidas por ele mesmo, as quais serão a base do cálculo matemático, cuja meta é quantificar o objeto em questão” (ANDRADE, 2017a, p.29). *O sujeito cartesiano não interroga*: ele analisa e decompõe as coisas complexas nos seus elementos mais simples e disso deduz suas conclusões e enunciados. Ele não é inerente às coisas, mas, uma vez separado delas, pode traçar seus esquemas e relações.

Por isso as noções de medida e ordem serão correlatas. Devidamente quantificadas, as coisas simples podem ser ordenadas.

Do simples ao mais complicado, há um único caminho que a ciência deve seguir: determinar o termo simples e escalonar ou comparar os outros conforme a variação que eles guardam em relação àquele objeto. O conhecimento para Descartes é relacional. Conhecer é, portanto, relacionar objetos. Convém, por conseguinte, estabelecer um termo em função do qual os outros serão comparados (ANDRADE, 2017a, p.33)

Mas essas relações são facilmente homogeneizantes; não nos esqueçamos que todo é qualquer objeto é nada menos que uma fração de *res extensa*. A Carne assimila essa natureza relacional, mas a modifica: não há necessidade de termo ou medida comum, nem de qualquer intermediação entre as coisas. A insuficiência da filosofia cartesiana está no fato de que ela não consegue lidar com as noções que cria para si mesma, como é o caso das relações objetivas.

No entanto, quando suscita questões e anima todo um trajeto reflexivo (como o exame do pedaço de cera serve-se, no movimento geral do texto, para fundamentar a noção de extensão), o cartesianismo se redime de todas as objeções e insuficiências. É paradoxal que, ao testar a cera contra o fogo, desprezando os dados que lhe são fornecidos pelo tato e pela visão, Descartes legue aos seus sucessores um campo inexplorado. Será então a partir de uma investigação ontológica da visão e do tato que Merleau-Ponty os explicará sob o conceito de *quiasma*, isto é, o entrelaçamento

reflexionante, como voluta ou turbilhão, entre as dimensões corpóreas. Porém, a esta altura de sua obra, levando em conta que o projeto fenomenológico já foi abandonado, mesmo a ideia de várias camadas ou dimensões do corpo se torna problemática. Essas noções trazem em si a marca do dualismo. Até mesmo a concepção de um esquema corporal não dá conta da ontologia da Carne. Por isso se fará necessária uma mudança não apenas lexical (pois o vocabulário tradicional da filosofia se mostra insuficiente), mas metodológica e temática: faz-se necessário empreender a ontologia indiretamente (dos seres ao Ser) e colocar a ambiguidade (o avesso ou forro das coisas, sua inexatidão, sua abertura) como pilar central dessa filosofia, em detrimento da certeza e precisão cartesianas.

Sabe-se que o capítulo final de *O Visível e o Invisível*, tal como fixado em sua edição canônica, não foi planejado como tal, sendo uma passagem bruscamente interrompida de uma obra maior. Porém, em seu movimento de pensamento, ainda que inconcluso, observa-se um acerto de contas com as reflexões de suas primeiras obras. Desde as primeiras teses da *Estrutura do Comportamento* e da *Fenomenologia da Percepção*, fica patente seu desconforto com a dualidade herdada do cartesianismo. Retoma-se, nessa passagem de *O Visível e o Invisível*, no capítulo intitulado *O Entrelaçamento- O Quiasma*, o mesmo mote que animava seus primeiros trabalhos, mas desta vez a partir de outra perspectiva, sem o uso do instrumental teórico e do léxico fenomenológicos, agora mais voltado à ontologia.

Trata-se de entender, do ponto de vista do Ser, a relação de extravasamento entre as dimensões aparentemente duais consagradas pela filosofia (como corpo e mente, essência e existência, linguagem e fala, sujeito e mundo, etc.).

Se é verdade que a filosofia, desde que se declara reflexão ou coincidência, *prejulga* o que encontrará, torna-se-lhe necessário então recomençar tudo de novo, rejeitar os instrumentos adotados pela reflexão e pela intuição, instalar-se num local em que estas ainda não se distinguem, em experiências que não foram ainda ‘trabalhadas’ [...] Ver, falar, até mesmo pensar [...] são experiências desse gênero, ao mesmo tempo irrecusáveis e enigmáticas. Possuem um nome em todas as línguas mas, em todas, esse nome carrega tufos de significações, arborização de sentidos próprios e figurados” (VI, p.127, grifo nosso)

Esses prejulgamentos tomam o efeito pela causa e colocam como primordial o elemento que é segundo na experiência. Mesmo a linguagem filosófica tradicional e corrente presume que haja uma imobilidade de princípio no Ser: ele é, desde sempre, ou a soma de toda a matéria ou o puro espírito. Assim o é com os paradigmas fundamentais

do cartesianismo. Corpo e mente *são o que são* quando distintamente tomados; ontologicamente, sua distinção é superior à sua mistura na experiência atual.

Nesses termos, “o visível à nossa volta parece repousar em si mesmo” (VI, p.128). Há uma completa diferença entre o sujeito que pensa e a matéria que lhe é externa. A matéria inerte em si mesma não poderia efetivar a visão, que depende da consciência do sujeito que a vê, que elabora sua representação a partir da mecânica de seus globos oculares. Tudo ocorre como “se a visão se formasse em seu âmago ou como se houvesse entre ele e nós uma *familiaridade* tão estreita como a do mar e da praia. No entanto, não é possível que nos fundemos nele nem que ele penetre em nós, pois então a visão sumiria no momento de formar-se, com o desaparecimento ou do vidente ou do visível” (VI, p.128, grifo nosso). A trama tecida por Descartes enreda vidente e visível de modo que ambos são interdependentes. Ora, até então, não há nenhuma discórdia com Merleau-Ponty. Porém, essa situação só é possível quando esse vidente absoluto, em sobrevoo, contempla as coisas nuas, perfeitamente planas, em sua figura precisamente demarcada no espaço, ou seja, quando ele observa épuras a partir de seu pensamento de ver.

Mas vimos que, pela experiência de iniciação perceptiva propiciada pelos desdobramentos sensoriais do pedaço de cera, não é isso o que ocorre. Para que o olhar não seja apenas uma inspeção intelectual que das coisas extrairia apenas a sua figura, ignorando seus caracteres sensíveis, sua profundidade, sua expressividade inerente e sua relação com o todo, é preciso reconhecer que há “algo de que não poderíamos aproximar-nos mais a não ser apalpando-o com o olhar, coisas que nua poderíamos sonhar ver ‘inteiramente nuas’, porquanto o próprio olhar as envolve e as veste com sua carne” (VI, p.128). O rugoso, pastoso e quente da cera aquecida, que o olhar capta através das variações de cor, comunica-se com todo a sensibilidade do corpo. Podemos dizer que, uma vez destituído de seu posto de sobrevoo, o olhar se inicia nas coisas sensíveis *apalpando-as*, aproximando-se e recuando delas, como o faria o tato. O visível é, então, mais do que o correlato da visão, excedendo os dados sensoriais captados pelo olho. Mesmo o *quale*, a qualidade visível mais superficial, como a cor externa de um objeto, é apenas uma superfície, prometendo, para além do que está expressamente apresentado, uma profundidade maior.

Como o olhar que capta a tonalidade vermelha, é preciso entender que esta vermelhidão não é uma qualidade única da coisa, não é uma variação de um vermelho transcendente do qual todos os outros matizes são dependentes, mas “uma película de

ser sem espessura”, que, uma vez rompida, revela a dimensão invisível por trás do visível. Não se trata do Nada ou da negação do vermelho, mas de seu avesso, ou ainda daquilo que ele promete e que está em latência.

Exige constatação, ainda que breve, emerge de uma vermelhidão menos precisa e menos geral, onde meu olhar estava preso e mergulhava antes de *fixá-lo*, como se diz tão bem. Se agora que o fixei, meus olhos penetram nele, em sua estrutura fixa, ou se recomeçam a errar em volta, o *quale* retoma sua existência atmosférica. Sua forma precisa é solidária com certa configuração ou textura lanosa, metálica ou porosa, e ele pouco é diante dessas participações (VI, p.129)

O *quale* é destaque de um fundo relacional mais amplo. Na visualização da cor opera algo parecido com o que se dá com a linguagem diacrítica; as cores se destacam e se iluminam a partir de suas diferenças internas, a partir da variação de sua escala de tons. Como os caracteres sensíveis do pedaço de cera não podem ser alijados entre si, seguindo o exemplo que demos, a cor vermelha só pode ser percebida quando em oposição à sua circunvizinhança. São os tons de azul, branco, acinzentado, amarelo, laranja e de outras colorações que fazem com que uma determinada cor se manifeste: “este vermelho é o que é ligando-se, do seu lugar, com outros vermelhos em volta dele, com os quais forma uma constelação, ou com outras cores que domina ou que o dominam, que atrai ou que o atraem, que afasta ou que o afastam. Em suma, é uma espécie de *nó na trama* do simultâneo e do sucessivo. É uma concreção da visibilidade, não um átomo” (VI, p.129). Esse vermelho, que pode se estender a qualquer outra cor ou caractere sensível do espaço, mesmo aos que se reportam ao tato ou a outros sentidos, não é empírico (como se dependesse da matéria com a qual se encontra), nem representacional (como se fosse domínio da consciência), mas é intersecção de visível e invisível, é o nó górdio que se estabelece na cumplicidade entre vidente e visível.

Há um novo tipo de relação que não é a do pensamento representando a extensão. O objeto não se apresenta apenas enquanto sua forma no espaço, mas está na encruzilhada entre a imagem mental e a coisa propriamente dita, independente da consciência. Há nela um tipo de entrelaçamento entre o que é visto e pensado pela mente e o que está para além de seus sentidos, repousando no mundo enquanto latência; ou, formulado de outra maneira,

um visível não é um pedaço de ser absolutamente duro, indivisível, oferecido inteiramente nu a uma visão que só poderia ser total ou nula, mas antes uma espécie de estreito entre horizontes exteriores e horizontes interiores sempre abertos, algo que vem tocar docemente, fazendo ressoar, à distância, diversas regiões do mundo colorido ou visível, certa diferenciação, uma modulação efêmera desse mundo, sendo, portanto,

menos cor ou coisa do que diferença entre as coisas e as cores, cristalização momentânea do ser colorido ou da visibilidade (VI, p.129)

Descartes opera essa visibilidade quando fala do pedaço de cera, mas a noção de visível lhe escapa. Por outro lado, tal operador lhe permite conceber a extensão enquanto radicalização duma postura de alijamento do tecido do visível. O pensamento cartesiano se move nas dobras da Carne, e o seu modo de ação é de manter a distância utilizando-se da razão matemática como anteparo.

No entanto, a letra contradiz o espírito. Descartes se comporta como vidente diante da cera, e não como *res cogitans*. Mas haveria uma diferença entre essas duas modalidades? Há mais do que uma mudança de atitude ou de perspectiva implicada nesse cenário. Se o tomássemos como substância pensante, o exame do pedaço de cera se reduziria a uma relação unilateral entre substâncias, e a própria experiência de ver se reduziria à sua representação. Não é o que observamos aqui. Enquanto efetivamente vê a cera e suas mutações (e não o *pensamento de ver* subjacente a todo o processo), ocorre uma *exegese do olhar*, um acolhimento e uma elaboração dos estímulos sensíveis entregues por cada modificação da cera (por exemplo, não só a cor mate se acentua com o calor, mas também ao tato sua textura aparece mais mole e sua superfície se escalda), a qual não depende unicamente da visão. “O olhar, digamos, envolve, apalpa, esposa as coisas visíveis. Como se estivesse com elas numa relação de harmonia preestabelecida, como se as soubesse antes de sabê-las [...] No entanto, as vistas tomadas não são quaisquer, não olho um caos mas coisas, de sorte que não se pode dizer, enfim, se é ele ou se são elas quem comanda”(VI, p.130). Nessa exegese, há o entrelaçamento do sujeito que vê e apalpa e da coisa que é vista e tocada. Algo parecido com o que ocorre com o conhecido exemplo das duas mãos que se apertam: não há distinção entre tocado e tocante do mesmo que entre vidente e visível, “é preciso que, entre a exploração e o que ela me ensinará, entre meus movimentos e o que toco, exista alguma relação de princípio, algum parentesco” (VI, p.130). É necessário que ambos os casos estejam preenchidos pelo mesmo estofo sensível a fim de que tenham tal semelhança. Só assim poderíamos falar efetivamente do exame do pedaço de cera enquanto uma iniciação sensível à existência.

Na passagem da cera na *Segunda Meditação*, Descartes testemunha mudanças táteis e visuais na superfície do favo. É importante salientar que o tato partilha da mesma configuração da visão. De forma que, “ao mesmo tempo que sentida do interior, minha mão também for acessível por fora, ela própria tangível por exemplo, pela outra

mão, se tomar lugar entre as coisas que toca, [...] abrindo-se, enfim, para um ser tangível de que também ela faz parte” (VI, p.130), o mesmo deve ocorrer com a visão: aquele que vê deve também ser visto. O mesmo Descartes que afasta os caracteres sensíveis da cera anota os efeitos que cada uma das facetas da cera lhe causa. Não lhe escapam aos olhos a textura flexível, mole e até os barulhos que ocorrem quando sua superfície é golpeada. Antes que se reduza a corpo extenso, na cera se entrecruzam as dimensões tátil e visual porque, na convergência de ambos os campos, “há topografia dupla e cruzada do visível no tangível e do tangível no visível, os dois mapas são completos e, no entanto, não se confundem. As duas partes são partes totais, e no entanto, não passíveis de superposição” (VI, p.131). Não há, aqui, extravasamento entre os dois campos (pois um não se dissolve no outro), mas a sua articulação sob uma charneira comum. Tal articulação marca o jogo de distanciamento e proximidade presente na Carne: “a espessura da carne entre o vidente e a coisa é constitutiva de sua visibilidade para ela, como de sua corporeidade para ele” (VI, p.132). Se há possibilidade de se desprezarem as características sensíveis, como a cor, o cheiro, o sabor e a textura da cera em favor de sua figura extensa, é porque, antes dessa operação discricionária que já descrevemos, há uma ontologia mais originária, uma relação com o Ser que, embora velada ou ignorada, possibilita a redução da coisa sensível a *res extensa*.

Merleau-Ponty escrevera, acerca do Ser carnal do corpo senciente, que “eu, que vejo, também possuo minha profundidade, apoiado neste mesmo visível que vejo e, bem o sei, se fecha atrás de mim. Em vez de rivalizar com a espessura do mundo, a de meu corpo é, ao contrário, o único meio que possuo para chegar ao âmago das coisas, fazendo-me mundo e fazendo-as carne” (VI, p.132). O cartesianismo nunca deixa de se admitir senciente: seu trajeto filosófico começa exatamente pela desqualificação dos sentidos e das imagens, arrolados sob o rótulo de quimeras e erros. No entanto, em seu esforço para demarcar a distinção substancial, eixo de sua filosofia, não reconhece, pelo menos explicitamente, que

meu corpo como coisa visível está contido no grande espetáculo. Mas meu corpo vidente subtende esse corpo visível e todos os visíveis com ele há recíproca inserção e entrelaçamento de um no outro” [...] há dois círculos, ou dois turbilhões, ou duas esferas concêntricas quando vivo ingenuamente e, desde que me interroge, levemente descentrados um em relação ao outro (VI, p.135)

Há, nos dizeres de Merleau-Ponty, uma “estranha aderência do vidente e do visível”, um como avesso do outro. Ao mesmo tempo em que persistem enquanto

representações da cor mate, da textura maleável e da temperatura morna no corpo do vidente, tais características não deixam de repousar e de constituírem o ser próprio da coisa visada. Ora, não falamos de intencionalidades ou de fenômenos aqui, mas da identidade (entre o estímulo sensível e a resposta que é suscitada) e diferença (a rugosidade, embora anuncie e complemente a cor mate, não é necessariamente um caractere constitutivo seu, e vice-versa), de recobrimento (a transfenomenalidade da cera reunindo todas as suas variações num único ser) e fissão (vidente e visível não se fundem, mas estabelecem uma relação que também não é totalmente externa a si), de modo que “essa aderência faz brotar um raio de luz natural que ilumina toda a carne, não apenas a minha” (VI, p.138). É só através da visibilidade do pedaço de cera, da sua capacidade de ser visado e de oferecer aos olhos de um vidente uma paisagem sensível, que se torna possível pensar a extensão. No entanto, não se trata da prevalência do empírico sobre o inteligível, mas da simultaneidade de ambos. A Carne reflexionante é horizontal e simultânea, não conhece hierarquias e graus de Ser, e por isso a percepção será acesso ao Ser.

Sendo assim, podemos falar que o sensível, uma vez manifesto no campo perceptivo, é uma *irradiação* desse mesmo Ser, no sentido de que, como já falamos do exemplo da cor vermelha, a coisa sensível em destaque lança luz sobre todo seu entorno e demanda uma reconfiguração geral do horizonte e do ambiente na qual está inserida. O pedaço de cera, quando se entrega às mãos e aos olhos de Descartes e, por conseguinte, de seus leitores, relaciona-se não só com os sentidos do corpo, mas com todo o contexto em que tal percepção se consuma. É desta maneira que devemos entender a transfenomenalidade que preside a esse evento.

Mas a ideia dessa aderência, desse entrelaçamento ou quiasma entre as duas instâncias da Carne, é estranha ao cartesianismo estabelecido. Ela traz em seu bojo a contestação da ideia de dualidade, pois, uma vez entrelaçados, vidente e visível se mostram ambíguos, mesclados na mesma ganga. É a condição de sua abertura. Quando pensamento e extensão se misturam, como no caso da união confusa examinada na *Sexta Meditação*¹²⁴, ainda há uma distância entre ambas, que faz com que, por exemplo,

¹²⁴ “Em primeiro lugar, a união da alma e do corpo é para Descartes uma experiência constitutivamente misteriosa, que só podia achar sua verdade no vazio, como que por suspensão do saber e do entendimento” (BIMBENET, 2004, p.32). Trata-se dum problema que o filósofo constrói para si mesmo e que não consegue resolver: sua metafísica, baseada na dualidade substancial, declina diante da facticidade concreta, sensorial, motora e volitiva do corpo em ação. Porém, a *Sexta Meditação*, num movimento que a distancia das antecedentes, expõe um contraponto filosoficamente decisivo: “mas

o que seja paixão no corpo resulte em ação da alma. Bonan observará que “o espírito cartesiano se distingue inicialmente pela identificação do pensamento ao Mesmo e do corpo ao Outro. Esse dualismo resulta no que o ato de perceber será descrito como o pensamento de ver ao invés de uma verdadeira irrupção do sensível na alma” (BONAN, 2001, p.46). Merleau-Ponty responde a essa limitação do cartesianismo propondo a circularidade de sentido a sensível como condição e efeito dessa aderência.

Com efeito, reversibilidade e circularidade são as duas chaves da ontologia merleau-pontyana. Nelas, ressaltam-se as duas maneiras pelas quais o pensamento cartesiano é tratado quando retomado por Merleau-Ponty. Nelas, operam o Descartes criticado, o das teses consolidadas ao redor da razão e do *Cogito*, e o Descartes que é redimido, o do movimento de pensamento que, através da descoberta e posterior crítica da fê perceptiva, suscita a elaboração de uma nova filosofia.

Em primeiro lugar, a circularidade atestada por Merleau-Ponty é um fato: na percepção, características palpáveis e características visuais, a título de exemplo, se enovelam, se anunciam e se complementam num único ato. Nas conclusões do racionalismo cartesiano não existe circularidade: visão e tato ocorrem quando o corpo está confusamente ligado à mente, mas, uma vez representados pela razão, tornam-se pensamento de ver e pensamento de tocar, cada um ligado a um campo específico da faculdade de representar. A mesma miopia que encontramos na abordagem da *Dióptrica* se mantém. Para que esta circularidade se evidencie, é preciso não repetir o movimento da *Fenomenologia da Percepção* de se buscar as origens do objetivo numa camada anterior da existência, como uma crítica (em sentido kantiano) do cartesianismo. Ora, em nossa crítica do método descobrimos que ele é apenas um conjunto de diretrizes para regular a razão, mas que não consegue dar conta do fenômeno completo da visão. Na facticidade do corpo confusamente unido à alma, o objeto visto e tocado se oferece numa única aparição para um mesmo gesto, e mesmo os movimentos impelidos no corpo e a ação suscitada na alma ocorrem simultaneamente, e a imagem da glândula pineal operando esse elo entre ambos é emblemática: há um ato único que se desdobra

ainda que Descartes nos deixasse na ignorância, julgando incompreensível a experiência da união a partir do dualismo do entendimento, Merleau-Ponty extrai todas as consequências da verdade da união, cumprindo uma autêntica reforma de nosso entendimento” (BIMBENET, 2004, p.32). Trata-se de trocar a *clareza e distinção* pela *ambiguidade* no teatro das ideias filosóficas: “se nossa experiência de união é verdadeira, ao invés do dualismo, então é preciso colocá-la em cena, através duma renovação de nossos postulados científicos, como uma revisão de nossas categorias científicas” (BIMBENET, 2004, p.32).

em inúmeras facetas¹²⁵. Como no pedaço de cera, que é um corpo extenso com um contorno preciso, mas que se faz presente pela sua cor, cheiro e textura, a circularidade entre os diferentes elementos duma coisa percebida se dá em sua totalidade, e só depois, por um exame da razão, suas etapas e caracteres são decompostos e classificados. O movimento do pensamento cartesiano, que critica a sensibilidade, mas, implicitamente, a reconhece como solo de toda experiência racional, é retomado em outra profundidade.

Estabelece-se, portanto, a cumplicidade entre a cera e o sujeito que a perscruta.

Há um círculo do palpado e do palpante, o palpado apreende o palpante; há um círculo do visível e do vidente, o vidente não existe sem existência visível; há até mesmo inscrição do palpante no visível, do vidente no tangível e reciprocamente; há, enfim, propagação dessas trocas para todos os corpos do mesmo tipo e do mesmo estilo que vejo e toco- e isso pela fundamental fissão ou segregação do sentiente [sic] e do sensível, que, lateralmente, faz os órgãos de meu corpo entrarem em comunicação, fundando a transitividade de um corpo a outro (VI, p.139)

Esse entrelaçamento de exterior e interior que observamos nos sentidos só se consoma quando ambos, coisa sentida e sujeito senciente, são reversíveis. Há aí ecos da união confusa que Descartes atesta nas *Paixões da Alma*. Porém, relacionar *diretamente*, sem as devidas mediações e ponderações, união confusa e quiasma, é um salto temerário. Não há, no texto cartesiano, uma investigação clara acerca da união confusa. Na *Sexta Meditação*, por exemplo, Descartes reconhecerá que a mente não está presente ao corpo qual o piloto em seu navio, isto é, ele não apreenderá os efeitos causados no corpo apenas pelo intelecto puro, mas, usando-se de tal imagem, qualquer dano sofrido pela embarcação, o que poderíamos relacionar às modificações sofridas pelos sentidos, será vivida efetivamente como uma sensação cômoda ou incômoda. Frente à dor, fome e sede, dentre outras sensações, a compreensão pela mente será secundária. A união entre mente e corpo é um dado real, mas isso não significa que ela pode ser facilmente compreendida. O texto das *Meditações* é explícito quanto isso, pois nele coexistem tanto a união quanto a separação entre corpo e mente.

¹²⁵ “a alma só é imediatamente alertada sobre as coisas que prejudicam o corpo por meio do sentimento que ela tem da dor, o qual lhe causa primeiro a paixão da tristeza, em seguida o ódio pelo que provoca essa dor e em terceiro lugar o desejo de livrar-se dela. Assim também a alma só é imediatamente advertida das coisas úteis ao corpo por meio de alguma espécie de cócega que, excitando nela alegria, em seguida faz nascer o amor pelo que acreditamos causá-la, e por fim o desejo de obter o que pode fazer que continuemos nessa alegria, ou então que depois venhamos a desfrutar de uma semelhante” (DESCARTES, 2005, pp.120-121)

E, embora talvez (ou melhor, certamente, como logo direi) eu tenha um corpo a que estou ligado de modo muito estreito, tenho, porém, de uma parte, a ideia clara e distinta de mim mesmo como coisa pensante inextensa e, de outra parte, tenho a ideia distinta do corpo, como coisa apenas extensa não-pensante, sendo certo que eu, isto é, minha alma, pela qual sou o que sou, eu sou deveras distinto do corpo e posso existir sem ele (DESCARTES, 2004, p.169).

Esse trecho nos coloca novos e muitos problemas. Ligados do ponto de vista da experiência e separados sob a inteligência, as relações entre mente e corpo nunca são suficientemente explicadas. Apesar dos movimentos ocasionados pelas sensações pertencerem ao corpo e a vontade, imaginação e juízo à mente, há momentos em que a extensão, ontologicamente inferior ao pensamento, invade o terreno da *res cogitans*, como reconhece Descartes ao constatar que "há na verdade em mim uma certa faculdade passiva de sentir ou de receber e conhecer ideias das coisas sensíveis, a qual me seria, no entanto, totalmente inútil, se não existisse também, em mim ou em outra coisa, uma certa outra faculdade ativa, que produza ou cause essas ideias" (DESCARTES, 2004, p.171). Essa passividade dos sentidos, demonstrada de maneira similar na anatomia do olho segundo a *Dióptrica* e no corpo mecânico do *Homem*, atesta a união confusa. Mas ela está apenas *dada*; Descartes não a explicará, limitando-se a afirmar que "essas ideias produzem-se sem a minha cooperação e, com frequência, até contrariando minha vontade" (DESCARTES, 2004, p.171). O raciocínio é apressado: a *Sexta Meditação* comprova a existência indubitável das coisas materiais, o que é seu escopo desde o início, mas nem ao menos analisa as relações que se estabelecem entre os efeitos emitidos por essas coisas e sua recepção por parte dos sentidos. O concurso divino termina por anular o problema da união confusa: "Resta, pois, que esteja numa substância diversa de mim, na qual deve estar contida formal ou eminentemente [...] toda a realidade que está contida objetivamente nas ideias produzidas por essa faculdade. Essa substância ou é um corpo, uma natureza corporal [...] ou é por certo Deus ou alguma criatura mais nobre que o corpo" (DESCARTES, 2004, p.171). Tudo se reduz à vontade de Deus¹²⁶, que assim decretou que, no plano da experiência, corpo e mente devem se manter estreitamente unidos.

¹²⁶ Conforme constata o Artigo 146 de *As Paixões da Alma*: "é preciso rejeitar inteiramente a opinião comum de que de que existe fora de nós um acaso que faz as coisas acontecerem ou não acontecerem, a seu bel-prazer; e saber que tudo é conduzido pela Providência Divina, cujo desígnio eterno é tão infalível e imutável que, excetuadas as coisas que esse mesmo desígnio quis subordinar a nosso livre-arbítrio, devemos pensar que com relação a nós nada acontece que não seja necessário e como que fatal, de forma que não podemos, sem erro, desejar que aconteça de outra maneira" (DESCARTES, 2005, p.128)

No entanto, há nuances na descrição dos experimentos com a cera que nos permitem abrir caminhos para interpretar como a leitura merleau-pontyana se debruça sobre a filosofia cartesiana como um todo. A superfície do pedaço de cera, em todas as suas modificações, *afeta* os sentidos, comunica-lhes sua liquefação, seu escurecimento, a alteração de seu odor, o aumento da temperatura. O sujeito pensante, ao mesmo tempo que vê e apalpa, *sabe que vê e que apalpa*. O pensamento de ver e de tocar, na transparência absoluta do *Cogito*, torna o sujeito não só consciente das imagens que a sensibilidade lhe proporciona e que servirão de base para representar os objetos, mas também das relações cruzadas que se estabelecem em sua percepção. É o campo dessas relações cruzadas, ou entrelaçadas, que será chamado de Carne, no mesmo sentido, *mutatis mutandis*, em que os pré-socráticos interpretavam a *physis*¹²⁷, isto é, o elemento subjacente a todas as mudanças observadas no real; Carne que

consiste no enovelamento do visível sobre o corpo vidente, do tangível sobre o corpo tangente, atestado sobretudo quando o corpo se vê, se toca vendo e tocando as coisas, de forma que, simultaneamente, *como* tangível, desce entre elas, *como* tangente, domina-as todas, extraindo de si próprio essa relação, e mesmo essa dupla relação, por deiscência ou fissão de sua massa (VI, p.141, grifos do autor)

O trajeto que vai da cera à Carne é longo e não é desprovido de percalços, obstáculos e desvios. Anima-os, entretanto, o mesmo ímpeto de estabelecer novos marcos para a racionalidade filosófica. No caso de Descartes, trata-se, na mudança de uma razão qualitativa para uma quantitativa e na determinação da subjetividade como instância de validação dessas medidas, de estabelecer a racionalidade científico-experimental ancorada na filosofia. Algo semelhante ocorre com a filosofia de Merleau-Ponty, especialmente quando se mune das contribuições do cartesianismo. Mas não se trata apenas de integrar à mentalidade moderna as descobertas e avanços da ciência contemporânea (como a noção de comportamento, algo que escapava ao mecanicismo cartesiano e galilaico), mas colocar a razão matemática e a filosofia da subjetividade em relação com os elementos que aparentemente a negariam, como o devaneio, o sonho, a alucinação, os afetos (presentes especialmente na arte), sem simplesmente afastá-los, ignorá-los ou tomá-los como erros, como se fez nas *Meditações*. Trata-se, como o

¹²⁷ “A carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo ‘*elemento*’, no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma *coisa geral*, meio caminho entre o indivíduo espaço-temporal e a ideia, espécie de princípio encarnado que importa um *estilo de ser* em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua” (VI, p.136).

mostramos anteriormente nas seções 3.3. e 3.4., de reabilitar o negativo, de *virar pelo avesso*, de mostrar o reverso do positivo.

Considerando-se que "a reversibilidade que define a carne existe em outros campos, [...] capaz de estabelecer entre os corpos relações que desta vez, além de alargarem, irão definitivamente ultrapassar o campo do visível" (VI, p.140), a recusa cartesiana do vácuo continua a valer, mas a "substância sutil" derramada entre os corpos é mais um símbolo do que uma coisa. Tal como com outras reflexões, esta é retomada, na leitura merleau-pontyana, sob outro ângulo. A carnalidade que caracteriza a aderência geral entre os corpos e sentidos é "emblema concreto de uma maneira de ser geral [...] [que] está dominado pelo ser total de meu corpo e do mundo, e é o zero de pressão entre dois sólidos que faz com que ambos adiram um ao outro" (VI, p.143). Tudo caminha para a dissolução da dualidade, caminho que começou a ser trilhado nas primeiras páginas da introdução da *Estrutura do Comportamento*, e que agora atinge seu termo:

o visível atual, empírico, ôntico, através de uma espécie de dobramento, de invaginação, ou de estofamento, exhibe uma visibilidade, uma possibilidade que não é sombra do atual, mas seu princípio, que não é achega de um 'pensamento' mas sua condição, um estilo alusivo, elíptico, como todo estilo, e como todo estilo também inimitável, inalienável, horizonte interior e exterior, entre os quais o visível atual é uma compartimentação provisória, e que, contudo, abrem indefinidamente para outros visíveis [...] porque uma [distinção] está para o outro como o avesso está para o direito, e para sempre colocada uma atrás do outro (VI, p.147)

Ao fim e ao cabo, a cera sai de si mesma em cada uma de suas mutações, acede a um sujeito que a acolhe e elabora, e termina, quando este sujeito a expressa através de sua linguagem, retornando a si mesma, agora sob outra perspectiva e numa dimensão mais aprofundada. Como em toda leitura, o leitor sai de si, mergulha na escrita e nas palavras de seu interlocutor, e, uma vez se apropriando da linguagem, retorna a si mesmo, toma posse de si uma segunda vez, arrasta consigo o seu outro e repete o mesmo processo indefinidamente, pois ele é círculo e não linha reta, e tanto autor quanto leitor "são dois aspectos da reversibilidade que é verdade última" (VI, p.150).

4. Considerações finais

É verdade que a mais simples experiência sensível arrasa com o dualismo (a dor é o exemplo maior: impossível separar um *pensamento de dor* da própria dor; o estímulo doloroso engolfa todo o corpo e a mente do sujeito num mesmo movimento), e Descartes encontra uma antinomia, da qual foge; antinomia esta que será campo de investigação para Merleau-Ponty. A própria ideia de que a mente não está no corpo como o piloto no navio, conforme observado na experiência sensível, impõe um impasse ontológico que acompanhará para sempre o cartesianismo: como é possível que as duas principais substâncias possam se interpenetrar, visto que, em sua própria definição, substância é aquilo que existe *per se*, e, nesse sentido, é o elemento mais simples do real, não podendo jamais se apresentar composta? A solução de Descartes, via glândula pineal, apenas escamoteia o problema, supondo que haja, por concurso divino, uma organela que sirva de nexo entre pensamento e extensão. Mas a solução é apenas funcional, visto que figura no texto como um recurso para se explicar a mecânica das paixões. O problema é, ao fim e ao cabo, ontológico.

Como falar da ontologia diante desse impasse? Descartes oscila entre o raciocínio, em que a clareza e distinção das substâncias é indubitável, e a experiência, em que ambas se misturam. Como estabelecer um terreno comum a essas duas diferentes perspectivas de uma mesma filosofia? De outra maneira: o que faz essa oscilação possível? É essa zona de sombra, preenchida pela não filosofia, comum a todos os pensadores, que Merleau-Ponty busca desencavar, conforme observamos em vários de seus ensaios, que, aliás, se dedicam a vários outros pensadores, e não apenas a Descartes. Elegemos aqui o autor das *Meditações* e do *Discurso do Método* pois ele é o expoente de uma cultura de pensamento, inaugurada no século XVII, que nos chegou quase intacta, cujos pilares são a soberania e autonomia da razão como compreensão e posterior controle da Natureza. Sob Descartes, a razão funda uma ciência lastreada na generalização de fenômenos naturais de diferentes magnitudes sob uma medida comum. Corpos tornam-se extensão, pensamentos são operações mentais. A quantificação está no cerne de seu paradigma científico. É com essa mentalidade, apesar de vários pontos de ruptura e inflexão ao longo do tempo, que se elaborará o modelo de racionalidade que nos chegou até hoje.

Porém, o problema é ontológico, e por isso mesmo ocupa um lugar importante dentro do panorama da filosofia. A ontologia que fundamenta os escritos cartesianos é

direta, isto é, parte das determinações descobertas pela consciência (como as dimensões e medidas dos corpos extensos, ou ainda, de modo reflexivo, a classificação das diversas faculdades da mente, como imaginação, raciocínio e vontade) para se chegar aos seres. Porém, tal ontologia direta produz preconceitos, juízos que servem como mediações entre sujeito e mundo, mas que ao se depararem com fenômenos anômalos, como a alucinação e os membros fantasmas, não encontram uma explicação satisfatória. Baseado nos impasses do cartesianismo, Merleau-Ponty se dirigirá ao ser a partir dos seres, captando sua ambiguidade e inacabamento, isto é, indiretamente. Como é possível, pois, uma *ontologia indireta*, pergunta inescapável a qualquer estudioso da obra de Merleau-Ponty, e que vem sendo reformulada há décadas? Mais ainda, levando-se em conta que a obra merleau-pontyana não é apenas uma crítica ou ruptura com Descartes, mas explicita inúmeros pontos de convergência e continuidade, como podemos lançar luz à nossa mentalidade cartesiana através dessa ontologia indireta?

Retornemos ao tema da instituição. Uma vez situado no tempo, transformado em nó górdio no tecido esvoaçante, esgarçado e rugoso do ser mundano, o sujeito descobre que

Pela ação da cultura, instalo-me em vidas que não são a minha, confronto-as, revelo uma para outra, torno-as copossíveis numa ordem de verdade, torno-me responsável por todas, suscito uma vida universal, assim como me instalo de uma só vez no espaço pela presença viva e espessa do meu corpo. [...] Nesse sentido, há em toda expressão uma espontaneidade que não se submete a regras, nem mesmo àquelas que eu gostaria de dar a mim mesmo. As palavras, mesmo na arte da prosa, transportam aquele que fala e aquele que ouve para um universo comum, conduzindo-os a uma significação nova, mediante uma potência de designação que excede a definição que eles receberam, mediante a vida surda que levaram e continuam a levar em nós. (S, p.79)

A instituição comporta em uma dimensão intersubjetiva. É isso o que escapa e falta ao cartesianismo. O legado cartesiano na filosofia transmite uma ontologia marcada sobretudo pela soberania da razão una, que ignora a diferença que está no seio da Carne do mundo. O pedaço de cera, nesse sentido, é não um caso exemplar, mas o modelo universal de toda e qualquer corporeidade.

Porém, de modo circular, o pedaço de cera faz com que o sujeito saia e retorne a si mesmo, e, a cada desvelamento de suas variações sensoriais, engrene-se ao mundo como volutas que se mesclam na mesma ganga. A união confusa se torna articulação em torno de um eixo ou pivô comum. Este, por sua vez, é um broto ou nódulo da Carne, não é nem sujeito e nem extensão, mas fruto do atrito de ambos. Quando fala de instituição, Merleau-Ponty retoma o problema do sujeito contrapondo-se às visões

idealistas que lhe delegavam o poder de *constituir* o mundo, suas relações, a subjetividade e a intersubjetividade. Se antes o sujeito era o centro de gravitação do mundo, e as relações intermundanas eram postas e sustentadas por ele e para ele, a noção de instituição vem para retirá-lo dessa posição central e colocá-lo, efetivamente, nas dobras da carne reflexionante; o ato de instituir, diferente do constituir, transforma o sujeito em uma das metades da mesma charneira. Trata-se do mergulho na ganga e na sua retomada enquanto possibilidade de reativação e abertura de um sentido nascente. O sujeito possui história, e a possibilidade de instaurar tal narrativa (que perpassa desde sua vida particular, como a descoberta e a vivência de um amor, quanto a vida pública cristalizada na cultura e nos saberes), bem como de interrompê-la e sedimentá-la, só é possível pelo ato instituinte.

Uma vez instituinte, a filosofia deixa de ser mera leitura do “grande livro do mundo”, como pretendia o ideal de racionalidade cartesiana, para se tornar a própria escrita deste enquanto interrogação geral acerca do ser da Carne. Nele, a razão não é apenas escamoteada ou deslocada, mas ressignificada por inteiro. Merleau-Ponty constata que “[há] não presença imediata, mas perspectiva entendida como se abrindo para além, conduzindo por sua espessura mesma, [que supõe] resquício, obstáculos, configuração” (IP, p.34, interpolações do autor), sendo esses obstáculos, o conjunto dessas adversidades e os percalços dessa configuração o esboço da própria experiência a partir da negatividade. Mas não se trata nem de uma negatividade posta pelo sujeito, como contraponto ao mundo, nem do próprio mundo como resistência ao sujeito: é uma espécie de projeto não decisório, uma *intenção sem sujeito*, por assim dizer: “esse projeto [implica a] existência de normas ou níveis, montanha intransponível, objetos retos ou não, caminhadas. Isso não quer dizer que meu fazer seja determinado: posso aprender a atravessar esses ‘obstáculos’ ou não. Mas é a partir do obstáculo dado como obstáculo que eu aprenderia” (IP, p.34, interpolação do autor). A existência do sujeito, e, por conseguinte, de seu projeto existencial, é como uma resposta dirigida ao mundo e aos outros (enquanto negações ou adversidades).

Porém, não seria a filosofia cartesiana um tipo de instituição? Não estaria Descartes instituindo como marco inicial de sua filosofia a presença imediata do *Cogito*, a soberania da racionalidade e a negação da tradição que o precedeu? Certamente, o cartesianismo como instituição tem um peso significativo frente à História da Filosofia quando o concebemos como fundador do pensamento moderno. Mas há nele elementos que o associam mais à constituição que à instituição. A maneira como Descartes encara

a filosofia que o precedeu, como é o caso no início das *Meditações*, testemunha essa tentativa constituinte: Descartes não dialoga (pelo menos não explicitamente, haja vista sua relação com a filosofia de Aristóteles no tocante à substância e o movimento tipicamente inaciano de seu método, como já analisamos) com a tradição, mas negá-la por completo. O que ignora o passado, embora nele haja uma “espessura que não é feita de uma série de perspectivas nem da consciência de sua relação, que é obstáculo e ligação (Proust). [Por conta disso] O tempo é o modelo mesmo da instituição: passividade-atividade, ele continua, porque foi instituído, ele funde, não pode cessar de ser, ele é total porque é parcial, ele é um campo” (IP, p.36) e, sendo assim, nele é aberta uma dimensão em que identidade e diferença e espaço e tempo são versos e reversos da mesma moeda. Ao contrário duma concepção linear e especializante da temporalidade (concepção cartesiana que contribuirá, por exemplo, na instituição do pensamento de Bergson), o tempo do qual fala Merleau-Ponty é o da paisagem que se desdobra em frente ao barqueiro que desce o riacho: “não é nem decadência (recoo sobre si mesmo) nem antecipação (avanço sobre si mesmo), mas está em cima da hora” (IP, p.36) porque não é eternidade. O passado, mesmo quando renegado, é *preparação*, é o conjunto de condições que permitem o estabelecimento de um marco histórico; a rigor, é como os gestos do pintor que ensaiam e precedem os movimentos do pincel sobre a tela, ou ainda o conjunto de conhecimentos sedimentados que fornece ao cientista os subsídios para o estabelecimento de um novo saber, ou ainda as condições históricas que ocasionam ou precipitam um evento fundador. O que se enxerga no exame do pedaço de cera e que é cerimoniosamente omitido por Descartes: mais do que *res extensa*, na cera há transfenomenalidade, cada uma das características sensoriais precedentes é confirmada pela seguinte, e ela se mantém enquanto realidade aberta e receptiva a outras modificações, observação que é abruptamente encerrada na letra cartesiana.

Há na instituição um significado profundo de fundação de uma história. No entanto, tal sentido não é um começo absoluto, um *fiat* a partir do qual todo o pensamento filosófico, como o ponto na geometria, se desenvolveria em sistema a partir de uma única definição simples. Tal é o que Descartes queria com o *Cogito*. No entanto, a instituição necessita dum terreno prévio para se estabelecer, sem, contudo, replicá-lo; trata-se sempre de um novo começo, assentado sobre uma outra instituição prévia. Ora, embora falem registros historiográficos, é possível que houvesse filosofia antes mesmo de Tales. O arcabouço que antecede Descartes não é um edifício sustentado por bases e pilastras fracas; tampouco pode ser facilmente implodido. Institui-se sempre sobre *algo*,

e este algo, tanto na ruptura quanto na continuidade, abre o porvir para uma novidade que não necessariamente estava contida, de modo teleológico, em suas premissas.

O ato de instituir é resposta a uma falta, a um vazio que necessita ser preenchido, a uma demanda que reclama sua própria assunção e cumprimento; é como a falta vivida pelo pintor e pelo escritor diante da tela e da folha brancas, respectivamente. O branco da tela convida o pincel a imprimir imagens e formas, o branco da folha suscita a escrita pela ausência que representa. Com efeito, “a instituição, portanto, [não é] nem percebida e nem pensada como um conceito; é aquilo com o qual eu conto a cada momento, que não se vê em parte alguma e está suposto por todo o visível de um homem, é aquilo de que se trata a cada momento e que não tem nome nem identidade em nossas teorias da consciência” (IP, p.43, interpolação do autor), e por isso ela é diferença consigo mesma, tal como na história pessoal e coletiva, nos saberes e na arte. Ela é reflexionante, e por isso suas lacunas e invisíveis, ligados quiasmaticamente, buscarão sua completude e preenchimento, ainda que não completamente. Consequentemente, há um duplo aspecto da instituição: o ato instituinte é ao mesmo tempo *universalizante e particularizante*.

Universalizante porque trata não apenas de eventos de grande vulto na história (o exemplo dado é a Revolução Industrial) e que se desdobraram em consequências as mais diversas, mas de episódios (tanto gerais quanto singulares) que são “eventos-matrizes, abrindo um campo histórico que possui unidade. A instituição [é] o que torna possível [uma] série de eventos, [uma] historicidade: eventabilidade de princípio” (IP, p.44, interpolações do autor], como o ato, episódio ou mito fundador de uma civilização. É pela universalização inaugurada pela instituição que surge o coletivo, e que termos como povo, sociedade, Estado ou classe adquirem sentido. Pode-se conceber a instituição como a descoberta de um continente, a revolução que leva a um rompimento da ordem vigente e a instauração duma nação independente com suas próprias leis ou a queda ou ascensão de um império. Em detrimento das particularidades de cada exemplo, “[a] instituição, em sentido forte, [é] essa matriz simbólica que faz com que haja abertura de um campo, de um porvir segundo dimensões, daí a possibilidade de uma aventura comum e de uma história como consciência” (IP, p.45).

Particularizante porque “o triunfo da universalidade é justamente me tornar capaz de compreender diferenças” (IP, p.46), isto é, instaurar esse campo reflexivo e reflexionante em que cada sujeito, a partir de sua perspectiva individual, pode assentar sua instituição. Que não é ao modo do *kosmotheoros*, pois nenhum indivíduo sobrevoa o mundo, mas está envolvido em sua Carne. O exemplo mais reforçado por Merleau-

Ponty é a puberdade: um conjunto de processos em que o passado é retomado tanto a partir de uma negação (o fim da infância) quanto de uma continuidade (o amadurecimento psíquico e físico), que representam, ao fim e ao cabo, uma instituição pessoal. O mesmo se observa na intersubjetividade: a emergência de uma história coletiva no seio da história privada. Na instituição particular há “não idealismo de consciência absoluta, mas verdadeiramente abertura e verdade como mistério. A existência voltando a si, mas sem conseguir tomar a si mesma” (IP, p.47).

Como compreender, então, o quiasma entre universal e particular? Se o ato instituinte é, *ao mesmo tempo*, particular e universal, como entender e delimitar esses campos, como entender essa reversibilidade?

Ao instituir, o sujeito desempenha seu ato ao mesmo tempo mais universal e mais particular. Ela implica em “[ideia de uma] racionalidade [na] história privada: a História [vem a ser] ‘relação entre pessoas mediatizada pelas coisas’ [...] É, portanto, estudando [a] relação [da] pessoa com a história pública e [a] instituição anônima que se poderá fixar [o] sentido de racionalidade da história pública” (IP, p.47, interpolações do autor). Na obra tardia, a noção de instituição substituirá o que Merleau-Ponty chamou, nas páginas da *Fenomenologia da Percepção* dedicadas à intersubjetividade, de rastro existencial. Não se trata mais, como no registro de suas primeiras obras, de enxergar nos objetos e vestígios de uma civilização a sedimentação de inúmeras intencionalidades, mas, de forma mais aprofundada, ver nessas coisas a fundação de um sentido que transcorre na história, o marco de uma temporalidade que não está recortada do todo, mas nele se delimita como o pivô que anexa duas charneiras em direções diferentes.

Entendam-se as duas peças dessa charneira como os campos privado e público, como natureza e cultura, sujeito e mundo, etc. Não se trata de uma união confusa, justificada apenas pela onipotência divina, nem de qualquer outra forma de dicotomia. Não há, como escreve Merleau-Ponty, corte algum entre instituições privadas e públicas, mas, ao contrário, coexistem “dois sistemas simbólicos, no qual cada um dá sentido ao outro” (IP, p.47) Se, do lado da metafísica, torna-se impossível falar de distinção substancial (visto que a própria noção de substância tem seu sentido esvaziado) e o *Cogito* se desnuda como uma instituição mascarada em ato constituinte, do lado da física mente e corpo se tornam apenas duas imagens tão confusas quanto sua união. Ora, se anos tivéssemos apenas à mecânica cartesiana, o corpo jamais poderia *amadurecer*: suas mudanças, tanto orgânicas quanto anímicas, se explicariam por uma causalidade que, ao fim e ao cabo, remeteria à vontade divina em seu ato de criação

continua. Ora, os estudos de embriologia no curso sobre a Natureza removem tanto a primazia da *arche* quanto do *telos* e colocam as mudanças do desenvolvimento e do amadurecimento como demandas internas aos corpos, consequências das relações ora conflituosas e ora harmoniosas com o meio. O mecanicismo, embora não completamente invalidado (pois o mecanismo é parte do funcionamento natural; do contrário, a Natureza seria vontade pura), torna-se uma explicação de segunda mão, lateral e secundária.

Do lado humano, o fenômeno exemplar do processo instituinte é a puberdade. Nele, através da síntese de inúmeras transições, a estrutura da vida adulta é erigida sobre as ruínas da infância, que mesmo assim não deixam totalmente de existir. Segundo Merleau-Ponty, há uma agenda (*schedule*) do corpo em desenvolvimento. Primeiramente, no fim da infância, antes do amadurecimento sexual, “a regressão e a passagem à latência [marcam o] fim de uma pseudointegração prematura, imaginária, [o] fracasso, [a] não instituição, [o] retorno a mim [de onde] o desenvolvimento do eu e de técnicas, curiosidade mascarada em conhecimento; [assim] preparação de um desvio” (IP, p.56, interpolações do autor). Enquanto uma espécie de *programa* de desenvolvimento orgânico (outra acepção que o termo inglês *schedule* pode assumir quando traduzido para o português), a possibilidade de sua interrupção está sempre presente. Porém, não se trata do cumprimento de um calendário corporal. Para que haja abertura de um porvir, isto é, para que se atinja o cume do processo de amadurecimento, é necessário que as etapas prematuras sejam retomadas, do contrário não poderíamos falar de um estado de latência pré-púbere. Enquanto instituição maximamente humana,

O evento formador ou instituição [não é] apenas corporal, não é somente psíquico, mas *nexo* de um sobre o outro: o ‘premature’ está maduro agora, não segundo *schedule*, mas quando os materiais da conduta são verdadeiramente capazes de receber forma antecipada: [a] instituição [está] no cruzamento de uma antecipação e de uma regressão (IP, p.56, interpolações do autor, grifo nosso)

O exemplo da puberdade vale para todos os tipos de instituições. Elas não são nem acasos fortuitos, tampouco desenvolvimentos duma grande entelêquia, mas “integração em cadeia, turbilhão onde tudo converge, ao qual tudo alcança; *Deckung* de uma antecipação e de uma regressão e instauração de um verdadeiro *agora* pleno” (IP, p.57). Se a Carne é transfenomenal, da mesma maneira que o pedaço de cera em suas

mutações, é primeiramente porque é instituinte e instituída. A instituição é a voluta desenhada na polpa carnal entre *Urstiftung* e *Endstiftung*¹²⁸.

Por fim, “a ideia de instituição é justamente essa: fundação de uma vida pessoal através da contingência” (IP, p.73), e isso vale para todas as modalidades possíveis: um novo amor, um sentimento, um saber, um marco histórico, o amadurecimento psíquico e corporal, etc. Pela instituição, um campo é delimitado, balizado, traçado; e em seu interior se tornará possível a criação de sentido. A imanência de sentido na Natureza não significa, de pronto, a subordinação a finalidades tanto imanentes quanto transcendentais; o próprio meio natural, ao acolher suas contingências, como o curso irregular dum rio ou o deslizamento de uma ribanceira, é instituinte. O mesmo se dirá do sujeito: portador de um corpo anônimo, nascido em meio a uma história que inicialmente não é sua, é pela instituição que o sujeito oporá resistência ao mesmo tempo em que encontrará, no ambiente anônimo que o engloba, os fundamentos e possibilidades duma história pessoal, engrenadas a outras histórias de outros sujeitos, construindo uma narrativa aberta que, trespassada por acasos e percalços, jamais se solidificará num sentido fechado e pleno.

Veremos que, da mesma maneira, através da contingência, uma marcha oblíqua da instituição na obra de arte, que aqui também as contingências são centralizadas por ela e terminam por receber um sentido que as ultrapassa, de modo que não se sabe mais onde a obra começou no passado vital e artístico do artista, nem mesmo na tradição na qual ela se inspira, como todos os amores são encerrados na sua iniciação ao mundo, e que a própria ruptura, a separação da fonte, estava já na fonte (IP, p.77)

Como a instituição criou sentido na contingência, isto é, como podemos retomar a história antiga numa nova situação? Com efeito, usando os exemplos várias vezes mencionados por Merleau-Ponty, os ciúmes de Proust (simbolizados nos ciúmes de Swann por Odette e do protagonista por Albertine) são o próprio amor enquanto existente, o amor instituído se desdobrando enquanto novas instituições de si mesmo. Porém, tal instituição não é apenas notação de um fato pessoal, mas se encontra inserida no plano da arte. Por exemplo, no caso da pintura, em que o pintor transpõe para o plano do visível público a sua maneira particular de enxergar o mundo (no qual o caso de El Greco e seu astigmatismo desempenha um papel basilar), há uma saída da

¹²⁸ Outro exemplo é a instituição dum sentimento: “a realidade transfenomenal do amor seria, não a de um ser positivo sem dúvida, mas de uma possessão ou alienação por outrem: outrem em mim, sob a forma do sofrimento, da privação- de maneira ‘irrealizável’, ‘fora do plano da vida’, por falta” (IP, p.70). Tal como na puberdade, o corpo e a mente não são primeiros e nem segundos; a instituição é, ao mesmo tempo, continuidade e diferenciação de um mesmo élan.

instituição privada (a perspectiva pessoal dirigida ao mundo) para a instituição pública, isto é, a construção de um plateia para as telas e a posterior secreção de sentido que a obra, já autônoma, irá propiciar. Merleau-Ponty não se cansa de afirmar que as obras criam seu próprio sentido independente do plano inicial do autor. Os ciúmes, no romance de Proust, seguem essa linha: deixam de ser meros sentimentos privados dos personagens para se tornarem exemplares do ciúme em geral. Por isso, quando se fala da arte em geral, e não apenas de literatura ou pintura, observa-se que há “Instituição de uma obra, como de um amor [quer dizer] sentido como significação aberta, desenvolvendo-se por brotamento, viragem, descentramento e recentramento, ziguezague, passagem ambígua, com um tipo de identidade do todo e das partes, do começo e do fim. Tipo de eternidade existencial por autointerpretação” (IP, p.87, interpolação do autor), e esse extravasamento do privado na esfera do público, esse salto da instituição pessoal e privada para a anônima e pública é movimento do sentido que se desdobra temporal e espacialmente.

A ideia de verdades eternas ou de leis inamovíveis da natureza, gravadas a cunha no grande livro do mundo investigado e decifrado pela filosofia cartesiana, é insustentável. Quando deixa de ser enunciação da verdade para se tornar instituição do verdadeiro, o cartesianismo é, ao mesmo tempo e num golpe só, ferido de morte e redimido por completo. No caso da instituição dos saberes, há mais sedimentação do que acumulação de dados científicos; sedimentada porque se trata da infiltração de uma camada de saber sobre a outra, e não apenas de sua coleção infinda; se há sedimentação, há possibilidade de reabertura e retomada. Por isso nosso diálogo com a teoria paradigmática de Kuhn e a ideia de ruptura epistemológica de Bachelard na seção 2.1; se há atualização de paradigmas, é por que a instituição científico-epistemológica exprime uma abertura aos fenômenos mundanos e a suas articulações, e tais fenômenos são reconhecidos em sua concretude própria, não sendo apenas pensamentos e representações. Por isso a necessidade de se criticar o método enquanto via única de acesso ao saber, e apenas a ele, interditando o caminho para o Ser.

A própria instituição linguística reforça o papel de abertura das artes e corrobora o que se falou acerca do saber. A linguagem não é apenas um instrumento de registro e comunicação de conhecimento, tampouco motor que impele a veiculação de sentido; com efeito,

Há uma historicidade da própria linguagem. O escritor usa de sua linguagem como o pintor de seu pincel: a significação das palavras que emprega [é] aquilo que antes delas

impele as configurações de sua paisagem, elas a recebem desse liame no sentido que está a decifrar. Então nem o escritor e nem o filósofo [...] são visada pura de uma significação pura. E seu leitor ainda menos (as palavras do escritor descentram a significação usual e, por usos convergentes, indicam novos sentidos que são descartados). A filosofia, justamente na sua vontade de radicalismo, é palavra falante e não palavra falada (IP, p.90, interpolação do autor)

É somente através da instituição que se pode falar da emergência do *novo* (não apenas um novo sentido aderido às palavras costumeiramente utilizadas, mas o novo quando irrompe em novas formas de expressão artística, ou em novas teorias científicas e novos saberes acerca do mundo). Em suma, ao discorrer sobre a necessidade do método para se aceder à verdade e ao empreender suas *Meditações* acerca dos principais problemas metafísicos, Descartes opera uma instituição genuína. Seu equívoco é imaginá-la enquanto definitiva. Porém, ao instituir aquilo que seria a pilastra fundamental da mentalidade moderna, abre-se um novo terreno para a filosofia, em que a centralidade e autonomia da razão desempenham o papel antes executado por Deus, e tal instituição se prolongará por séculos.

À guisa de conclusão, segue-se que a temporalidade é o principal operador da instituição. É típico do sentido que ele se sedimenta, que se torne solo fértil ao invés de matéria bruta, e para isso tem de ser intratemporal. Com efeito,

O tempo se encaminha para além da sucessão dos agoras, um agora se dá como preexistente a si mesmo e de uma certa maneira para sempre: mas ele não preexistia e só durará eternamente como sentido: [dito de outra maneira] é verdadeiramente uma criação que teve lugar e só será conservada ‘em substância’, *i. e.*, não se entra verdadeiramente no intemporal, entra-se apenas num tempo que não é mais simples arrancamento, destruição, em que o sujeito não encontra simples adversidade, mas muda de maneira imanente, ele mesmo, e pela mesma exigência de verdade que ele inicialmente conduz à formulação do hoje (IP, p.94, interpolação do autor)

Nisso somos remetidos às considerações sobre o tempo no capítulo II da terceira parte da *Fenomenologia da Percepção*, muita embora aqui o tempo se descole explicitamente de um significado transcendental e subjetivo. A temporalidade institucional não é *apenas* o ímpeto que move o jorro temporal (para usarmos da mesma imagem lá evocada), mas é germinação e brotamento dos sedimentos, em que o homem, também engendrado por esse solo, “não apenas manipula [as significações instituídas e instituintes], [mas] se habitua a um meio, mas pensa, institui ‘culturas’. O livro existe de outro modo que entorno animal. A significação é outra coisa que o simbolismo” (IP, p.94, interpolações nossas). O último Merleau-Ponty troca a existência corporal do primeiro pela instituição não apenas porque salta teoreticamente da fenomenologia para a ontologia, mas porque, ao abordar o Ser carnal a partir de uma proposta indireta,

precisa fazê-lo a partir de sua própria inerência à Carne, observando seu próprio movimento de instituído e instituinte. É preciso mudar os operadores, pois os impasses da obra inicial fatalmente o conduziriam à restauração e reiteração do cartesianismo por outras vias.

Já no início de nosso trabalho, na coleta das citações implícitas e explícitas a Descartes, observamos que o modo peculiar com que Merleau-Ponty trata sua filosofia, ora se aproximando em pontos específicos e ora se afastando em suas teses maiores, é desde o início um ato instituinte de sentido. Uma meditação e um trabalho interpretativo que assentam marcos conceituais no tecido da História da Filosofia. É ao recuperar o movimento que animou o pensamento de Descartes desde o início, isto é, a fundamentação de um novo estatuto racional para o sujeito, que Merleau-Ponty instituirá a própria insuficiência da razão para abarcar a totalidade de fenômenos da Natureza. Ao criticar o cartesianismo consolidado como a base de um sistema de preconceitos clássicos, ancorados na dualidade substancial, modelo de pensamento que se estenderá para além da Modernidade e encontrará ecos em autores das mais diversas afiliações, e trazendo à tona, por um lado, fenômenos anômalos como a alucinação, o membro fantasmas, as patologias cerebrais, e, por outro, manifestações da práxis humana que vão além da filosofia, como é o caso das artes, Merleau-Ponty fará a crítica da razão contida no método científico registrado nos escritos cartesianos e reivindicará uma nova gênese e, por conseguinte, um novo estatuto para a subjetividade, na qual o negativo da razão, que Descartes insistia em relegar a erro ou irracionalidade, surgirá como o reverso oculto da racionalidade, o pano de fundo do qual se destacam as atividades racionais. A instituição conta com a negatividade, lança mão dela mesmo que para confrontá-la, pois a contingência é o solo donde devem brotar os feitos humanos.

Com isso, chegamos a uma reformulação da reflexão sobre o pedaço de cera, que subverterá os postulados cartesianos. Com ela, não descobrimos *apenas* a fundamentação da extensão, que, enquanto substância, têm um papel indiscutível enquanto substrato e paciente das ações do pensamento, mas a circularidade e as relações de autoimplicação e interdependência que se travam entre sujeito e mundo, mente e corpo, pensamento e matéria. Dissolve-se a dualidade a partir de si mesma, a partir de suas próprias contradições e do que ela se recusa a revelar. Não se trata, evidentemente, de anacronicamente refutar o pensamento de Descartes, de removê-lo violenta e bruscamente do cânone; mas de testemunhar que, enquanto instituição na História da Filosofia, o cartesianismo é uma das vias possíveis de abordagem do Ser. O

que a leitura do legado cartesiano feita por Merleau-Ponty nos traz é exemplar da maneira como todos os filósofos se leem: retomada de um pensamento em outro, recomeço constante, transformação das conclusões em questões e das teses em problemas, a leitura merleau-pontyana é instituinte quando, reabrindo a gama de inquietações que motivaram a filosofia de Descartes, descobre nelas o eco de uma ontologia mais ampla e subjacente a todos os discursos ontológicos. A reversibilidade e circularidade do Ser testemunham que, por trás de todo discurso metafísico, há uma alteridade originária, uma abertura que está aquém e além da mera existência empírico-temporal, ontologia que não se desenha apenas na filosofia mas que se sedimenta em linguagem e arte e interpenetra os hábitos cotidianos e banais, em suma, razão operante, sentido nascente, extravasamento do invisível no visível. O legado cartesiano nos mostra que, antes e depois da letra cartesiana, que parece concluída e fechada, há uma reflexão que não se esgota, cuja origem se dissolve na bruma da pura experiência perceptiva, mas que, uma vez instituída, semeia linhas de força que podem ser exploradas por outros filósofos, mesmo que críticos. O método é caminho, mas não único; o *Cogito* é princípio e não fim; o *ergo sum* é o que nos resta.

Bibliografia

ANDRADE, Érico. *A ciência em Descartes: fábula e certeza*. São Paulo: Edições Loyola, 2017a.

_____. *Sobre a generosidade: certeza, ação e paixão na ética cartesiana*. São Paulo: Edições Loyola, 2017b.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2007.

_____. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale; tradução para o português de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico: contribuições para uma psicanálise do conhecimento*. Trad. de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BACON, Francis. *O progresso do conhecimento*. Apresentação, tradução e notas de Raul Fiker. São Paulo: Ed. UNESP, 2007.

BARBARAS, Renaud. *De l'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2001.

_____. *Merleau-Ponty et la Nature*. In: BARBARAS, Renaud; BURKE, Patrick (org.). *Chiasmi International* 2. Paris/Milano/Memphis: Vrin/Mimesis/University of Memphis, 2000, n.2, p.47-62.

BERGSON, Henri. *Matéria e Memória: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BÍBLIA SAGRADA (Edição Pastoral). São Paulo: Paulus, 2019.

BIMBENET, Étienne. *Nature et humanité: le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2004.

BONAN, Ronald. *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty: La dimension commune*. Paris: L'Harmattan, 2001, v.1.

CABESTAN, Phillipe. *La critique de l'ontologie sartrienne dans Le Visible et l'Invisible*. In: BARBARAS, Renaud; BURKE, Patrick (org.). *Chiasmi International* 2. Paris/Milano/Memphis: Vrin/Mimesis/University of Memphis, 2000, n.2, v.1, pp. 389-413.

CALABRÒ, Daniela. *Maurice Merleau-Ponty e il labirinto dell'ontologia*. In: BARBARAS, Renaud; CARBONE, Mauro; LAWLOR, Leonard. *Chiasmi International* 1. Paris/Milano/Memphis: Vrin/Mimesis/University of Memphis, 1999, 153-167.

CARBONE, Mauro. *Nature et Logos: pourquoi y a-t-il plusieurs exemplaires de chaque chose?*. Trad. para o francês de Paola Marrati. In: BARBARAS, Renaud; CARBONE, Mauro; LAWLOR, Leonard; BURKE, Patrick (org.). *Chiasmi International 2*. Paris/Milano/Memphis: Vrin/Mimesis/University of Memphis, 2000, pp. 261-279.

CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, v.1.

_____. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DASTUR, Françoise. *Chair et langage: essais sur Merleau-Ponty*. La Versanne: Encre Marine, 2001.

DESCARTES, René. *As paixões da alma*. Trad. de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Carta a Elizabeth de 28 de junho de 1643*. In: DESCARTES (Col. Os Pensadores). Introdução de Gilles-Gaston Granger, prefácio e notas de Gérard Lebrun e tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Carta-Prefácio dos Princípios da Filosofia*. Trad. de Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Discurso do Método & Ensaios*. Organização de Pablo Rubén Mariconda e tradução de César Augusto Battisti *et al.* São Paulo: Editora Unesp, 2018a.

_____. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. de Fausto Castilho. Campinas: UNICAMP, 2004.

_____. *O mundo (ou Tratado da luz) e O Homem*. Apresentação, apêndices, tradução e notas de César Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas: UNICAMP, 2009.

_____. *Princípios da Filosofia*. Trad. de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. *Regras para a orientação do espírito*. Trad. de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

DIOGÈNE LAËRCE. *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Paris: Librairie Générale Française, 1999.

DUPOND, Pascal. *De la diplopie à l'Ineinander: L'esquisse d'une ontologie dans les Cours du Collège de France*. In: BARBARAS, Renaud; CARIOU, Marie; BIMBENET, Étienne (org.). *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*. Milano: Mimesis, 2003, p.149-162,

ECKHART, Meister Johannes. *Sermões Alemães*. Trad. e introdução de Enio Paulo Giachini. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2006, v.1.

ESPINOSA, Baruch de. *Breve tratado de Deus, do homem e de seu bem-estar*. Trad. de Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

_____. *Ética*. Trad. de Grupo de Estudos Espinosanos e coord. de Marilena Chauí. São Paulo: EDUSP, 2016.

_____. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FERRAZ, Marcus Sacrini A.. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Campinas, SP: Papirus, 2009.

GALILEI, Galileu. *O Ensaaiador*. In: _____. (Col. Os Pensadores). Trad. de Helda Barraco. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

GUEROULT, Martial. *Descartes segundo a ordem das razões*. Trad. de Érico Andrade et al. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Trad. de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?*. Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. e revisão de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2011.

HIROSE, Koji. *Merleau-Ponty aux limites de la modernité*. In: BARBARAS, Renaud; CARBONE, Mauro; LAWLOR, Leonard. *Chiasmi International 1*. Paris/Milano/Memphis: Vrin/Mimesis/University of Memphis, 1999, pp.45-52.

HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à Filosofia Fenomenológica*. Trad. de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a.

_____. *Investigações Lógicas*. Trad. de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

_____. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Trad. de Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

KUHN, Thomas S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Trad. de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2001.

LAWLOR, Leonard. *WE NEED A NAME FOR WHAT WE DO*: Report on Contemporary Merleau-Ponty Research in the United States. In: BARBARAS, Renaud; CARBONE, Mauro; LAWLOR, Leonard. *Chiasmi International 1*. Paris/Milano/Memphis: Vrin/Mimesis/University of Memphis, 1999, pp.27-35

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *A Monadologia e outros textos*. Trad. e organização de Fernando Luiz Barreto Gallas e Souza. São Paulo: Hedra, 2009.

MALEBRANCHE, Nicolas. *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*. In: ROBINET, André (org.). *Malebranche*. Paris: Vrin, 1991, t.XII.

MARION, Jean-Luc. *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes*. Trad. de Armando Pereira de Silva e Teresa Cardoso. Lisboa: Instituto Piaget, 1975.

_____. *Sur la pensée passive de Descartes*. Paris: PUF, 2013.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *As Aventuras da Dialética*. Trad. de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Conversas-1948*. Trad. de Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *A Estrutura do Comportamento*. Trad. de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959*. Lagrasse: Verdier, 2016.

_____. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *L'institution. La passivité*: notes de cours au Collège de France (1954-1955). Paris: Belin, 2003.

_____. *La Nature*. Notes. Cours du Collège de France. Paris: Éditions du Seuil, 1995.

_____. *O olho e o espírito*: seguido de *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* e *A dúvida de Cézanne*. Trad. de Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira; posfácio de Alberto Tassinari. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

_____. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Trad. de Sílvio Rosa Filho e Thiago Martins. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

_____. *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1996.

_____. *Signos*. Trad. de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran e Bergson*. Paris: Vrin, 2002.

_____. *O visível e o invisível*. Trad. de José Artur Gianotti e Armando Mora de Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Racionalidade e Crise: Estudos de História da Filosofia Moderna e Contemporânea*. São Paulo/Curitiba: Discurso Editorial/Ed. UFPR, 2001.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Razão e Experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty*. São Paulo: Ed. UNESP, 2006.

NEVES, José Luiz. *Merleau-Ponty: inerência e transcendência*. São Paulo: Edições Loyola, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Trad. de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

PAVESI, Pablo E.. *La moral metafísica: Pasión y virtud en Descartes*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

PLATÃO. *A República: [ou sobre a justiça, diálogo político]*. Trad. de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. *Teeteto*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Edição Kindle, 2012.

PRADO JUNIOR, Bento. *Presença e Campo Transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: EDUSP, 1989.

RAMOS, Silvana de Souza. *A Prosa de Dora: uma leitura da articulação entre Natureza e Cultura na filosofia de Merleau-Ponty*. São Paulo: EDUSP, 2013.

SAINT-AUBERT, Emmanuel. *Le scénario cartésien: recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2005.

SANTO INÁCIO DE LOYOLA. *Exercícios Espirituais*. Tradução, apresentação e notas do Centro de Espiritualidade Inaciana de Itaici. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2012.

TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

WALDENFELS, Bernhard. *Fair voir par les mots*. In: BARBARAS, Renaud; CARBONE, Mauro; LAWLOR, Leonard. *Chiasmi International 1*. Paris/Milano/Memphis: Vrin/Mimesis/University of Memphis, 1999, 57-63.

WHITMAN, Walt. *Folhas de Relva*. Trad. de Rodrigo Garcia Lopes. São Paulo: Iluminuras, 2016.