

ISSN 0102-0269

REVISTA SEMESTRAL DE FILOSOFIA

# Reflexão

Reflexão

ANO 34 Nº 95

FUNDADA EM 1975

**PUC**  
**CAMPINAS**  
PONTÍFICA UNIVERSIDADE CATÓLICA

*Administração*

*Editor Responsável:* Constança Marcondes Cesar

*Editores Adjuntos:* Vânia Dutra de Azevedo

Germano Rigacci Junior

Arlindo Gonçalves Junior

*Conselho Editorial Nacional:* Adão José Peixoto (UFG), Álvaro Valls (Unisinos), Amon Pinho (CFUL), Antonio Joaquim Severino (USP), Antonio José Romera Valverde (PUC-SP), Creusa Capalbo (UERJ), Elyana Barbosa (UFBA), Ernildo Stein (PUC-RS), Evandro Bilibio (Univ. Estadual do Centro-Oeste), José Maurício de Carvalho (UFSJ), José Ternes (UCG), Marly Bulcão Lassance Brito (UERJ), Roberto Machado (UFRJ), Scarlet Marton (USP), Urbano Zilles (PUC-RS), Vera Portocarrero (UERJ)

*Consultoria Estrangeira:* André Dartigues (Instituto Católico de Toulouse), Anna Keléssidou (Academia de Atenas), Antônio Braz Teixeira (Universidade Lusófona), Attilio Danese (Universidade de Teramo), Celeste Natário (Universidade do Porto), Evanghélou Moutsopoulos (Universidade/Academia de Atenas), Giulia Paola di Nicola (Universidade de Teramo), Glória Comesána (Universidade de Zúlia), Irene Borges Duarte (Universidade de Évora), Jean-Jacques Wunenburger (Universidade de Lyon), Jean-Marc Gabaude (Universidade de Toulouse-Le Mirail), Joaquim Domingues (Univ. Católica Portuguesa-Braga), José Esteves Pereira (Universidade Nova de Lisboa), Manuel Cândido Pimentel (Univ. Católica Portuguesa-Lisboa), Marcelino Agis de Villaverde (Univ. de Santiago de Compostela), Maria de Lourdes S. Ganho (Univ. Católica Portuguesa-Lisboa), Maria Fernanda Henriques (Universidade de Évora), Maria Protopapas-Marneli (Academia de Atenas), Paulo Borges (Universidade de Lisboa), Pedro Calafate (Universidade de Lisboa), Pierre Gire (Universidade Católica de Lyon)

*Equipe Técnica*

Samuel Mendonça (PUC-Campinas) : Normalização e Revisão

Marcos Braga Junior : Revisão do Inglês

*Comissão Editorial:* Luiz Paulo Rouanet, Newton Aquiles von Zuben, Gabriel Lomba Santiago, José Trasferetti, Natalia Maruyama, Douglas Barros

*Descrição:*

A Revista edita artigos e resenhas de conteúdo filosófico. Os textos abordam aspectos críticos envolvendo tópicos relativos à Ética e Hermenêutica, focalizando preferencialmente a crise da sociedade contemporânea, bem como os temas: pessoa, liberdade, cuidado, prudência, responsabilidade, reconhecimento e justiça. Busca ser expressão dos grupos de pesquisa em Filosofia da PUC, bem como dos grupos de pesquisa e pesquisadores de outras instituições, preferencialmente vinculados a projetos conjuntos e a acordos de cooperação com os grupos de pesquisa em Filosofia da PUC-Campinas.

A Revista tem periodicidade semestral.

*Pareceristas*

Albertinho Galina (UFSM), Aluísio Ruedel (UNIJUÍ), Antonio Paim (IBF), Eduardo Oliveira (UEFS), Helena Esser dos Reis (UCG), Jean Libis (AAGB-Bar-sur-Aube), Jean-Luc Pouliquen (AAGB-Bar-sur-Aube), José Nicolau Heck (UCG), Manfredo Araújo de Oliveira (UFC), Marcelo Fabri (UFSM), Paulo Mergucci (UFMG), Peter Paul Pelbart (PUC-SP), Raquel Gazolla (PUC-SP), Renato Epifânio (CFUL), Sílvia Faustino (UFBA)

*Repercussões:* A Revista Reflexão está classificada na CAPES como Qualis Nacional B (Comissão de Educação), Qualis Nacional B4 (Comissão de Teologia / Filosofia), sendo também referenciada por indexadores internacionais: Répertoire Bibliographique de la Philosophie (Louvain - Bélgica) e Latindex (México).

*Management*

*Chief Editor:* Constança Marcondes Cesar

*Co-editors:* Vânia Dutra de Azevedo

Germano Rigacci Junior

Arlindo Gonçalves Junior

*National Editorial Advisory Board:* Adão José Peixoto (UFG), Álvaro Valls (Unisinos), Amon Pinho (CFUL), Antonio Joaquim Severino (USP), Antonio José Romera Valverde (PUC-SP), Creusa Capalbo (UERJ), Elyana Barbosa (UFBA), Ernildo Stein (PUC-RS), Evandro Bilibio (Univ. Estadual do Centro-Oeste), José Maurício de Carvalho (UFSJ), José Ternes (UCG), Marly Bulcão Lassance Brito (UERJ), Roberto Machado (UFRJ), Scarlet Marton (USP), Urbano Zilles (PUC-RS), Vera Portocarrero (UERJ)

*Foreign Consultants:* André Dartigues (Instituto Católico de Toulouse), Anna Keléssidou (Academia de Atenas), Antônio Braz Teixeira (Universidade Lusófona), Attilio Danese (Universidade de Teramo), Celeste Natário (Universidade do Porto), Evanghélou Moutsopoulos (Universidade/Academia de Atenas), Giulia Paola di Nicola (Universidade de Teramo), Glória Comesána (Universidade de Zúlia), Irene Borges Duarte (Universidade de Évora), Jean-Jacques Wunenburger (Universidade de Lyon), Jean-Marc Gabaude (Universidade de Toulouse-Le Mirail), Joaquim Domingues (Univ. Católica Portuguesa-Braga), José Esteves Pereira (Universidade Nova de Lisboa), Manuel Cândido Pimentel (Univ. Católica Portuguesa-Lisboa), Marcelino Agis de Villaverde (Univ. de Santiago de Compostela), Maria de Lourdes S. Ganho (Univ. Católica Portuguesa-Lisboa), Maria Fernanda Henriques (Universidade de Évora), Maria Protopapas-Marneli (Academia de Atenas), Paulo Borges (Universidade de Lisboa), Pedro Calafate (Universidade de Lisboa), Pierre Gire (Universidade Católica de Lyon)

*Technical staff:*

Samuel Mendonça (PUC-Campinas) : Normalizing and final review

Marcos Braga Junior : English version review

*Editorial Commission:* Luiz Paulo Rouanet, Newton Aquiles von Zuben, Gabriel Lomba Santiago, José Trasferetti, Natalia Maruyama, Douglas Barros

*Description:*

This Review publishes articles and book reviews of philosophical content. These texts emphasize critical aspects over topics related to Ethics and Hermeneutics, by preferably focus on the crisis of contemporary society, likewise the following subjects: person, liberty, care, prudence, responsibility, recognisance and justice. Its aims to be a channel of expression for the research groups in Philosophy of PUC-Campinas, as well as for any other research groups and individual researchers from other institutions, specially bounded to common projects and cooperation agreements with research groups in Philosophy from PUC-Campinas.

This Review has a half-yearly publishing periodicity.

*Referees*

Albertinho Galina (UFSM), Aluísio Ruedel (UNIJUÍ), Antonio Paim (IBF), Eduardo Oliveira (UEFS), Helena Esser dos Reis (UCG), Jean Libis (AAGB-Bar-sur-Aube), Jean-Luc Pouliquen (AAGB-Bar-sur-Aube), José Nicolau Heck (UCG), Manfredo Araújo de Oliveira (UFC), Marcelo Fabri (UFSM), Paulo Mergucci (UFMG), Peter Paul Pelbart (PUC-SP), Raquel Gazolla (PUC-SP), Renato Epifânio (CFUL), Sílvia Faustino (UFBA)

*Qualifications:* The Reflexão Review is qualified in CAPES as Qualis Nacional B (Education Commission), Qualis Nacional B4 (Theology / Philosophy Commission), and has also being listed by international indexers such as: Répertoire Bibliographique de la Philosophie (Leuven - Belgium) and Latindex (México).

# Reflexão

Merleau-Ponty e a Filosofia Francesa  
Contemporânea

**PUC**  
**CAMPINAS**  
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

**Reflexão - PUC-Campinas**  
**Nº 95 . - Campinas: PUC-Campinas, 1975.**

Periodicidade: semestral.

A numeração dos fascículos é seqüencial desde o número 1 (1975)

Até 2008 foram publicados 94 fascículos em 33 volumes.

ISSN 0102-0269.

1. Filosofia - Periódico.

CDD 105

## MERLEAU-PONTY E A FILOSOFIA FRANCESA CONTEMPORÂNEA

### Sumário

#### DOSSIER MERLEAU-PONTY

##### Artigos

- 11 . . . . . Merleau-Ponty crítico de Sartre  
Creusa Capalbo
- 19 . . . . . Conservação e superação da atitude natural. A crítica de Merleau-Ponty ao pensamento da redução  
Irene Pinto Pardelha
- 33 . . . . . Fenomenologia e Ontofenomenologia do tempo em Merleau-Ponty  
Luis Antonio Umbelino
- 45 . . . . . Corpo e potência no pensamento de Merleau-Ponty  
Maria Helena Lisboa da Cunha
- 53 . . . . . L'iconicité byzantine à l'épreuve de Merleau-Ponty  
Georges Arabatzis

#### A FILOSOFIA FRANCESA CONTEMPORÂNEA

- 67 . . . . . Jean Nabert (1981-1960). Uma filosofia do espírito  
Maria de Lourdes Sirgado Ganho
- 81 . . . . . O julgamento de valor e a arte do raciocínio dedutivo  
André Camlong
- 95 . . . . . O espaço como fundamento da neo-epistemologia de François Dagognet  
Marly Bulcão
- 103 . . . . . O instante poético-ontológico de Ícaro: uma análise a partir dos conceitos bachelardianos  
Raíssa Vásques de Santa Brígida
- 107 . . . . . O tempo na epistemologia bachelardiana: uma ruptura com a concepção bergsoniana?  
José Ernane Carneiro Carvalho Filho
- 115 . . . . . A hospitalidade no pensamento da desconstrução  
Dirce Eleonora Nigro Solis

## RESENHAS

- 125 . . . . . MÜLLER, Marcos José. **Merleau-Ponty: acerca da expressão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001  
Guilherme Figueiredo dos Santos Ivo
- 127 . . . . . RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Ed. UNICAMP, 2008  
José Válder Franco de Souza

## MERLEAU-PONTY E A FILOSOFIA FRANCESA CONTEMPORÂNEA

### Contents

#### DOSSIER MERLEAU-PONTY

##### Articles

- 11 . . . . . Merleau-Ponty critic of Sartre  
**Creusa Capalbo**
- 19 . . . . . Conservation and overcoming of natural attitude. Merleau-Ponty's critique to reduction thought  
**Irene Pinto Pardelha**
- 33 . . . . . Phenomenology e Ontophenomenology of time in Merleau-Ponty  
**Luis Antonio Umbelino**
- 45 . . . . . Body and Power in Merleau-Ponty's thought  
**Maria Helena Lisboa da Cunha**
- 53 . . . . . The byzantine iconicity under Merleau-Ponty's judgment  
**Georges Arabatzis**

##### CONTEMPORARY FRENCH PHILOSOPHY

- 67 . . . . . Jean Nabert (1981-1960). A philosophy of spirit  
**Maria de Lourdes Sirgado Ganho**
- 81 . . . . . Value judgment and the art of deductive reasoning  
**André Camlong**
- 95 . . . . . Space as basis to François Dagognet's neo-epistemology  
**Marly Bulcão**
- 103 . . . . . Icarus' poetic-ontological instant: an analysis based on Bachelardian concepts  
**Raíssa Vásques de Santa Brígida**
- 107 . . . . . The time on Bachelard's epistemology  
**José Ernane Carneiro Carvalho Filho**
- 115 . . . . . The hospitality of deconstruction thought  
**Dirce Eleonora Nigro Solis**

## REVIEWS

- 125 . . . . . MÜLLER, Marcos José. **Merleau-Ponty: acerca da expressão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001  
Guilherme Figueiredo dos Santos Ivo
- 127 . . . . . RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Ed. UNICAMP, 2008  
José Válder Franco de Souza

## Editorial

No presente número da *Reflexão*, celebramos a filosofia contemporânea francesa, estudando pensadores exponenciais desse país.

Ao findar o ano do centenário de Merleau-Ponty ( março de 2008-março de 2009 ), propomos um exame de sua contribuição, através do que chamamos *Dossier Merleau-Ponty*, abarcando cinco trabalhos de estudiosos brasileiros e europeus que focalizam diversos aspectos de sua obra. Tais estudos compõem a primeira parte da revista.

Na segunda parte, dedicada a diversos autores contemporâneos franceses, trazemos aos nossos leitores artigos sobre : Jean Nabert, François Dagognet, Gaston Bachelard e Derrida, bem como a contribuição de André Camlong sobre julgamento de valor e raciocínio dedutivo, que exemplifica as investigações a respeito do assunto desenvolvidas por ele nas universidades de Toulouse.

Finalmente, duas resenhas, a primeira do livro de Marcos José Müller sobre Merleau-Ponty ; a outra, da tradução do livro de Ricoeur, *Percurso do Reconhecimento*, encerram a contribuição que pudemos oferecer.

Uma última observação : a presença do estudo de Georges Arabatzis sobre Merleau-Ponty indica a permanência do projeto que já assinalamos em números anteriores, de buscarmos estreitar colaboração com a Academia de Atenas .

**A Redação**

## Editorial

In this present number of *Reflexão*, we celebrate contemporary French philosophy by studying exponent thinkers of this country.

At the end of Merleau-Ponty's centenary year (March 2008 – March 2009), we propose an exam of his contribution, by what we call *Dossier Merleau-Ponty*, gathering five texts from Brazilian and European scholars which focus on different aspects of his work. Such research texts compose the first half of this number.

In the second half, dedicated to several contemporary French authors, we offer to our readers articles on: Jean Nabert, François Dagognet, Gaston Bachelard and Derrida, as well as the contribution of André Camlong on valorative judgment and deductive reasoning, which exemplifies his investigations over the subject developed in Toulouse Universities.

Finally, two book reviews finish our offering: the first one is on Marcos José Müller's book about Merleau-Ponty; the other one is on the Brazilian translated edition of Paul Ricoeur's *The Course of Recognition*.

One last comment: the presence of Georges Arabatzis' essay on Merleau-Ponty indicates the continuance of the project, early engaged in previous numbers, to reinforce cooperation with the Academy of Athens.

**Editorial Staff**

## Dossier Merleau-Ponty

### *Merleau-Ponty critic of Sartre*

Creusa CAPALBO  
Doutora em Filosofia  
Profª da UFRJ e da UERJ

#### Resumo

Os temas fundamentais da filosofia de Sartre são os da consciência e da liberdade total, abordando-os em seus estudos sobre as emoções e o imaginário, sobre a ontologia e a dialética. Ele qualifica sua filosofia como materialista e, por isto, as relações humanas são mediatizadas pela natureza material e pela reciprocidade negativa.

Merleau-Ponty rompe sua colaboração com a revista "Tempos Modernos", que fundará com Sartre, por discordar deste na sua forma de entender a fenomenologia, a liberdade, a consciência, a subjetividade e as relações sociais que, para Merleau-Ponty se situam na "amizade", no sentido grego, e não na violência como para Sartre.

**Palavras-chave:** Fenomenologia, consciência, subjetividade, liberdade, relações humanas.

#### Abstract

*The fundamental theme of Sartre philosophy are those of consciousness and total liberty, approach in his studies about emotions and the imaginary, about ontology and dialectics. He qualify his philosophy as materialist and, because of this, the human relations are mediatized by the material nature and by a negative reciprocity.*

*Merleau-Ponty breaks his collaboration with the periodical "Modern Times" that he created with Sartre, for disagreeing with the Sartre's way of understanding the phenomenology, the liberty, the consciousness, the subjectivity and the social relations that, for Merleau-Ponty are in the "friendship", in the greek sense, and not in the violence as thought Sartre.*

**Key-Words:** Phenomenology, consciousness, subjectivity, liberty, human relations.

Na época em que Sartre e Merleau-Ponty estudaram na Sorbonne o pensamento filosófico dominante, por parte de seus professores, era o racionalismo cartesiano e neo-Kantiano. Em **Questões de Método** Sartre escreve que recusa o "idealismo

tradicional" em nome do "trágico da vida". Ele já começara a encontrar novos caminhos na leitura de Alain, Jean Wahl, G. Gurvitch; e a descoberta da fenomenologia de Husserl vai lhe permitir entrever uma filosofia que se dá conta e pesquisa sobre a realidade

tal como ela é vivida “nos caminhos” que nós percorremos na trajetória do mundo, “na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre homens”<sup>1</sup>.

A filosofia deve colocar, numa dada época, os problemas de sua época, levando o seu autor não só a reflexões teóricas mas ao engajamento e ao compromisso social e político.

Sartre pretende seguir e ir além do projeto husserliano de encontrar a consciência como translúcida e transparente. Isto só será possível, como Sartre defende, se o homem alcançar a compreensão da “liberdade total do Para-Si”, que é a verdadeira realidade humana. Vê-se, assim, que os temas da consciência e da liberdade total são fundamentais para a filosofia Sartreana.

Diferentemente de Husserl, a consciência intencional, escreve Sartre, é certa consciência de algo, mas ela é, ao mesmo tempo consciência desta consciência, isto é, consciência de si, transparente a si mesma em sua unidade de um Eu. Não se trata, entretanto, para Sartre, de recorrer, com isto, a uma filosofia da subjetividade fundante de um Ego pessoal e primordial. Para Sartre a consciência intencional é pura espontaneidade que se lança para além da liberdade. O tema ou o entrelaçamento de liberdade e espontaneidade só será objeto, claramente explorado, em sua obra *O Ser e o Nada*, de 1943.

Na primeira fase do pensamento filosófico de Sartre, conforme dizem os especialistas, ele se dedicou aos temas da “psicologia fenomenológica”, acatando as críticas Husserlianas à psicologia tradicional do associacionismo e da coisificação da consciência. A partir de Husserl seria possível fundar uma eidética das diversas atitudes da vida humana, analisando e descrevendo as diversas condutas observáveis visando alcançar o seu núcleo essencial ou eidético, isto é, o invariante na série de variações possíveis da experiência

vivida do homem. Os estudos de Sartre sobre a **Imaginação**, sobre uma **Teoria Fenomenológica das Emoções** e o **Imaginário**, são as obras fundamentais desta sua primeira fase que se debruça sobre o Eu afetivo. Sartre critica a ilusão de imanência da consciência como se, por exemplo, houvesse uma existência real de um sentimento, considerado como objeto psíquico, que seria o ódio, a cólera, o ciúme etc. Ou ainda a ilusão da imanência que considera as imagens como análogas às coisas que nos cercam. Se assim fosse, não seria possível, diz ele, distinguir Percepção de Imaginação. No entanto, a função percepção nos põe face à face a presença de algo, ao passo que a função imaginante, basicamente ativa, colocará presente um objeto que não está lá, que é ausente, irreal etc.

A consciência que imagina visa um objeto ausente e não uma presença face à face como na percepção. A imagem, pois, não é uma entidade ou réplica de uma entidade exterior ao pensamento. Para Sartre o “objeto imaginário tem por realidade e sentido o de não ser colocado entre os existentes, cuja presença se impõe à consciência, mas de ser ‘apresentável’ de acordo com a vontade do sujeito” Aparece assim o tema principal, isto é, a faculdade que tem a consciência de, ao visar um objeto, lhe dar um sentido.

Nesta primeira fase a emoção é também descrita como visada intencional da consciência de um objeto afetivo que é motivo de emoção para ela. Assim, a emoção não é sentida pela consciência, mas sim é a consciência que se faz consciência emotiva. A consciência que se sente emotiva é aquela que foi objeto da reflexão, mas a consciência emotiva nos situa no nível da consciência irrefletida ou espontânea. A consciência se constitui cada vez que ela própria atribui uma certa significação ao mundo. Sartre descreve uma série de consciências particulares em suas obras **Imaginário**, **Esboço de uma teoria das**

<sup>1</sup> J.P. SARTRE. *Situations*.

emoções, *O Ser e o Nada* tais como: consciência alucinatória, consciência emotiva de vergonha ou de cólera, consciência de possessão, consciência do medo da própria liberdade que pode levar o homem, livremente, a tirar a própria vida pelo suicídio etc.

A segunda fase, de acordo com os especialistas, é marcada pela sua busca ontológica. A consciência tem o poder de negativizar, ou seja; pela sua liberdade ela atribui sentido às coisas mas pode encontrar obstáculos, resistências que escapam totalmente à sua vontade; assim a consciência introduz, no Ser que lhe faz obstáculo, um Nada. O mais importante, no entanto, é assinalar que para Sartre a consciência sendo sempre consciência de algo, ela não é nunca algo, ou seja, ela é Nada nela mesma. A reflexão, que se volta para a consciência, só pode visá-la como o Nada que ela é: "ela é isto que ela não é e não é isto que ela é", assim se expressa Sartre. Neste ponto ele se afasta claramente de Husserl. O homem não pode alcançar a identidade consigo mesmo, ou ainda falar da unidade entre o existir da consciência e a reflexão sobre si mesmo. A verdadeira dignidade do homem não é a identidade de si mesmo, como ele descreve na sua obra *A Náusea*. A sua dignidade está na liberdade absoluta que lhe permite, a cada instante, em cada situação, de definir a sua própria essência. Assim, a liberdade é sempre a de um ser em situações, cujos condicionamentos históricos podem ser ultrapassados pelo engajamento livre do homem visando modificá-los. A transformação, a mudança, o devenir são esforços que levam Sartre a dizer que "o homem se define pelo seu projeto"<sup>2</sup>.

Na terceira fase do pensamento Sartreano ele afirma que o seu existencialismo se qualifica de materialista. Sartre sublinha que o marxismo era para ele um materialismo histórico e não um materialismo dialético. O marxismo, na prática, é o movimento operário, o único movimento capaz de modificar o

mundo que a segunda guerra mundial acabava de revelar e que poderia desbancar o capitalismo opressor e alienador da classe operária.

Para Sartre, ser materialista consiste em reconhecer a prioridade da matéria no organismo humano, pois este depende de alimentos que são matéria orgânica, animal e vegetal, e indiretamente da matéria inorgânica de seu meio ambiente. Ser materialista é reconhecer, portanto, que o homem depende da matéria para subsistir e que esta base terá que estar presente na questão das relações humanas.

Segundo Sartre, o Outro se apresenta para mim como obstáculo no meu campo de ação, e um risco de morte para mim. Da mesma forma eu me apresento para o Outro como risco de morte e obstáculo para ele. As relações entre eu e o outro são relações de reciprocidade negativa. As relações humanas são mediatizadas pela natureza material que desvela a prioridade da necessidade para a sustentação da vida ou da morte. Daí, um passo para se justificar a violência não só entre indivíduos mas também entre grupos e entre povos de culturas diferentes e que se manifestam na história como necessidade de se defender para garantir a sua subsistência e sobrevivência. Ela se manifesta na história pelas guerras e revoluções, pela pilhagem das multidões revoltadas, pelos êxodos, pelas migrações e imigrações, pelo desespero em suma. A escassez de alimentos, de bens materiais de necessidade ou para o lazer, de oferta de emprego e de pagamento digno, sofridos por quase dois terços da população mundial nas sociedades atuais ditas de abundância, são usufruídos pelo terço que resta. Nas sociedades industriais e pós-industriais continuam a existir a alienação e a exploração do trabalhador. Sartre não nega a afirmativa de Marx como ele o afirma na *Crítica da Razão Dialética*: que "o trabalho como realidade histórica e como utilização de determinados utensílios num

<sup>2</sup> id. *Crítica da Razão Dialética*, p.95.

determinado meio social é o fundamento real da organização das relações sociais”<sup>3</sup>. A sociedade vive e se desenvolve de acordo com um determinado modo de produção. E é sob o fundo desta base e das necessidades e da escassez numa sociedade que se compreendem as relações humanas. Enquanto a praxis individual se volta para suprir as necessidades primordiais da sua existência, o homem se aliena, pois em vez de se liberar pelo produto de seu trabalho, ele se vê, cada vez mais, mergulhado nas necessidades que o aprisionam, que o transformam em objeto e instrumento de produção. Ele decide livremente manter-se nessa cadeia produtiva diante da impossibilidade de agir de outra forma. A liberdade se mostra aqui como necessidade.

○ reconhecimento desta situação fará surgir o grupo como “unificação de suas liberdades dispersas para tirá-los daquela impotência” que os aprisionava. Sartre detalha bastante a formação dos grupos, como se dá a sua sobrevivência e reciprocidade, a pressão interna que julga e pune, a institucionalização do grupo, produzindo, paradoxalmente, o silêncio da liberdade em proveito do resultado comum a ser alcançado. ○ indivíduo tenderá, assim, e cada vez mais, a se alienar no grupo.

○ que se verifica é que a noção de liberdade em situação, sendo a situação considerada como limite e como condição de escolha tal como se lê na *Crítica da Razão Dialética* se modifica daqui em diante. A liberdade não é mais o poder de fazer livremente o que se apresenta como não podendo ser feito, pois ela passa a ser liberdade como necessidade, ou seja, não-liberdade ou alienação da liberdade. ○ projeto histórico do materialismo se coloca, para Sartre, como o trabalho de tornar a liberdade desalienada como fim, ou seja, de lutar contra a ordem social existente que é alienante e supressora da liberdade.

○ século XX se caracterizou pelo fato de que as doutrinas e filosofias como sistemas acabados,

capazes de tudo explicar, cessaram de explicar e de dirigir a vida humana. A solidão, a liberdade e a responsabilidade do homem são devido a sua inteira autonomia. Esta não é só a posição de Sartre ou de Merleau-Ponty. Já era encontrada, no início do século XX, em André Gide, Unamuno, Malraux, Camus, Bernanos, Graham Greene, dentre outros. Todos falam de tensão entre a solidão e a responsabilidade humana, ou seja, o homem só não se esquivava da responsabilidade. Esta tensão paradoxal é narrada pelos autores acima citados como “trágica”, “angustiante”, “absurda”, “destinação”, “fatalidade”. A angústia da responsabilidade humana para um homem que não admite nenhum guia para esta responsabilidade será a grande temática abordada por Sartre e que o conduzirá à questão moral, presente em suas obras literárias e teatrais, e que foi objeto de pesquisa inacabada para a publicação de seu *Tratado sobre Moral*, devido à sua morte.

Para Sartre, o homem não desfruta só os prazeres do mundo, pois ele se sente obrigado a se situar no mundo para transformá-lo, necessidade de agir politicamente, socialmente e moralmente. Segundo o pensamento de Sartre, o homem é prisioneiro de sua própria consciência, sem nenhuma busca de fraternidade com os outros homens ou com o Cosmos. Ele se associa aos outros por interesses comuns que, de acordo com sua própria consciência, o levam à ação. Daí a importância, na sua filosofia, da questão da consciência e do homem enclausurado em seus próprios problemas humanos.

Quando Sartre publica “○ que é a literatura?”, ele define a função do homem de letras dizendo que este deve renunciar aos temas universais, em favor dos temas da atualidade, onde as reivindicações concretas e materiais devem encontrar, no homem de letras, a sua voz e expressão. A análise política e a ação o levam a fundar um partido político — “União Democrática Revolucionária”, que terá curta duração.

<sup>3</sup> id., *ibid.*, p. 224.

Após a morte de Merleau-Ponty, em 1961, deu-se a publicação dos textos de Sartre, dispersos em revistas, com o título de **Situações**. Em **Situações V**, de 1964, publicada com o subtítulo "Colonialismo e Neo-Colonialismo", lê-se o seu pensamento político sobre a guerra da Argélia, da Indochina, o problema da revolução chinesa de Mao, a sua apreciação sobre o Gaulismo, o seu estudo sobre o pensamento político de Patrício Lumumba, a sua crítica à política norte-americana e a sua defesa de Cuba. Ainda neste ano de 1964, ele ganhou o Prêmio Nobel de Literatura, o qual recusou receber.

Em 1968, Sartre participa nas ruas das revoluções estudantis contra o ensino universitário e a política da França. Funda com o lorde Bertrand Russell o "Tribunal Ideológico de Estocolmo", para julgar os crimes de guerra americanos, o qual, no entanto, não teve êxito.

Sartre torna-se um combatente assumido, em 1970, com a direção, publicação e a distribuição nas ruas de Paris, do jornal "A Causa do Povo", onde condena e critica os poderes públicos franceses em suas políticas sociais e econômicas.

Em 1971, publica o livro **O Idiota da Família**, sobre Flaubert como exemplo em que os estudos literários podem e devem se afastar do sujeito e do objeto em favor do método, tal como ele já publicara em sua obra **Questões de Método**.

Seus ensaios e notas sobre moral foram publicados após a sua morte, pela sua filha adotiva Arlette Elkaim-Sartre. Nesta obra estão colocadas as últimas preocupações de Sartre sobre as questões entre ética e política, bem como sobre a conduta humana. O ato moral, diz ele, é uma escolha e não uma obediência a leis e regras. Estas idéias já haviam aparecido em diversas ocasiões em outras obras, tais como em **Saint-Genet, comédien et martyr** onde se

lê sobre a história de um homem que realizou e assumiu sua posição, as mais atrozes de "um homem mau", pois como se lê, em Saint-Genet: "eu decidi ser isto que o crime fez de mim". É na escolha que se é responsável e é isto que importa para a ação política, para o engajamento que visa transformar o mundo, pois, como diz Sartre, o homem é "projeto" ou poder de dar sentido à sua ação transformadora do mundo social.

Em **O que é a Literatura**, Sartre já dizia que o escritor engajado é um colaborador das transformações que se fazem necessárias no mundo. Ele não é uma realidade em si, mas um "projeto", ou seja, um poder de atribuir sentido à sua ação, um poder de escolha do qual é responsável. O escritor, como qualquer homem, não é livre de não escolher. A não-escolha, a abstenção, já é uma escolha, diz Sartre, e daí advém a sua tese de que a literatura deve ser realmente uma ação política voltada para as questões da atualidade.

Sartre nunca deixou resolvida a questão conflitante e de contradição entre o marxismo e o existencialismo. Com efeito, ele escreve, em **Crítica da Razão Dialética**: "nós estávamos convencidos, ao mesmo tempo, que o materialismo histórico fornecia a única interpretação válida da história, e que o existencialismo constituía a única aproximação concreta da realidade"<sup>4</sup>.

Sartre se desencanta com o marxismo por ele ter-se esclerosado após a revolução russa, nada oferecendo de novo para pensar devido a seu dogmatismo da interpretação única aceita e dada pelo partido comunista. O que Sartre quer, no entanto, não é negar o comunismo, mas sim que o materialismo histórico rompa com esta estagnação e dogmatismo. Só o materialismo e o comunismo podem romper com a burguesia e com o capitalismo. Com isto, vê-se que Sartre justifica a aceitação dos comunistas pela sua ação e não pelo que pensam ou ensinam em sua filosofia.

<sup>4</sup> id. *Crítica da Razão Dialética*, p. 196.

Em 1953, Maurice Merleau-Ponty deixa de colaborar e de participar da revista **Les Temps Modernes**, que fundara com Sartre em 1948. O motivo alegado fora a ruptura política. No entanto, a verdadeira razão abarca a discordância entre ambos sobre a filosofia, sobre a fenomenologia, sobre a liberdade, sobre a questão da consciência e da subjetividade, das raízes sociais que para M. Ponty estão na ação intersubjetiva situada na “filia”, como ensinaram os gregos, na própria concepção do marxismo e da ação dos comunistas.

Vimos que, em 1947, Sartre publicou **O que é a literatura?**, onde ele rejeita a literatura poética, artística e filosófico-metafísica em favor de uma prosa destinada a uma ação política. Merleau-Ponty não concorda com tal posição, tal como se lê em sua obra **As Aventuras da Dialética**, publicada em 1955, no último capítulo intitulado “Sartre e o Ultra Bolchevismo”.

Merleau-Ponty é admirador de um humanismo marxista e um crítico do marxismo que vê na violência um caminho necessário para a implantação da sociedade comunista. Se a história se fez concreta pela ação do proletariado, ela se transforma, igualmente, pelas suas mãos, em terror e violência. Vê-se isso com a criação dos campos de concentração na antiga União Soviética, para onde são mandados os críticos do partido comunista ou os que a ele não querem aderir; vê-se isso com os fuzilamentos para os ex-militantes que ousaram discordar das posições do partido comunista russo; vê-se isso em Berlim e em Budapeste, por ocasião em que Merleau-Ponty escreve o que foi publicado anteriormente e republicado em **Sinais**: “Isto quer dizer que não há mais solidariedade do proletariado e literalmente não há mais comunismo quando um poder ‘comunista’ coloca o proletariado contra o próprio proletariado, esmagando-lhe por um poder militar”<sup>5</sup>, conforme o que ocorreu em Budapeste.

Para Merleau-Ponty a filosofia é um chamado à reflexão sobre o mistério da vida, deste “mundo nascente”, da busca de suas raízes, da sua “fonte”, do “primordial”. Há algo, isto é, EXISTE. Não se trata de interpretar o ser da existência, mas de voltar-se para a condição do vivido onde o pré-reflexivo se dá à reflexão sobre o ser em sua universalidade. Esta compreensão é sempre inacabada, resta sempre opaca ao final e por isto ele a denomina de “Logos Infinito”.

A filosofia de Merleau-Ponty trata da existência concreta dos seres singulares do homem, sem deixar de realizar o esforço para ir em direção ao Ser, à Ontologia.

As ciências que estudam o homem, quer do ponto de vista físico, biológico, químico, psicológico ou social, dão-nos um conhecimento preciso das partes, mas não do Todo do homem. Daí terem surgido as dicotomias ou antinomias clássicas entre consciência e natureza, corpo e alma.

A filosofia de Merleau-Ponty parte da análise do comportamento humano, considerado em seu contexto histórico-social, enfocando-o como uma *Gestalt*, como uma estrutura que se dá em constante movimento de emergência de novas perspectivas, sendo, pois, uma estrutura não só estruturada em um momento do tempo, mas em contínuo movimento estruturante, possibilitando a emergência de nova estrutura. Estas idéias são desenvolvidas em suas obras **A estrutura do comportamento, Fenomenologia da Percepção, Sinais, Sentido e não-sentido, Humanismo e Terror, Resumo dos Cursos** dados na Sorbonne entre 1951 e 1960.

De acordo com Merleau-Ponty a fenomenologia existencial descritiva não considera a percepção com o faz a ciência, nem como um ato da consciência, como o fizera E. Husserl; ela considera a percepção por um fundo sobre o qual todo ato se destaca e todo saber se declara e com isto, Husserl

<sup>5</sup> M. MERLEAU-PONTY, **Sinais**, p. 366.

tinha razão, é preciso retornar as coisas nelas mesmas, isto é, reaprender a ver o mundo. Assim, se expressa Merleau-Ponty na sua obra **Fenomenologia da Percepção**: “a fenomenologia é a ciência da aparição do ser à consciência, e é particularmente apta a nos fazer apreender o momento decisivo da percepção, a emergência de um mundo verdadeiro e exato”<sup>6</sup>. Trata-se de uma consciência pré-reflexiva primordial, que nos abre ao mundo, que não se considera nem como subjetivo nem como objetivo, mas como um mundo “presença habitada em suas múltiplas faces”. O sujeito é inerente ao mundo em toda a sua dimensão carnal do corpo próprio. Diz Merleau-Ponty: “o meu corpo ‘habita’ o espaço e o tempo e não ‘está’ no tempo e no espaço”.

A linguagem como expressão e a sexualidade são a dimensão intencional que constitui uma das formas mais expressivas da relação do homem com o mundo, do eu e do outro, segundo Merleau-Ponty. É assim que ele diz: “a percepção erótica não é uma ‘cogitatio’ que visa um ‘cogitatum’; através do corpo ela visa um outro corpo, ela se faz no mundo e não numa consciência”<sup>7</sup>.

Citando Malebranche e Husserl, ele escreve que o mundo é uma obra inacabada e o corpo jamais está completamente constituído. Por isto, o seu aprofundamento sobre a liberdade e a historicidade da vida humana, o levam a afirmar que elas são um “fazer” que eu “posso” e devo realizar como se fosse uma obra de arte, com o seu estilo próprio. Por isto, ainda pode-se entender porque ele afirma que no mundo não há só objetos naturais, mas também culturais, e que o corpo do outro pelo seu “estilo”, é o primeiro objeto cultural, que seu modo de ser e se situar no mundo faz tornarem-se visíveis suas intenções, seus projetos, sua liberdade, e o seu corpo como o primeiro objeto verdadeiramente cultural.

<sup>6</sup> id., *Fenomenologia da Percepção*, p. 65.

<sup>7</sup> id., *Fenomenologia da Percepção*, p. 183.

<sup>8</sup> id., *Humanismo e Terror*, p. XIV.

<sup>9</sup> id., *Aventuras da Dialética*, p. 158.

<sup>10</sup> id., *ibid.*, p. 270.

De acordo com Merleau-Ponty, a tarefa teórica do marxismo é a de “procurar uma violência que se ultrapassa em direção ao futuro humano” da não-violência.<sup>8</sup> No entanto, a prática concreta do comunismo se distancia deste projeto e isto se vê concretamente na história, pela existência dos campos de concentração na URSS, pelos fuzilamentos, pelas repressões à classe operária em países dominados pela URSS no pós segunda guerra mundial e assim por diante. Ele não concorda com a interpretação comunista do marxismo, que justifica a violência como mediação necessária para se alcançar o fim da história, isto é, de uma sociedade sem classes, e nem com as idéias de Sartre que classifica de “ultra-bolchevistas”.

Em síntese, podemos dizer que para Merleau-Ponty o erro de Sartre está na interpretação de que a negação proletária consiste na negação da sociedade burguesa e, por isto, se justificar a violência do proletariado na luta de classes. Para Sartre, a ação do partido comunista e a ação do proletariado, contra a sociedade burguesa e capitalista, não leva em conta, de acordo com Merleau-Ponty, que “se há ação, é necessário evocar as informações, os fatos, uma discussão (...), ter argumentos para (a escolha) de uma dada preferência a isto ou aquilo, em suma este provável o qual Sartre não quer (levar em consideração), porque ele os considera como puro racionalista e como uma certeza menor”<sup>9</sup>.

E, finalmente, para Merleau-Ponty literatura e política são atividades distintas. Na verdade, toda ação é simbólica, pois seu gesto é significativo e traço de uma intenção. Por isto, Merleau-Ponty afirma que “se verdadeiramente toda ação é simbólica, então os livros são, a seu modo, ações e eles têm o mérito de terem sido escritos de acordo com as regras de seu ‘metier’ (...). Igualmente, a política é um ‘metier’ e tem a sua técnica”<sup>10</sup>. Vivemos num universo, para

concluir, concordando com Merleau-Ponty, onde tudo é significação, tanto a política quanto a literatura e por isto é preciso ser escritor.

## Bibliografia citada

1) MERLEAU-PONTY, Maurice. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955.

\_\_\_\_\_ . *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

\_\_\_\_\_ . *La Structure du comportement*. Paris: PUF, 1942.

\_\_\_\_\_ . *Phénoménologie de la Perpection*. Paris: Gallimard, 1945.

\_\_\_\_\_ . *Humanisme et Terreur*. Paris: Nagel, 1948.

\_\_\_\_\_ . *Résumés de Cours*. Paris: Gallimard, 1968.

2) SARTRE, J. P. *Situations I, Une Idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*. Paris: Gallimard, 1947. Publicado anteriormente em Janeiro de 1939 na "Nouvelle Revue Française".

\_\_\_\_\_ . *L'imagination*. Paris: PUF, 1936.

\_\_\_\_\_ . *Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions*. Paris: Herman, 1939.

\_\_\_\_\_ . *L'imaginaire*. Paris: Gallimard, 1940.

\_\_\_\_\_ . *L'Etre et le Néant*. Paris: Gallimard, 1943.

\_\_\_\_\_ . *Qu'est-ce que la littérature* in *Les Temps Modernes*, nº17, 1946.

\_\_\_\_\_ . *Saint Genet, comédien et martyr*. Paris: Gallimard, 1957.

\_\_\_\_\_ . *Questions de méthode* in *Les Temps Modernes*, nºs 139 e 140, 1957.

\_\_\_\_\_ . *Critique de la Raison Dialectique*. Paris: Gallimard, 1960.

\_\_\_\_\_ . *Situations IV, V, VI*. Paris: Gallimard, 1964.

\_\_\_\_\_ . *Les Comunistes et la paix* in *Les Temps Modernes*, nºs 81, 84 e 85, 1952.

\_\_\_\_\_ . *La Nausée*. Paris, Gallimard, 1938.

\_\_\_\_\_ . *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.

\_\_\_\_\_ . *L'Idiot de la Famille Gustave Flaubert de 1821 a 1857*. Paris: Gallimard, 1971.

# Conservação e superação da atitude natural. A crítica de Merleau-Ponty ao pensamento da redução

*Conservation and overcoming of natural attitude. Merleau-Ponty's critique to reduction thought*

Irene Pinto PARDELHA  
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

## Resumo

Num primeiro momento, o pensamento de Merleau-Ponty encontra na fenomenologia a sua âncora. O seu objectivo é «compreender as relações entre a consciência e a natureza»<sup>1</sup> (S. C., p. 1), sabendo que tais relações são atravessadas por uma crise que põe em causa os fundamentos da própria experiência. Crise esta já anunciada por Husserl e cuja solução passaria pela aplicação do método fenomenológico à totalidade das ciências. Não obstante, o método descritivo tal como é definido pelo mestre de Freiburg não escapa ao idealismo transcendental, na medida em que os contornos sensíveis do mundo se dissipam na sua tematização pela consciência. Neste sentido, a reflexão merleau-pontiana, ao reavaliar os limites da redução fenomenológica, vai mais longe, acusando o privilégio da decisão do ego transcendental na construção de um mundo transparente, fachada sem profundidade do verdadeiro aparecer sensível.

**Palavras-Chave:** Atitude natural, Atitude transcendental, Husserl, Natureza, Merleau-Ponty.

## Abstract

In a first moment, the Merleau-Ponty's philosophy finds in phenomenology its anchorage. His purpose is «understand the relations between the conscience and the nature» (S. C., p. 1), knowing that these relations are crossed by a crisis that questions the basis of experience. Crisis announced already by Husserl and whose solution passed by the application of the descriptive method to all sciences. However, the descriptive method, like the Freiburg's master defines it, doesn't escape to the transcendental idealism, for the reason that the sensible contours of the world disappears in its thematisation by the conscience. In this sense, the Merleau-Ponty's thinking goes farthest, to revalue the limits of the phenomenological reduction and to accuse the privilege of the transcendental ego's decision in the construction of a transparent world, façade without profoundness of the real sensible appearing.

**Key-words:** Husserl, Merleau-Ponty, Natural attitude, Nature, Transcendental attitude.

---

<sup>1</sup> M. Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement*, Paris, PUF, 2002, p. 1.

## 1. A Natureza em questão

«Est Nature le primordial, c'est-à-dire le non-construit, le non-institué ; d'où l'idée de d'une éternité de la Nature (éternel retour), d'une solidité. La Nature est un objet énigmatique, un objet qui n'est pas tout à fait objet ; elle n'est pas tout à fait devant nous. Elle est notre sol, non pas ce qui est devant, mais ce qui nous porte»

MERLEAU-PONTY, *La Nature*, p. 20.

A fenomenologia husserliana em muito contribuiu para uma significação mais aberta do verdadeiro sentido da natureza, enquanto fenômeno de todas as nossas operações de significação. Contudo, a interpretação que Merleau-Ponty faz do pensamento fenomenológico é de certa forma desestabilizadora: num misto de rejeição e de reivindicação, ela progride conforme a orientação e o desenvolvimento da análise das preocupações subjacentes à pesquisa do autor. À medida que a maturação do seu projecto filosófico pede novas resoluções, a emancipação relativamente à fenomenologia torna-se cada vez mais necessária e urgente. Numa primeira fase, a leitura que Merleau-Ponty faz da obra husserliana é reveladora das preocupações fenomenológicas implícitas ao seu trabalho de investigação. No entanto, os obstáculos que pouco a pouco nela encontra, inauguram novas vias explorativas, levantando novos problemas que o motivam a procurar um outro tipo de resposta ainda não contemplado por Husserl. Por outro lado, a leitura que Merleau-Ponty faz da fenomenologia oferece-nos também um ângulo de aproximação para o pensamento do próprio autor.

Na medida em que a obra husserliana chama a atenção para a necessidade de uma nova abordagem

da natureza, ela torna evidente a crise que envolve os fundamentos da experiência, enquanto cisão do modo de doação de sentido. Se na base da crise do universo mental, Husserl assinala um desenraizamento espiritual na abordagem científico-filosófica do mundo enquanto *Umwelt*, Merleau-Ponty vê o esquecimento metodológico do seu suporte sensível. A existência da natureza, enquanto ser que ao mesmo tempo se opõe e torna possível a minha própria existência, não precisa necessariamente de uma fundamentação transcendental para existir enquanto tal. A tematização do mundo deve, por isso, ser capaz de atender ao carácter sensível da realidade que se dá através da percepção natural. Por outro lado, devemos compreender que o mundo, enquanto mundo, existe fora daquilo que eu posso pensar dele e, neste caso, a reflexão deve aparecer apenas como uma possibilidade expressiva, entre outras, dessa mesma existência real.

Neste sentido, a ciência — como totalidade do campo do saber —, portadora de um rigor sensivelmente desenraizado, construiu pouco a pouco, não uma ideia fora, longe ou em margem da natureza, mas à sua superfície. Contudo, como Cézanne lembra a Paul Gasquet, «a natureza não é em superfície; ela é em profundidade»<sup>2</sup> e, se queremos compreender o alcance da crise do universo do conhecimento, é necessário ter em conta que o fracasso metodológico tanto da ciência como da filosofia, não só põe em evidência uma crise da razão como ainda uma crise mais profunda que assenta sobre os fundamentos mesmos da experiência. Não podemos pensar que a decadência dos fundamentos da experiência seja segunda ou que venha depois da crise da razão. Ambas coexistem e contribuem para a incompreensão, tanto a nível do sensível como do racional, do pretensu “objecto” sobre o qual incidem todos os nossos esforços de determinação — ou seja, a própria natureza, esse «espírito bruto e selvagem sob todo o material

<sup>2</sup> Cf. P. GASQUET, *Cézanne*, Paris, Les Éditions Berheim-Jeune, 1926, p. 151.

cultural que ele [o espírito bruto e selvagem] se deu»<sup>3</sup> e que é necessário acordar no próprio acto de reflexão.

Acentuar uma falha na consideração do aspecto sensível da realidade e não no seu aspecto espiritual, possibilitou a Merleau-Ponty definir a natureza fora dos contornos de objecto a que Husserl ainda não consegue escapar e, desse modo, situar a crítica ao objectivismo num nível mais profundo. Relativamente ao conceito de natureza descrito pelo fenomenólogo alemão, a natureza merleau-pontiana dispensa a categoria de correlato e institui-se apenas como atmosfera primordial onde toda a experiência se dá como possível. Como Alessandro Delco recorda na sua obra *Merleau-Ponty et l'expérience de la création*, se o papel conferido à natureza permanece confuso no pensamento de Husserl é porque ele lhe atribui, a partir de *Ideen II*, dois sentidos que acabam por se evidenciar inconciliáveis, uma vez que «dependem de duas *Einstellungen* radicalmente diferentes»<sup>4</sup>.

Diz-nos Husserl que «a natureza é o que existe para o sujeito teórico, ela ocupa um lugar na sua esfera de correlato. É evidente que, isso não significa pura e simplesmente que a natureza já se determine completamente como correlato de um sujeito teórico e conhecedor possível. A natureza é objeto de um conhecimento possível, mas ele não esgota a totalidade do domínio de tais objetos. A natureza enquanto simples natureza não contém valores, nem obras de arte, etc., que são contudo objetos de um conhecimento e de uma ciência possíveis»<sup>5</sup>. Tendo em conta esta ideia de natureza apresentada em *Ideen II*, compreendemos que, por um lado, o seu autor formula a ideia de uma natureza-objeto tal como o intelectualismo já no-la oferecia e, por outro, estabelece

as bases para a enunciação de uma co-existência relacional e pré-conceitual que mantenho com ela enquanto Ser no qual me situo e que me envolve.

Nesta linha de análise, no pensamento husserliano, e atendendo à descrição da constituição elaborada na terceira meditação cartesiana, a realidade do mundo da vida e a sua transcendência são, por um lado, preservadas, mas, por outro, «são inseparáveis da subjetividade transcendental na qual se constituem toda a espécie de sentido e toda a espécie de realidade»<sup>6</sup>. A articulação dos dois significados do Ser natural torna-se mais clara quando atendemos à seguinte descrição: «o ser do mundo (*das Sein der Welt*) é portanto, necessariamente 'transcendente' à consciência, mesmo na evidência originária, e aí permanece necessariamente transcendente. Mas isto não altera em nada o fato de qualquer transcendência se constituir unicamente na vida da consciência, como inseparavelmente ligada a esta vida, e desta vida da consciência – tomada nesse caso particular como consciência do mundo – trazer em si mesma a unidade do sentido que constitui esse mundo, tal como a de «este mundo realmente existente»<sup>7</sup>. Em suma, a natureza husserliana permanece ainda e irremediavelmente um objeto para uma consciência ora por oposição a ela – natureza como objeto transcendente – ora por correlação com ela – natureza como vivido imanente da consciência.

Perante esta semântica ambígua do conceito de natureza: por um lado objeto imanente, por outro, transcendente, Merleau-Ponty propõe-se operar um regresso ao mundo da vida que conserve, por um lado, a figura original do mundo e, por outro, a da vida. Neste sentido, o abandono do sentido do Ser natural como mero conteúdo abstrato suscetível de

<sup>3</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La Nature. Notes – Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1992, p. 274.

<sup>4</sup> Cf. A. Delco, *Merleau-Ponty et l'expérience de la création. Du paradigme au schème*, Paris, PUF, 2005, p. 26.

<sup>5</sup> E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – Zweites Buch*, Haag, Martinus Nijhoff, 1952, p. 3. [Esta obra será citada a partir deste momento pelo título abreviado de *Ideen II*]

<sup>6</sup> E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen. Krisis*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1992, § 28, p. 64.

<sup>7</sup> E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, § 28, pp. 63-64.

uma abordagem científico-filosófica torna-se necessário, no projeto merleau-pontiano, para que o autêntico mundo da vida, aquele que escapa a qualquer tipo de determinação substancial, o irrefletido e opaco fundo de toda a vivência possível, possa surgir.

## 2. Crítica à redução fenomenológica

«En effet, le monde naturel se donne comme existant en soi au-delà de son existence pour moi, l'acte de transcendance par lequel le sujet s'ouvre à lui s'emporte lui-même et nous nous trouvons en présence d'une nature qui n'a pas besoin d'être perçue pour exister»

MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, p. 191.

A ideia de natureza defendida por Husserl nas *Ideen II* corresponde a uma compreensão da natureza que vai além da sua descrição formal, no entanto, na medida em que a experiência perceptiva está ainda dependente da legitimação de um sujeito transcendental, desencarnado e transparente a si mesmo, o fenomenólogo alemão não consegue superar completamente o preconceito da natureza como ideia formal. Neste sentido, Merleau-Ponty considera que a redução operada por Husserl sobre a transcendência da realidade, no fluxo imanente da consciência, afasta a natureza dos seus fundamentos propriamente sensíveis, pondo em causa o carácter antepredicativo da nossa experiência do mundo. É contudo necessário sublinhar que a crítica do autor francês à redução, como exercício metodológico, não recai sobre a possibilidade de uma tematização da natureza. Ela insiste no fato de que uma tal operação de significação não pode ter como finalidade a adequação entre o

mundo existente e o mundo subjectivo, onde a validade eidética do segundo sai beneficiado face à existência autêntica do primeiro.

Mesmo se em Husserl, como assinala o § 26 das *Cartesianische Meditationen*, a lei universal da consciência não confere de uma vez por todas a identidade do objeto, ela exige que a sua validade típica seja posta à prova em cada acto perceptivo. O estatuto último de evidência surge como resultado de uma série de experiências concordantes e, desta forma, a verificação da identidade de determinada realidade é uma operação transcendental do ego. Neste sentido, os objetos são-me dados inicialmente como *cogitata*, «presentes à consciência no modo posicional da crença»<sup>8</sup> e a evidência surge como «um fenómeno geral e último da vida intencional»<sup>9</sup>. À compreensão da passagem da crença à evidência está implícita a compreensão da totalidade do aparelho fenomenológico, cujo sentido é posto em causa pela própria noção de redução. É necessário, por isso, aprofundar o sentido da redução fenomenológica e das suas implicações para compreendermos o alcance da crítica e das escolhas merleau-pontianas na configuração do *Lebenswelt*, como mundo percebido.

A superação da crença pela evidência apresentada por Husserl não é senão uma conversão: os dados da intuição empírica acerca de uma determinada coisa são postos à distância para melhor serem *reduzidos*, ou seja tornados explícitos ou evidentes. A suspensão da atitude natural no que respeita à transcendência do mundo é condição de possibilidade da sua apreensão e constituição no fluxo imanente da consciência. Merleau-Ponty interpreta a ruptura da reflexão transcendental com a atitude natural não nos termos da crítica de uma sobre a outra, mas de um esclarecimento: trata-se de «esclarecer, desvelar uma *Welthesis* que é pré-reflexiva»<sup>10</sup>. Num dos textos

<sup>8</sup> E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, § 26, p. 61.

<sup>9</sup> E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, § 26, p. 58.

<sup>10</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La Nature*, p. 103.

compilados em *Signes*, intitulado «Le philosophe et son ombre», o filósofo francês defende que «quando Husserl diz que a redução supera a atitude natural, é para acrescentar logo a seguir que esta superação conserva «o mundo inteiro da atitude natural»<sup>11</sup>. O mesmo é dizer que a redução transcendental descrita pelo mestre de Freiburg é condição de possibilidade da constituição do mundo como objeto intencional, ou seja, condição de possibilidade de toda a teoria da constituição.

A interpretação merleau-pontiana tende a esbater a radicalidade da suspensão para defender que pôr o mundo natural transcendente entre parêntesis significa que o conteúdo do vivido da consciência de “mundo natural” não desaparece, mas é fundamentado teoricamente como a *minha* tomada de consciência sobre o mundo, ou seja, é superado e, ao mesmo tempo, conservado. A mesma natureza na qual acredito na atitude natural é objeto de reflexão na atitude teórico-fenomenológica, já que a crença natural permanece na estrutura do próprio vivido “mundo”. Se o mundo constituído como objeto intencional da atitude transcendental, é o mesmo mundo, objeto transcendente da atitude natural, qual o motivo desta recondução? ... Porque, como nos diz Merleau-Ponty, se a ideia que temos da natureza não é a única possível apenas nos resta justificá-la fundando ao mesmo tempo a sua legitimidade e ultrapassá-la, uma vez que «atrás deste mundo, há um mundo mais originário, anterior a toda a actividade, «mundo antes de toda a tese»: é o mundo percebido»<sup>12</sup>, ou seja, o *Lebenswelt*, essa camada

originariamente latente anterior a qualquer determinação científica ou filosófica. Esta anterioridade, afetiva e não cronológica, do *Lebenswelt* relativamente à sua tematização faz com que, segundo Merleau-Ponty, haja um pensamento da passividade em Husserl que a fenomenologia, através do pensamento da redução, quer despertar. Para ele, Husserl «quer compreender o que é não-filosófico, o que é prévio à ciência e à filosofia»<sup>13</sup>, não apenas a forma como ambas se constituem como idealizações, porque «a consciência, mesmo reduzida, conserva um recanto em si mesma, uma zona fundamental e originária sobre a qual é construído o mundo das idealizações»<sup>14</sup>.

Em Husserl esta originariedade íntima do *ego* transcendental é fundada pelo *eidos ego*, como «consciência intuitiva e apodítica do universal»<sup>15</sup>. O que significa que o estatuto de objeto empiricamente evidente é, para ele, ainda conferido no regime transcendental da consciência, mas é regulado através de princípios universais que não são abarcados pela análise reflexiva. A redução transcendental husserliana é por isso coroada por uma segunda redução, que vem dar às evidências da experiência externa um estatuto universal. Esta redução de caráter eidético tem como objetivo pôr uma percepção efetiva entre parêntesis para a converter numa possibilidade entre outras possibilidades perceptivas<sup>16</sup>. Esta segunda redução não é linearmente posterior à primeira, uma vez que qualquer percepção de fato deve ser fundamentada por uma condição de possibilidade que a norma universal *necessariamente já deve* outorgar. Husserl prefere justapô-la: «ao lado da redução

<sup>11</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, Paris, Gallimard, 2003, p. 264.

<sup>12</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La Nature*, p. 105.

<sup>13</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La Nature*, p. 103.

<sup>14</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La Nature*, p. 103.

<sup>15</sup> E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, § 34, p. 73.

<sup>16</sup> Para melhor elucidar o caráter desta “segunda redução” remetemos para o exemplo dado por Husserl da percepção de uma mesa na «Quarta Meditação cartesiana»: «Ausgehend vom Exempel dieser Tischwahrnehmung variieren wir den Wahrnehmungsgegenstand Tisch in einem völlig freien Belieben, jedoch so, daß wir Wahrnehmung als Wahrnehmung von etwas – von etwas, beliebig was – festhalten, etwa anfangend damit, daß wir seine Gestalt, die Farbe usw. ganz willkürlich umfingieren, nur identisch festhaltend das wahrnehmungsmäßige Erscheinen. Mit anderen Worten, wir verwandeln das Faktum dieser Wahrnehmung unter Enthaltung von ihrer Seinsgeltung in eine reine Möglichkeit und unter anderen ganz beliebigen reinen Möglichkeiten – aber reinen Möglichkeiten von Wahrnehmungen. Wir versetzen gleichsam die wirkliche Wahrnehmung in das Reich der Unwirklichkeiten, des Als-ob, das uns dies reinen Möglichkeiten liefert, rein von allem, was an das Faktum und jedes Faktum überhaupt bindet». Cf. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, § 34, p. 72.

fenomenológica, a intuição eidética é a forma fundamental de todos os métodos transcenden-tais particulares; determinam, portanto, conjuntamente, o papel e o valor de uma fenomenologia transcendental»<sup>17</sup>. O projeto husserliano define-se assim pela criação de um novo aparelho conceitual numa reflexão emancipada que, marginalizando temporariamente a intuição empírica (*erfahrende*), seja fundada a partir de uma intuição eidética, ou de uma visão das essências (*Wesenschau*).

Neste sentido, pela fenomenologia, enquanto pensamento reduzido, Husserl pretende alcançar o carácter prévio subjacente ao fenómeno mundo, sabendo que este último não é o vigente nos conceitos já adquiridos, tanto pela ciência como pela própria filosofia, nos moldes em que eram formalizadas pelo “pequeno racionalismo” de 1900. Deste modo, no que diz respeito ao mundo como objeto intencional da minha consciência, só uma filosofia descrita como *Wesenschau* dele se pode acercar. A descrição da fenomenologia como visão das essências é também, num primeiro momento, defendida por Merleau-Ponty como no-lo demonstra o prefácio à *Phénoménologie de la Perception*. O autor advoga aí que: «a fenomenologia, é também uma filosofia, que volta a colocar as essências na existência e não pensa que possamos compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir da sua «facticidade»»<sup>18</sup>. Não obstante, o pensamento merleau-pontiano ao delinear, pouco a pouco, os eixos daquela que viria a ser a sua ontologia da carne, vê-se obrigado a recusar esta posição. A compilação de textos apresentada em *Le Visible et l’Invisible* oferece-nos a amplitude da sua crítica. Como exemplo, em «Interrogation et intuition», Merleau-Ponty defende que a mesma fenomenologia que pretende captar a essência do mundo, enquanto

fenómeno para a consciência, deve ter em conta que «nenhuma questão se dirige ao Ser»<sup>19</sup>.

Toda a interrogação que pretende uma resposta da parte do Ser não pode vir do seu exterior, não pode ser produto de uma especulação de sobrevoou. A pergunta já o frequenta e, por isso, na resposta «a ele regressa», uma vez que «a «resposta» está acima dos «fatos», abaixo das «essências», no Ser selvagem onde eram indivisos, e em que, acima ou abaixo das oposições da nossa cultura adquirida, continuam a sê-lo»<sup>20</sup>. Esta ideia torna-se mais explícita na crítica merleau-pontiana ao universo das *bloÙe Sachen*, onde claramente se percebe que a resposta ao problema do conhecimento não se encontra num fundamento ideal, na medida em que este é fundado sobre a solidez do universo percebido, que é dado em carne e osso na percepção. Nos Cursos sobre o conceito de Natureza, Merleau-Ponty, num movimento prospectivo em direcção à fonte de toda a experiência efetiva e da sua possibilidade, leva-nos a constatar a fragilidade do universo ideal face à pujança do mundo da vida: se «o primeiro se dá como um mundo construído, ele [o mundo percebido] dá-se em carne e osso, *Leibhaft*. Ele tem carácter insuperável, aquém do qual não há nada. Pelo contrário, o universo das puras coisas é um universo minado, atrás do qual há a solidez do percebido [...] as *bloÙe Sachen* aparecem como idealizações, são conjuntos ulteriores construídos sobre o sólido do percebido. Se ficarmos na *bloÙe Sache* não compreendemos nada»<sup>21</sup>.

Esta reviravolta relativamente ao programa levado a cabo pela *Phénoménologie de la Perception* só pode ser compreendido na medida em que Merleau-Ponty se dá conta de que Husserl não ceifou o problema do objetivismo onde era necessário tê-lo

<sup>17</sup> E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, § 34, pp. 74-75.

<sup>18</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 2005, p. 7.

<sup>19</sup> M. MERLEAU-PONTY, «Interrogation et intuition» in *Le Visible et l’Invisible*, Paris, Gallimard, 1995, p. 161. Neste ponto vemos também o motivo pelo qual a ontologia merleau-pontyana se diz indirecta. Ela não concebe que o Ser possa ser visado por si mesmo, sem atendermos previamente ao estudo dos entes.

<sup>20</sup> M. MERLEAU-PONTY, «Interrogation et intuition» in *Le Visible et l’Invisible*, p. 162.

<sup>21</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La Nature*, pp. 105-106.

feito. O texto «Interrogation et intuition» manifesta este desconforto relativamente ao caráter eidético da ontologia husserliana, onde definindo o mundo da vida como solo de originalidade eidética, Husserl compromete toda a análise erguida contra o objetivismo. A crítica husserliana não consegue escapar a uma reflexão ainda apoiada na dicotomia sujeito-objeto e Merleau-Ponty reconhece também que «os problemas colocados na *Ph. P.* são insolúveis porque [parte] aí da distinção «consciência» – «objeto»»<sup>22</sup>. Por outro lado, o autor não considera que a solução para o problema da compreensão do mundo percebido esteja apenas na substituição da consciência transcendental por uma consciência encarnada. O *cogito* tácito, como subjetividade viva não pode ser uma alternativa ao problema da constituição, uma vez que uma filosofia da carne, que critica duramente o apogeu da consciência na constituição do mundo, não pode usá-la como recurso último. Falar de uma consciência encarnada é uma *contradictio in terminis*, cujos termos – a subjetividade e a carne – se revelam a médio prazo inconciliáveis e cuja conciliação só pode ser pensada a partir do enraizamento da subjetividade na carne, como elemento primordial da totalidade do real.

Neste sentido, uma fenomenologia da consciência encarnada não pode pretender superar as teses objetivistas que a filosofia da consciência reflexiva de Husserl não supera através da noção de *Leib*. O regresso ao mundo da vida não deve portanto ser legitimado por um qualquer tipo de consciência que estabeleça uma distinção entre o ser constituído e o nada, como exterioridade do mundo do qual parte. A única forma de recusar o domínio de uma consciência constituinte sobre a exterioridade do mundo é reconhecer que o *Lebenswelt* não pode ser considerado um mundo de coisas: se o pólo noético é desvalorizado, o noemático deve seguir-lhe o

exemplo. Se o mundo da vida não pode ser apreendido por uma consciência é porque ele não é um mundo de coisas *em si* à espera de serem *para mim*. A originalidade da sua doação não pode ser submetida a um processo objetivante que converta o nada constitutivo pela capacidade constituinte da consciência que o abarcaria.

Se a fenomenologia husserliana consegue atacar o objetivismo é apenas na sua forma físico-matemática, uma vez que a especificidade estrutural do *Lebenswelt* continua a não ser respeitada, contrariamente ao que sucede no pensamento merleau-pontiano. A função constituinte desempenhada pelo *eidos ego* trespassa e corrompe a doação de sentido e, na medida em que partilham o mesmo *eidos*, o mundo da vida e o mundo da ciência só podem distinguir-se no quadro da oposição entre formas exatas e formas inexatas acessíveis à capacidade de conversão e legitimação do *Ego*.

Mesmo sob um regime temporário, o gesto do esquematismo kantiano irrompe na fenomenologia husserliana e mais uma vez a sensibilidade é colocada sob o jugo da razão. Por outro lado, o gesto husserliano aproxima-se do gesto de Freud ao fazer depender o *ego* dos seus princípios latentes, para depois frisar a necessidade da sua legitimação racional, pois a dependência assinalada por Husserl é, na verdade, uma falsa dependência, uma vez que toda a teoria da constituição é trespassada pelo *telos* da razão. Perante esta ambiguidade entre dependência e legitimação racional relativamente aos seus próprios dados – ora latentes, ora explícitos – «o irrefletido», o «não-filosófico», em Husserl «não é nem mantido tal e qual, nem suprimido, ele permanece um trampolim para a consciência. Ele joga o papel de um fundador e de um fundado; e refletir é, assim, desvelar o irrefletido»<sup>23</sup>, ou seja, refletir é acordar a razão em latência na sensibilidade.

<sup>22</sup> M. MERLEAU-PONTY, «Notes de travail» in *Le Visible et l'Invisible*, p. 253.

<sup>23</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La Nature*, p. 103.

### 3. Percepção e dinâmica reflexiva

«Entre moi qui analyse la perception et le moi percevant, il y a toujours une distance. Mais dans l'acte concret de réflexion, je franchis cette distance, je prouve par le fait que je suis capable de *savoir ce que je percevais*, je domine pratiquement la discontinuité des deux Moi et le *cogito* aurait finalement pour sens non pas de révéler un constituant universel ou de ramener la perception à l'intellection, mais de constater ce *fait* de la réflexion qui domine et maintient à la fois l'opacité de la perception»

MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, p. 68.

Vimos no ponto precedente que a fundamentação da fenomenologia husserliana como filosofia transcendental muito ficou a dever às categorias da modernidade que emanciparam o homem como mestre do seu destino enquanto senhor das suas faculdades, mas não o libertaram do pesado e antigo jugo da inteligibilidade. Este apego às antigas categorias não é negado por Husserl e as referências modernas, tanto cartesianas como kantianas, dificilmente escondem o advento da razão tanto nas *Cartesianische Meditationen* como nas *Ideen*. Em «Le philosophe et son ombre», Merleau-Ponty, ao mesmo tempo que põe em evidência a herança desta preocupação crítica *vis-a-vis* do objetivismo, penetra nesse abismo antepredicativo ou irrefletido sobre o qual Husserl nunca foi ou nunca quis ser muito explícito. Compreendemos o alcance daquilo que o autor referiu logo no início do primeiro parágrafo como

sendo uma traição comemorativa à obra do mestre de Freiburg, pois se este texto aparece com a necessidade merleau-pontiana de repensar as contradições inerentes aos grandes temas da fenomenologia husserliana, temos de reconhecer que fazendo-o, Merleau-Ponty, levou Husserl mais longe do que ele pretendeu ir. Quando pretendeu dar testemunho desse meio irrefletido ou dessa latência que as mesmas contradições deixavam em aberto, Merleau-Ponty aprofundou de tal forma as entrelinhas do pensamento husserliano que ficamos sem saber aquilo que pertence a um e aquilo que pertence ao outro. Poderíamos dizer que ele encontrou esse lugar de co-presença filosófica entre ele e Husserl onde é «impossível, de direito, separar, a cada instante, o que pertence a cada um»<sup>24</sup>.

No que diz respeito à destruição da transcendência do mundo exercida pelo pensamento da redução podemos afirmá-la se atendermos apenas ao *telos* racional sobre o qual ele assenta. Contudo, se tivermos em conta a descoberta de uma pré-reflexividade inerente ao próprio movimento de tematização do mundo podemos compreender e superar a ideia de que a sua transcendência é efetivamente aniquilada na reflexão transcendental. Seguindo o trilho desta segunda pista, consideramos que, mesmo se a percepção como «intuição doadora originária» está em Husserl submetida à legitimação da razão, ela põe em evidência um extrato pré-teorético, pré-científico, «um mundo antes de toda a tese»<sup>25</sup>.

Perante o argumento de que à redução defendida por Husserl no primeiro livro das *Ideen* esteja implícita a destruição da realidade transcendente e a sua submissão ao absoluto da consciência, Paul Ricoeur, na «Introdução» à tradução francesa, afirma: «acredito que compreenderíamos Husserl se conseguíssemos compreender que a constituição do mundo não é uma legislação formal,

<sup>24</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, p. 260.

<sup>25</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La Nature*, p. 105.

mas a doação mesma do ver pelo sujeito transcendental. Poderíamos então dizer que na tese do mundo eu vejo sem saber que eu dou. Mas o «eu» do «eu vejo», na atitude natural, não está ao mesmo nível do «eu» do «eu dou», na atitude transcendental. O primeiro «eu» é mundano, como é mundano o mundo onde ele se supera. A ascese fenomenológica institui um desnivelamento entre o «eu» e o mundo, porque faz brotar o «eu» transcendental do «eu» mundano»<sup>26</sup>. Ou seja, para o tradutor francês das *Ideen I* perderemos o essencial do pensamento husserliano se o abordarmos sobre o prisma da coerência do formalismo da consciência constitutiva, sem ter em conta que o mesmo sujeito transcendental que constitui o sentido na consciência dá a ver. É a partir desta doação do ver pelo eu transcendental ao eu mundano, que este último pode ascender da atitude natural para a atitude transcendental e, desta forma, possibilitar a superação do ver pela doação de sentido ao visto.

Pensamos, contudo, que a ambiguidade do pensamento da redução é que não podemos compreender esta “ascese” da atitude natural à atitude transcendental, enunciada por Ricoeur, fora de uma circularidade que a envolve e que, simultaneamente, torna possível o regresso da tese transcendental ao mundo da atitude natural e o reconhecimento da transcendência da realidade como presente na vida intencional da consciência universal. Numa nota da *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty analisa esta possível circularidade subjacente ao método fenomenológico a partir da afirmação que «Husserl na sua última filosofia admite que toda a reflexão deve começar por regressar à descrição do mundo vivido (*Lebenswelt*). Mas acrescenta que, por uma segunda «redução», as estruturas do mundo

vivido devem ser no seu momento repostas no fluxo transcendental de uma constituição universal onde todas as obscuridades do mundo seriam esclarecidas»<sup>27</sup>. Por isso Merleau-Ponty é levado a constatar, nos cursos de 1956 a 1960 sobre o conceito de natureza, que a fenomenologia husserliana, como pensamento transcendental, «oscila entre estas duas direcções: por um lado, a ruptura com a atitude natural; por outro lado, a compreensão deste fundamento pré-filosófico do homem»<sup>28</sup>.

Com base neste movimento em dois tempos, Merleau-Ponty, é levado a constatar que a fenomenologia sofre de um *estrabismo* congénito, na medida em que ela dedica todos os seus esforços para ultrapassar a atitude natural e depois faz tudo para voltar a reabilitá-la<sup>29</sup>. Esta heterotropia da constituição encontra a sua justificação em «Le philosophe et son ombre» onde Merleau-Ponty defende que «tanto quanto pelo turbilhão da consciência absoluta, o pensamento de Husserl é atraído pela ecceidade da Natureza [...] Há incontestavelmente algo entre a Natureza transcendente, o em si do naturalismo, e a imanência do espírito, dos seus atos e dos seus noemas. É nesse entremeio que é preciso tentar avançar»<sup>30</sup>. Entre o formalismo da consciência husserliana que Ricoeur não consegue admitir e uma existência real *partes extra partes*, Merleau-Ponty antevê duas possibilidades: ou a reflexão transcendental consegue reconstituir a totalidade do mundo como transparência na imanência da consciência, ou, impossibilitada de o fazer, consegue apenas desvelar algo da sua opacidade.

A única forma de sair deste impasse e de libertar a opacidade do *Lebenswelt* da objetivação da constituição husserliana é fazer com que a tese da

<sup>26</sup> P. RICŒUR, «Introduction à *Ideen I* de E. Husserl» in HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une Philosophie Phénoménologique Pures. Livre I*, Trad. fr. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1985, p. XIX.

<sup>27</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, p. 423 (Nota 1).

<sup>28</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La Nature*, p. 103.

<sup>29</sup> M. MERLEAU-PONTY, *La Nature*, p. 104.

<sup>30</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, p. 270.

atitude transcendental ascenda (como diz Ricœur) do visto, mas ainda não sabido, da atitude natural, ao dado da atitude transcendental, e, por outro lado, admitir que o primeiro não pode ser posto de lado na operação de tematização, mas deve ser mantido como fundo latente da própria posição do mundo na reflexão. Desta forma, a crença originária da percepção natural passaria na atitude transcendental habitando-a. Se a percepção nos dá, como nos diz Merleau-Ponty, as coisas em carne e osso, o irrefletido natural brotaria assim na reflexão transcendental porque esta não ultrapassaria radicalmente a atitude natural de forma efetiva. Na verdade, como diz Merleau-Ponty, a atitude natural só é uma atitude se a pensarmos como uma tese do naturalismo, ou seja como uma absolutização do *em si* do mundo contraposta à absolutização do para si do Espírito, outra forma de apor natureza e consciência.

Num parágrafo de «Le philosophe et son ombre» podemos compreender que mesmo para Merleau-Ponty as relações entre ambas as atitudes enunciadas por Husserl não são claras, pois «elas não estão uma ao lado da outra, nem uma depois da outra»<sup>31</sup>. Poderíamos tentar compreender esta articulação através das noções de *enjambement* ou de *empiètement*, onde uma “galga”<sup>32</sup> para a outra alcançando-a e sobrepondo-se a ela, sendo nela. A percepção como primeira atitude do sujeito perceptivo perante o mundo transforma-se assim numa «preparação da fenomenologia», pois é ela que «reiterando as suas próprias *démarches*, cai na fenomenologia. É ela mesma [enquanto atitude natural] que se supera na fenomenologia, – e contudo não se supera. Reciprocamente, a atitude transcendental é ainda e apesar de tudo «natural»<sup>33</sup>, ou seja a redução

no mesmo gesto que renuncia à transcendência mundana já a afirma, na medida em que dela teve de partir.

A interpretação merleau-pontiana da redução fenomenológica confere à passagem da atitude natural para (e não na) a atitude transcendental, um dinamismo que Husserl não lhe dá. Ao contrário de Husserl, há assim na interpretação de Merleau-Ponty como se um fluir da atitude natural na atitude transcendental, o *trânsito* de uma certa ingenuidade do pensar que as atravessa na sua própria maturação. Esta ingenuidade só pode ser pensada do ponto de vista «de uma «fé primordial» (*Urglaube*) ou de uma «opinião originária» (*Urdoxa*), mais antiga do que qualquer tipo de atitude e que nos dá «não uma representação do mundo, mas o mundo mesmo»<sup>34</sup>. Desta forma a percepção natural deve instituir-se como origem da abertura do corpo ao próprio mundo no qual se situa e fluir na atitude transcendental, pois para que esta última seja verdadeiramente fundada é necessário que conserve em si os fundamentos pré-objetivos da primeira. Por outro lado, se há uma conversão do natural em analítico, ela não é obrigatoriamente necessária: há percepções que permanecem mais próximas da opacidade do ser natural do que da expressividade analítica do sujeito consciente<sup>35</sup>.

A opinião ingênua anterior a qualquer atitude e que se identifica com a atitude natural encontra a sua verdadeira expressão na ideia merleau-pontiana de «percepção natural», na medida em que esta «não é uma ciência, não enuncia as coisas sobre as quais incide, não as afasta para as observar, ela vive com elas, é «a opinião» ou a «fé originária» que nos liga a um mundo como à nossa pátria, o ser do percebido é

<sup>31</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, p. 267. Compreendemos aqui também o papel desempenhado pela síntese transitiva realizada entre a atitude natural e a atitude transcendental no seio da redução fenomenológica, tal como Merleau-Ponty a concebe.

<sup>32</sup> Na medida em que não encontramos nenhum termo em português que possa traduzir “*enjamber*” mantendo a ideia de um movimento executado pela perna, escolhemos mantê-lo como tal. O termo galgar parece-nos, ainda que de forma um pouco desajustada, aproximar-se mais da ideia de “*enjamber*”.

<sup>33</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, p. 267.

<sup>34</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, p. 266.

<sup>35</sup> O princípio subjacente ao mecanismo de recalçamento em psicanálise encontra aqui as suas bases.

o ser do antepredicativo para o qual a nossa existência total é polarizada»<sup>36</sup>. Merleau-Ponty vê assim, na compreensão do fenómeno de percepção a possibilidade de voltar a pensar o Ser enquanto objeto clássico do conhecimento com uma certa inocência no olhar. Esta inocência da visão face à raiz comum do conhecimento não pôde ser esgotada pelo infinito positivo cartesiano. Se não pôde ser esgotada por ele e se a forma como foi superada, a saber, a instauração de um pensamento objetivo totalitário apenas contribuiu para um recolhimento do ser natural em si mesmo, temos que *aquilo que é* está tanto *aquém* de um como do outro. O ser natural enquanto fundamento e abismo de toda a experiência possível é descrito por Merleau-Ponty como um «indeterminado positivo», uma profundidade pré-objetiva, ou seja, esse «fundo irrefletido» que uma reflexão radical deve procurar explicitar e compreender. Neste sentido, defende: «é ora a aderência do percebido ao seu contexto tanto como à sua viscosidade, ora a presença nele de um indeterminado positivo que impede os conjuntos espaciais, temporais e numéricos de se articular em termos manipuláveis, distintos e identificáveis. E é este domínio pré-objetivo que temos de explorar em nós se queremos compreender o sentir»<sup>37</sup>.

A síntese de transição entre a atitude natural e a atitude transcendental pode ser compreendida através do fenómeno da percepção da cor analisado por Merleau-Ponty, na *Phénoménologie de la Perception*. Para o autor não podemos confundir o ato natural de apreensão da cor com a própria cor, uma vez que esta, enquanto qualidade sensível «é o produto particular de uma atitude de curiosidade e de observação». A cor surge como interrogação do olhar sobre si mesmo, como um olhar que é

surpreendido a ver: «ela só aparece quando, em vez de abandonar ao mundo todo o meu olhar, me volto para este olhar e me pergunto o que é que eu realmente vejo; ela não figura no comércio natural da minha visão com o mundo, ela é a resposta a uma certa questão do meu olhar, o resultado de uma visão segunda ou crítica que procura conhecer-se na sua particularidade»<sup>38</sup> e que converte o espectáculo do mundo em vigor na atitude natural.

A qualidade sensível, como produto de uma fixação, institui-se portanto como reflexão que brota da adesão total do olhar ao espectáculo do mundo. Se o mundo da experiência originária não é um mundo de coisas, como acontece ainda no pensamento husserliano, a cor não pode ser apenas vista como realidade estendida sobre uma superfície, como aconteceria segundo o modelo representacional. Há um espaço originário do sentir que se estabelece entre o meu corpo e aquilo que posteriormente designo por cor, porque «há uma atitude natural da visão onde faço causa comum com o meu olhar e abandono-me através dele ao espetáculo»<sup>39</sup>. A vivência do compromisso, da cumplicidade e também da tensão entre o meu olhar e o mundo que o habita exige uma anterioridade da unidade do sentir no *seio* do *Lebenswelt*: isso a que chamo cor não pode ser apenas uma matéria inerte captada pelos olhos como órgãos de visão, mas uma experiência sensorial total que destaca o valor sinestésico do sentir. Os sentidos comunicam, diz-nos Merleau-Ponty e, por isso, na sua forma mais primitiva, a qualidade sensível (e não apenas visual, táctil, auditiva...) «comunica a todo o meu corpo uma maneira de ser, ela preenche-me» e por isso «não merece mais o nome de cor»<sup>40</sup>.

O pensamento Merleau-Ponty ensina-nos que só ultrapassando de forma definitiva um pensamento

<sup>36</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, p. 378.

<sup>37</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, p. 35.

<sup>38</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, p. 272.

<sup>39</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, p. 272.

<sup>40</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, p. 273.

onde as alternativas nos colocam diante de conceitos tão puros que impossibilitam qualquer tipo de relação entre eles, podemos compreender como é que a atitude fenomenológica permanece ainda natural. Por outro lado, a aceitação desta maneira ingênua de «tocar as coisas» no seio da atitude fenomenológica faz com que possamos pensar o mundo, tematizá-lo, sem desenraizá-lo da sua própria essência. O mundo não perde em Ser, porque o traz consigo: nem o mundo nem aliás eu que o penso, uma vez que tanto ele quanto eu somos continuamente atualizados no âmbito da minha própria percepção, que é capaz de se pensar a si mesma sem, contudo, se perder ao fazer passar a sua naturalidade na sua reflexividade. Como defende o autor: «a unidade do sujeito e a do objeto não é uma unidade real, mas uma unidade presuntiva no horizonte da experiência, é preciso encontrar, aquém da ideia do sujeito e da ideia do objeto, o fato da minha subjetividade e o objeto no estado nascente, a camada primordial onde nascem tanto as ideias como as coisas»<sup>41</sup>.

Apenas uma reflexão que admita trazer consigo a essência do mundo faz com que este se legitime por si mesmo, sem que para isso seja transformado numa mera produção do espírito como aconteceria no pensamento intelectualista, nem numa entidade absoluta do qual deduziríamos o próprio para si como sucederia no seio do empirismo. É necessário que intelectualismo e empirismo se dêem conta das suas limitações no que respeita a uma reflexão sobre os fundamentos do próprio conhecimento. Nem o mundo apreendido pela análise, nem o conceito de mundo na consciência, podem ser tidos como conteúdos, no seio do conhecimento: conteúdos absolutamente feitos não são modeláveis dentro do seio flexível da experiência. Ao transformar o mundo num conteúdo da análise o empirismo dá prova de um mundo transparente na medida em que obriga a

opacidade que lhe é própria a retrair-se em si mesma; no que diz respeito ao intelectualismo, é também necessário que ele se dê conta que ao purificar «a consciência esvaziando-a de toda a opacidade, faz da *hylé* uma verdadeira coisa e a apreensão de conteúdos concretos, o encontro desta coisa e do espírito torna-se impensável»<sup>42</sup>.

Apela-se assim a um pensamento da matéria e da forma do conhecimento como resultados da análise e não como seus conteúdos. A reflexão radical seria então aquela que se deixaria submergir como que num transe perante o espetáculo do mundo, que num contato imediato com ele apenas poderia *acreditar* sem pensar naquilo que sentia *nele* e não sobre ele, depois então se curvaria sobre si mesma num movimento fletido do olhar e se questionaria sobre o que via no seio daquilo que sentia. Só assim, *hylé* e *morphé* seriam apreendidas no decorrer da análise e perante a formulação da segunda, a primeira nada perderia em essência, apenas fluiria numa outra forma: a *hylé* passaria na *morphé*. Neste sentido, «a tarefa de uma reflexão radical, isto é, daquela que se quer compreender a si mesma, consiste, de uma maneira paradoxal, em encontrar a experiência irrefletida do mundo, para voltar a colocar nela a atitude de verificação e as operações reflexivas, e para fazer aparecer a reflexão como uma das possibilidades do meu ser»<sup>43</sup>.

Não se trata de refletir sobre a experiência do mundo, mas sim de acordar no seio da efetividade natural uma das maneiras de ele ser mundo. Desta forma, irreflexão e reflexão no seio da experiência na qual se dão, não são operações antagônicas: a experiência irreflexiva, tal como a reflexão, é operante e capta-se a si mesma no seio das suas próprias operações. Pois «a reflexão só é verdadeiramente reflexão se não se levar para fora de si mesma, se conhece como reflexão-sobre-um-irrefletido, e por

<sup>41</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, pp. 264-265.

<sup>42</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, p. 288.

<sup>43</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, p. 288.

consequente, como uma mudança de estrutura da nossa existência»<sup>44</sup>. Elas não chegam a ser cúmplices uma vez que a cumplicidade implica uma responsabilidade de princípio dirigida a uma delas. Ora a experiência do mundo flui na experiência de reflexão, ou melhor, sendo a atitude transcendental também ela natural, a reflexão é uma experiência continuada, daí que Merleau-Ponty defenda que o pensamento reduzido, tal como Husserl o concebe, não é apenas o começo da investigação fenomenológica, mas a sua totalidade, uma vez que «a investigação é [...] começo continuado»<sup>45</sup>. É assim necessário que o fenómeno perceptivo seja compreendido como presença autêntica, atualidade contínua do processo que vai da crença no mundo à sua tematização, ao mesmo tempo que se encontra sempre envolvido pelos seus próprios horizontes.

Na *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty enuncia a articulação do eu mundano perceptivo e do eu transcendental da seguinte maneira: «o Eu refletido difere do Eu irrefletido pelo menos nisto: ele foi tematizado, e o que é dado, não é a consciência nem o ser puro, — como o diz Kant com profundidade, é a experiência, noutros termos, a comunicação de um sujeito finito com um ser opaco de onde ele emerge mas no qual permanece implicado». E, citando Husserl, continua: É «a experiência pura e por assim dizer ainda muda que se trata de trazer à expressão pura do seu próprio sentido»<sup>46</sup>. Há um compromisso afetivo que une um sujeito perceptivo a um ser opaco que flui na conceitualização da sua experiência. Não faz sentido falar de cisão da razão no seio de uma reflexão deste gênero, uma vez que a tematização do mundo, como tarefa da atitude transcendental, não se opõe à fé originária da atitude natural que nos dá o mundo,

não só como possível de ser comprovado do ponto de vista da análise, mas sobretudo como já beneficiando de um certo grau de efetividade do ponto de vista do sentir o próprio mundo<sup>47</sup>.

Em suma, as coisas dão-se à minha percepção na opacidade que lhe é própria, pois «o que há [...] não são coisas idênticas a elas mesmas, que depois, se ofereceriam ao vidente, anteriormente vazio, que depois, se abriria a elas, mas qualquer coisa da qual não poderíamos estar mais perto do que apalpando-as com o olhar, coisas que não poderíamos sonhar ver «completamente nuas», porque o próprio olhar as envolve e as veste com a sua carne»<sup>48</sup>. Assim, a minha percepção termina onde começam as coisas e as coisas acabam onde começa a minha percepção delas. Há uma penetração partilhada entre percepção e coisas, mas nunca descrita em termos de usurpação manipuladora operada pela primeira sobre as segundas. Percepção e percebido partilham de uma mesma modalidade existencial e por isso não podemos desligar o ato de perceber do termo sobre o qual ele incide. Se quisermos manter a legitimidade da operação de percepção não podemos recusá-la àquilo que ela percebe. É necessário compreender de uma vez por todas que «ver é ver alguma coisa»<sup>49</sup>.

Por outro lado, a fenomenologia deve dar-se conta dos seus próprios limites e compreender que esconder-se faz parte da essência das próprias coisas e nenhum desvelamento possível pode torná-las totalmente inteligíveis, porque de nós ao Ser selvagem das coisas «não há nenhum caminho e que ele é por princípio inacessível». É necessário que compreendamos que «as coisas visíveis ao nosso redor repousam em si mesmas, e o seu ser natural está tão cheio que parece envolver o seu ser percebido, como se a

<sup>44</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, p. 90.

<sup>45</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, p. 262.

<sup>46</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, p. 264.

<sup>47</sup> A realidade da ilusão surge justamente desta forma de ser possível e efectivo logo desde a atitude natural.

<sup>48</sup> M. MERLEAU-PONTY, «L'entrelacs – Le chiasme» in *Le Visible et l'Invisible*, p. 173.

<sup>49</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, p. 433.

percepção que delas tivéssemos se fizesse nelas». Não obstante, Merleau-Ponty chama a atenção para o fato que «se exprimo esta experiência dizendo que as coisas estão no seu lugar e que nós nos fundimos com elas, torno-a impossível logo a seguir: pois, à medida que nos aproximamos da coisa, deixo de ser; à medida que sou, não há coisa, mas unicamente um duplo dela na minha «câmara escura»». Em suma, a percepção não pode, de forma alguma, transformar-se na coisa que ela mesma apreende, pois «no momento em que a minha percepção se vai tornar pura, coisa, Ser, ela apaga-se; no momento em que se ilumina, já não sou a coisa»<sup>50</sup>.

Desta forma, se compreende que em Merleau-Ponty não podemos falar de transparência nem da parte do mundo que se oferece à percepção nem da parte da consciência perceptiva que o recebe, não como objeto, mas como fisionomia do mundo, como maneira instituída de se dar à consciência numa percepção que o acolhe

no seu estado nascente. Não existe no autor, contrariamente ao que acontece em Husserl, um ego imutável e inicialmente vazio que «dado numa ipseidade absoluta e na sua unidade que não dá lugar a nenhum esboço, deve ser captado, de forma adequada, na conversão do olhar próprio à reflexão e que opera um regresso sobre si mesmo enquanto centro de função. Enquanto ego puro, não contém riquezas interiores latentes, é absolutamente simples, e é dado ao grande dia, toda a sua riqueza reside no cogito e no modo da função, que aí pode ser captado de forma adequada»<sup>51</sup>. A consciência não contém riquezas interiores latentes porque ela é tão só percepção de um mundo que não pode ser contido. A percepção consciente ou inconsciente não é consciência de mundo, mas uma certa maneira do mundo se dar. Desta forma, em Merleau-Ponty, o cogito é tão só a espessura do meu corpo, a sua profundidade e, dessa mesma forma, não são as essências que são a extensão do meu corpo, mas as próprias coisas na sua capacidade de se tornarem visíveis para o meu olhar que as toca.

<sup>50</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, p. 163.

<sup>51</sup> E. HUSSERL, *Ideen II*, p. 157.

# Fenomenologia e Ontofenomenologia do Tempo em M. Merleau-Ponty

*Phenomenology e Ontophenomenology of time in Merleau-Ponty*

Luís António UMBELINO\*  
Universidade de Coimbra

## Resumo

O presente texto tem por objetivo meditar, ao longo do percurso filosófico merleau-pontyano, a questão do tempo tal como se configura na proximidade da questão do espaço. Assim, traçaremos uma linha de análise desde as primeiras formulações fenomenológica de um tempo vivido, até à radicalização da concepção de um tempo temporalizador no contexto da ontologia do Sensível.

**Palavras-chave:** tempo - espaço - Merleau-Ponty.

## Abstract

This paper aims to meditate, throughout Merleau-Ponty's philosophical project, the problem of time as it is revealed in the proximity of the problem of space. We will follow a line going from the early phenomenological thesis of a lived time, to the radicalization of a *temporalizing* time in the context of the ontology of the Sensible.

**Key-words:** time - space - Merleau-Ponty.

## 1.

Numa época de esquecimento do tempo autêntico sob a pressão da rapidez e do fugaz, chama renovadamente a pensar a meditação merleau-pontyana sobre o tempo, alicerçada sobre os lugares

de morada que se insinuam no nosso modo de pertença corpórea ao mundo.

No horizonte do seu projeto de investigação sobre a percepção, de que a *Phénoménologie de la perception* será referência central, tal modo de pertença – ou co-pertença – é paradigmaticamente

\* Professor Auxiliar da Faculdade de Letras (Portugal). Investigador da Unidade I&D – *Linguagem, Interpretação e Filosofia*. luís.um@megamail.pt

ilustrado pela experiência vivida do espaço que o corpo persegue para aquém de qualquer consideração sobre forma ou conteúdo<sup>1</sup>. O pintor demonstrará significativamente tal experiência, pois, primeiro do que todos os outros, compreende que há um saber do espaço que depende do modo de ser corpo no mundo, e um saber do corpo que depende do modo de *ser habitado* pelo espaço. Ancorado - e não, justamente, sobrevoando ou apenas localizando objetos num ponto determinado de uma extensão mensurável – num espaço que se arrola nele através de cada *pedaço de natureza*<sup>2</sup>, o pintor comprova em ato a verdade derradeira do nosso *solo perceptivo*, enquanto este subsiste numa zona não-temática que guarda o sentido de uma interpenetração ou entrecruzamento originário entre o sujeito que percebe e o mundo que se oferece como teia “modulando na instabilidade”<sup>3</sup>. A esse sujeito perceptivo que é vocação de mundo, de fato, as coisas não *aparecem* como átomos atópicos ou localizações objetivas; outrossim dão-se a ver desenrolando valores de espacialização que o corpo sabe decifrar por um enigmático excesso de proximidade à profundidade do espaço. Cézanne não se enganou: nesses momentos, tudo se passa como se o espaço (a paisagem) se pensasse em nós e nós nos fizéssemos a sua consciência<sup>4</sup>.

Para um sujeito que é corpo incrustado no espaço, “percepcionar” é o nome para a capacidade de um olhar enraizado se *apropriar* do que vê, sendo que este *apropriar-se* não representa nenhuma pretensão de posse, mas revela o próprio *relacionar-se* que o olhar é. Tal pacto sela-se entre um corpo feito olhar (o meio pelo qual me posso comprometer continuamente com uma totalidade vivida) e as “coisas percebidas” que, precisamente, nunca

poderiam aparecer a esse olhar (que percorre o mesmo horizonte), como unidades ideais subsumíveis. Cada coisa percebida revela o seu sentido na exata medida em que irradia a própria ligação ao fundo de pertença que a une a todas as outras e ao próprio corpo perceptivo, podendo, então, ser percebidas apenas por um olhar capaz de percorrer um espaço de envolvimento e não de presentificações frontais. O gesto de desmembramento do campo perceptivo deve, pois, reconhecer-se sempre derivado, segundo, por relação a uma vivência originária e significativa do espaço, inscrita no modo de ser corpo no mundo e configuradora do próprio enraizamento perceptivo. Este revelará, enfim, que a espacialidade da coisa e o ser da coisa no seu aparecer não constituem problemas distintos<sup>5</sup>, mas um só: o problema de um encontro improvável entre a teia silenciosa das coisas e o modo como um olhar espalhado pela mesma teia se tornar suficientemente versátil, ou suficientemente capaz de *co-responder* ao excesso de visível que em cada coisa o afeta e descentra fazendo a sua situação.

Assim sendo, “ir até às coisas”, implicará um prévio “deixar que as coisas venham até mim”, trazendo consigo todos os fios de ligação a um Todo indivisível<sup>6</sup>. Este é, por princípio, irreduzível a qualquer construção de um sujeito de sobrevôo, reclamando para ser percebido a capacidade de devolver os direitos ao que interpela o olhar e o orienta. A ideia de que “algo aparece ao olhar” deve também ser bem entendida: já não se trata da possibilidade de uma consciência subsuntiva aceder à verdade do que existe através da sua *aparência*, mas da certeza de que no *aparecer* – e porque nele se joga uma misteriosa permuta pela qual corpo e espaço se parecem invadir mutuamente e rever um no outro – é a *aparência do aparecer* que se testemunha, o nascimento de um

<sup>1</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. 278 (Citado Ph.P.).

<sup>2</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, M., “Le doute de Cézanne”, in ID, *Sens et nons sens*, Nagel, Paris, 1948, p. 21 (Citado S.N.S.).

<sup>3</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Notes de cours – 1959-1961*, Gallimard, Paris, 1996, p. 169 (Citado N.C.).

<sup>4</sup> Cf. S.N.S., p. 30: “Le paysage, disait-il, se pense en moi et je suis sa conscience.”

<sup>5</sup> Ph.P., 173

<sup>6</sup> S.N.S., p. 26

sentido que apenas nesse encontro (no qual corpo e espaço se tomam mutuamente a cargo), e em nenhum outro, poderia ser libertado.

Cada *presença* é sempre parte de um conjunto que funda o aparecer na nitidez que convém a cada coisa — como se a “espessura de um médium sem coisa”<sup>7</sup> ou uma *espacialidade* já adquirida desde a sua deflagração polarizassem um “ser-em-redor-de-mim” e um “ser-atraves-de-mim” que o corpo perceptivo consegue percorrer. De nenhum outro modo seria possível, como escreve Merleau-Ponty, “juntar as mãos errantes da natureza”<sup>8</sup>, reunir tudo o que se dispersa mas é coexistente, e de nenhum outro modo, conseqüentemente, se poderá exprimir o que as coisas querem dizer delas mesmas<sup>9</sup>. Ora, para Merleau-Ponty, o que merece nesta ocasião a nossa atenção, tal possibilidade é tanto espacial como temporal, pois não pode ignorar-se que essa “coexistência, que define com efeito o espaço, não é estranha ao tempo (...)”<sup>10</sup>.

Efectivamente, para um corpo que se distende pelos fios de uma espacialidade que é *vivida* porque nos *vive*, ver um objeto à distância significa tê-lo já ou ainda o ter; é, pois, necessário que nele se reúna o tempo sem se enclausurar em nenhum “agora” pontual, porque é forçoso que esteja no futuro ou no passado ao mesmo tempo que num espaço<sup>11</sup>, onde nada aparece geometricamente localizado mas sempre criando localizações por *irradiação*. Cézanne sentia-se “germinar com a paisagem” num nascer *continuado*, e centenas de vezes regressava aos seus motivos para procurar o *mesmo presente* de um pedaço de natureza. Renoir, diante do mar de Cassis, pintava o *mesmo*

azul do regato das *Lavadeiras*. Ambos conheciam esse tempo de que falamos; ambos sabiam que, para alguém do falso tempo medido, padronizado, uniformizado, um aparecer selvagem do tempo — um “outro tempo, o verdadeiro”, um *tempo vivo*<sup>12</sup> — deixa a sua marca indelével nas dobras do corpo e do mundo, marca de uma *passagem*, de um *transitar*<sup>13</sup> que, precisamente, não pode ser estranho ao modo como o corpo percorre a filigrana do espaço.

## 2.

Nesse percorrer, nenhum objeto à distância está propriamente ausente ou perdido no passado ou no futuro, como nenhum objeto, enquanto alberga uma interioridade “pré-espacial” que o religa ao todo, se pode dizer estritamente contemporâneo. Se assim fosse, teríamos que “negar o caráter originariamente situado de qualquer experiência do espaço ao propor um ponto de vista absoluto no qual todas as posições seriam dadas em simultâneo”<sup>14</sup>. É certo que “as coisas coexistem no espaço porque estão *presentes* ao mesmo sujeito perceptivo (*percevant*)”; mas estão-no como que envolvidas “numa mesma onda temporal”<sup>15</sup>, onde pulsa ainda a onda precedente e está retida antecipadamente a seguinte<sup>16</sup> — como vibração de um tempo que, de algum modo, também *se pensa em mim e do qual eu sou a consciência*.

A velha metáfora que compara o tempo a um rio que corre no seu leito deve ser, neste contexto, rejeitada. Tal imagem de um tempo que segue o seu

<sup>7</sup> Ph.P., p. 308

<sup>8</sup> S.N.S., p. 29

<sup>9</sup> Cf. S.N.S., p. 35: “Cézanne a seulement dit ce qu'ils voulaient dire.”

<sup>10</sup> Ph.P., p. 306

<sup>11</sup> Ph.P., p. 306, 318.

<sup>12</sup> Ph.P., p. 487

<sup>13</sup> Ph.P., p. 475

<sup>14</sup> BARBARAS, R., *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Million, Grenoble, 1991, p. 249.

<sup>15</sup> Ph.P., p. 318

<sup>16</sup> Cf. Ph.P., p. 318 “Mais l'unité et l'individualité de chaque vague temporelle n'est possible que si elle est pressée entre la précédente et la suivante et si la même pulsation temporelle qui la fait jaillir retient encore la précédente et tient d'avance la suivante”.

“curso”, de um tempo cujo “caudal” representa sempre um presente que é consequência do passado e um futuro que é consequência do presente é, de fato, denunciada por Merleau-Ponty como “muito confusa”<sup>17</sup> e “inconsistente”<sup>18</sup>. A ideia de um tempo que corre permanente e linearmente do passado para o futuro, as concepções de tempo estruturadas como uma “sucessão de agoras”<sup>19</sup> que poderia verificar-se “de ponta a ponta”, apenas poderiam ser verdadeiras para alguém que detivesse um critério de “intemporalidade” ou que, de algum modo, se pudesse retirar do tempo para o constatar de fora (a partir da margem do rio)<sup>20</sup>; mais, seria necessário supor que todo o tempo se poderia reduzir a uma sucessão de eventos descontínuos nivelados como objeto imanente de uma consciência. Mas, precisamente, tal construção perde do tempo o fundo enigmático de um *passar* que, longe de ser linear, mistura constantemente todas as dimensões de presente, passado e futuro. E ignorar esse deslizar, tão selvagem quanto familiar, equivale a destruir o fenômeno do tempo<sup>21</sup>.

Não é na pressuposição de uma contemporaneidade com todo o tempo, no postulado da vivência de um presente puro, na ilusão de uma posse absoluta de si (numa eternidade dominadora), ou no pressuposto (inaceitável) de um tempo desvelado integralmente, sem escalonamentos nem entrecruzamentos, que o tempo se revela na sua

realidade profunda; nenhuma dessas teses devolve os direitos ao tempo vivido “em estado nascente e em vias de aparecer, sempre sub-entendido pela noção de tempo e que não é um objeto do nosso saber, mas uma dimensão do nosso ser”<sup>22</sup>. No coração da nossa experiência do tempo, e não num “sujeito intemporal que seria encarregado de a pensar e de a constituir”<sup>23</sup>, o fenômeno do tempo oferece-se num constante escorregar das suas dimensões, que não é linearidade cronológica mas malha de intensidades *kairológicas*. De um tempo assim, a única “síntese” possível será uma “síntese de transição”, efectuada pelo “movimento de uma vida que se desdobra”<sup>24</sup> como um elástico entre dimensões temporais que não se excluem mas mutuamente se invadem.

Num espaço onde nada aparece isolado num local mensurável, nada se poderia encontrar preso a uma contemporaneidade estrita. Um *outro* tempo sustentará o olhar que se torna anônimo ao *aderir* ao espaço; um *outro* tempo sustentará cada *presente* que é envolvimento, entrecruzamento, mistura de tudo com tudo — um tempo onde necessariamente o *passado* permanece “ainda à mão” e o *futuro* está sempre “já à mão”<sup>25</sup>.

Pode afirmar-se que as “intencionalidades que me enraízam num envolvimento” perceptivo arrastam com elas o seu “horizonte de retenções” e fixam-se “pelas suas protensões sobre o futuro”<sup>26</sup>. Mas note-se bem o que Merleau-Ponty lê nestes conceitos

<sup>17</sup> Ph.P., p. 470

<sup>18</sup> Cf. Ph.P., p. 472

<sup>19</sup> Ph.P., p. 472

<sup>20</sup> Cf. Ph.P., p. 470 “Si cette métaphore a pu se conserver depuis Héraclite jusqu’à nos jours, c’est que nous mettons subrepticement dans le ruisseau, un témoin de sa course”. Mesmo para esse espectador impossível, diga-se, tal escoamento do tempo seria rapidamente entendido como falso: na margem constataria o correr das águas para o passado desse rio e não para o futuro, pois a foz é o seu esgotamento e apenas na nascente permanece o seu nascer renovado. Cf. Ph.P., pág. 470 “(...) les masses d’eau déjà écoulées ne vont pas vers l’avenir, elles s’effondrent dans le passé; l’avenir est du côté de la source du temps”. Igualmente para um observador que estivesse dentro de um barco no meio do rio, tal linha do tempo não seria verdadeira: desceria com a corrente em direção ao seu futuro, mas num presente imóvel.

<sup>21</sup> Ph.P., p. 475

<sup>22</sup> Ph.P., p. 475

<sup>23</sup> Ph.P., p. 475

<sup>24</sup> Ph.P., p. 484

<sup>25</sup> Cf. Ph.P., p. 475, *passim*.

<sup>26</sup> Cf. Ph.P., pp. 476-477, *passim*. “Je ne passe pas par une série de maintenant dont je conserverais l’image et qui, mis bout à bout, formeraient une ligne. A chaque moment qui vient, le moment précédent subit une modification: je le tiens encore en main, il est encore là, et cepedant il sombre déjà, il descend au-dessous de la ligne des présents; pour le garder il faut que je tends la main à travers une mince couche de temps...»

husserlianos. Na sombra do fenomenólogo alemão — e para além das dúvidas que neste ponto a sua doutrina poderia suscitar<sup>27</sup> —, permanece a possibilidade de pensar algo de preciso sobre as experiências do tempo: que cada retenção (*A'*, *A''*, etc.) não é senão um determinado momento (*A*) tal como o vou ainda “tendo” à medida que se “afasta”, e não momentos distintos do momento presente que me permitam construí-lo por inferência. “Se Husserl introduziu a noção de retenção — comenta Merleau-Ponty — e diz que eu tenho ainda em mão o passado imediato, é justamente para exprimir que eu não coloco o passado, nem o construo a partir de uma *Abschattung* distinta dele e por um ato expresso [mas] que eu o atinjo no seu ser aí recente e, portanto, já passado”<sup>28</sup>. O que eu vejo é *A* “por transparência” através de *A'* e depois através de *A''* e assim por diante. É pois útil a reflexão husserliana desde que utilizada para nos afastar de uma síntese à maneira kantiana e na direção de uma presença real do facto passado, se bem que segundo um grau cada vez mais retencional — pois seria absurdo pretender que se “atingiria o próprio passado”<sup>29</sup>. Devemos compreender que é quando se chega a restituir o sabor dos acontecimentos que se pode efectuar uma verdadeira experiência da temporalidade: aquela que permite, organizada numa certa corrente “de crença e esperança, ir ao encontro do tempo perdido (...)”<sup>30</sup> cujas retenções no presente me asseguram uma continuidade que posso percorrer. O tempo não é feito de *Abschattung* separáveis, porque a sua textura é a de um “brilho” ou irradiação continuados onde tudo se põe em conjunto e se mistura. É este tempo que acompanha o “arranjo” das coisas (que o arranjo das cores deve conseguir

“dizer”) na profundidade do espaço e contribui para lhes arbitrar o conflito no encontro com o olhar.

Cada instante deve ser “fundado de uma vez por todas pela sua passagem no presente”<sup>31</sup>; depois porque “é ao vir ao presente que um momento do tempo adquire a sua individualidade indelével, o seu ‘de uma vez por todas’, que lhe permitirá de seguida atravessar o tempo”<sup>32</sup>. Para um olhar capaz de *ir até às raízes*, nenhum instante é abolido por outro numa linha sem quebras, como nenhum acontecimento depois de se realizar deixa de ser. Um e outro não se perdem porque “o que há não é um presente, depois um outro presente que sucede no ser ao primeiro, e muito menos um presente com perspectivas de passado e de futuro, seguido de um outro presente onde as suas perspectivas seriam alteradas, de modo que um espectador idêntico seria necessário para operar a síntese das perspectivas sucessivas: há um só tempo que se confirma ele mesmo (*e a ele mesmo*), que nada pode trazer à existência sem a ter já fundado como presente e como passado a vir, e que se constitui de um só gesto”<sup>33</sup>.

O presente constantemente se excede e retrai em direção a um futuro e a um passado próximos e familiares. O que não é dizer pouco: o *passar* de um tempo que mistura todas as suas dimensões e as mantém co-presentes no seu próprio movimento, não é estranho a um corpo onde, de algum modo, encontra o lugar possível para se referir a si próprio no presente e depois poder ser passado e futuro sem se destruir. O movimento do tempo vivido revela, pois, uma dimensão temporalizadora: o corpo perceptivo votado ao mundo é espacializado pelo espaço e temporalizado pelo tempo.

<sup>27</sup> Poderia supor-se que Husserl apenas permite pensar uma série de “agoras” agrupados em unidades ideais à maneira da síntese temporal Kantiana; haveria, então, que argumentar se um instante passado *A* se encontra reconhecido através dos diversos *Abschattungen* *A'*, *A''*, etc., sob os quais aparece à medida que se afasta, pressuporia fazer de *A* uma síntese de identificação que reunisse a priori *A'*, *A''*, etc.?

<sup>28</sup> Ph.P., p. 477

<sup>29</sup> Ph.P., p. 478

<sup>30</sup> Ph.P., p. 478

<sup>31</sup> Ph.P., p. 478

<sup>32</sup> Ph.P., p. 484

<sup>33</sup> Ph.P., p. 481

Cézanne germinando com a paisagem em cada encontro com o motivo a pintar, ou Renoir contemplando o mar de Cassis para atravessar o azul até ao regato das suas *Lavadeiras*, estão num espaço e num tempo feitos não de momentos ordenados sucessivamente, mas de dimensões entre as quais há promiscuidade e mútuo empréstimo. Num certo sentido, ao pintarem comprovam, então, a possibilidade de habitar um presente que *foi* e um presente que *vai ser*. O que recordam não é apenas algo que invocam para saber se ainda existe; para eles, o passado está *ainda aqui* e o futuro *já aqui*, penetrando a dimensão do presente e conferindo ao espaço o seu carácter enigmático, pelo qual os acontecimentos parecem sair uns dos outros<sup>34</sup> como “aspecto da dispersão (*éclatement*) ou da deiscência total”<sup>35</sup>. E apenas por isso conseguem pintar.

### 3.

Não é pouco o que assim Merleau-Ponty obriga a pensar de modo novo: “ver” deve significar interpretar ou reunir um sentido espalhado nos fenómenos, começando a dizer o que eles querem dizer deles mesmos; “compreender” significará derradeiramente “dimensionalizar”, ou seja, acompanhar a integração de cada coisa numa constelação ou *Horizonthaftigkeit*<sup>36</sup>, distinguir sem nada isolar do conjunto<sup>37</sup>; “ter um lugar de onde vejo”, finalmente, libertará o seu sentido como pertença a uma espacio-temporalidade que orienta, funda e enraíza o olhar em e através do *espectáculo* pelo qual

cada coisa se parece fundar nos seus arredores, formando uma atmosfera que se faz eco esteseológico no corpo que vê.

Mas o que deste modo reclama expressão exige que a análise se radicalize e que o ponto de vista tomado da fenomenologia, inevitavelmente cativo de uma referência à consciência, seja aprofundado. É necessário levar até ao fim a tese de que o espaço é da ordem da coexistência, enquanto urdidura onde todas as coisas existem de perto *deslizando umas nas outras* e através do corpo; é indispensável meditar a que espaço se empresta o corpo<sup>38</sup> e em que sentido aquele neste se chega a pensar; é forçoso dilucidar definitivamente a que ponto é *espacial*<sup>39</sup> um tempo que descobrimos “força (*puissance*) que mantém em conjunto” — e não apenas justapostos — os acontecimentos exteriores” e se reflete quiasmaticamente no corpo não apenas como “coesão de uma vida”<sup>40</sup>, mas como indivisão da Carne; é preciso investigar que espaço-tempo se anicha nos cruzamentos e sistemas de trocas pelos quais, ao olhar, “a mesma coisa está ali, no coração do mundo e aqui, no coração da visão, a mesma, ou (...) uma coisa *semelhante*, mas segundo uma similitude eficaz, que é analogia, gênese, metamorfose do ser na sua visão”<sup>41</sup>.

Na via deste aprofundamento escreve Merleau-Ponty linhas significativas, procurando pensar, desde logo, um espaço que faz da percepção “relativa impercepção de um horizonte ou de um fundo que ela implica mas não tematiza”<sup>42</sup> e que, por isso, é passível de ser esclarecido como “possibilidade no sentido de pregnância, envolvimento de um atual inacessível no atual acessível”<sup>43</sup>, na

<sup>34</sup> Ph.P., p. 480

<sup>35</sup> Ph.P., p. 480. O tempo garante a profundidade carnal do espaço ao garantir que os acontecimentos não existam — no tempo — senão uns pelos outros: nunca clara e distintamente eles mesmos porque cruzados de “retenções e protenções”; nunca abolidos completamente depois de presentes.

<sup>36</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1967, p. 324 (Citado V.I.).

<sup>37</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960*, Gallimard, Paris, 1969, p. 12 (Citado, R.C.); Cf. V.I., p. 262.

<sup>38</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, M., *L'œil et l'esprit*, Gallimard, Paris, p. 1967, p. 16 : « Le peintre 'apport son corps' dit Valéry. » (Citado, O.E.)

<sup>39</sup> Cf. BARBARAS, R., “De L'Être...”, op. cit., p. 248

<sup>40</sup> Ph.P., p. 483

<sup>41</sup> O.E., p. 28

<sup>42</sup> R.C., p. 12

<sup>43</sup> N.C., p. 167

medida em que também o espaço traz consigo “um estilo de ser por todo o lado onde se encontra uma parcela”<sup>44</sup>. A nosso ver, quando Merleau-Ponty atribui à sua ontologia a tarefa de “redefinir o vidente e o mundo visto”<sup>45</sup> e, neste contexto, medita o corpo como variante notável dessa instância pré-egológica – o Ser, a Carne, o Sensível – que funda derradeiramente o *onde* e o *quando*<sup>46</sup>, é também do espaço que fala: de um espaço que alberga essa *dimensionalidade fundamental*<sup>47</sup> mediante a qual cada ente se pode fazer emblema<sup>48</sup> do Ser, de um espaço que alberga essa *virtude singular do visível*<sup>49</sup> pela qual estando algo ao alcance do olhar é, no entanto, mais do que simples correlato da visão.

O significado ontológico de um espaço cuja principal dimensão - já “descoberta” na *Phénoménologie* – é a profundidade, esclarece-se, neste sentido, como a própria continuidade de existência visível do corpo, outro nome para a mútua pertença a um mesmo estofo partilhado. É a profundidade carnal do espaço que, assim, sustenta uma visão que “se faz nas coisas”, e torna possível que na visibilidade manifesta das coisas se desdobre uma visibilidade secreta que é ícone de um *Ser polimórfico* ou de *indivisão*. Neste contexto, “estar no espaço” apenas poderá significar pertencer, como corpo, ao fundador *princípio de equivalência* ou “processo de *Gestaltung*”<sup>50</sup> através do qual cada coisa se faz alusão a todo o visível - quando uma parte do conjunto que é o mundo “abre subitamente dimensões ilimitadas [e se torna] parte total”<sup>51</sup> -, processo pelo

qual cada coisa se revela *lugar de mundo*, no duplo sentido em que tem um lugar no mundo e é lugar onde o mundo tem lugar. “Ser corpo que vê”, conseqüentemente, será outro modo de dizer um modo de pertença à própria fenomenalização do Ser que é gênese contínua, promiscuidade e mistura, segregação, deiscência. Em rigor, nunca o corpo se descobre no espaço “aqui” ou “ali” num local determinado, mas num “através” que, paradoxalmente, o orienta e faz a sua situação no mesmo momento em o espalha, desapossa e virtualiza pela filigrana do visível. E, de fato, não *estou* eu profundamente no espaço apenas quando a deflagração do visível me torna capaz de “tocar o sol, as estrelas (...) estar ao mesmo tempo em todo o lado, ao mesmo tempo tão perto do que está longe como do que está próximo”<sup>52</sup>?

Ao olhar o azul do mar, Renoir estava longe e, no entanto, perto do motivo que pintava; estava *no* espaço – não numa extensão física e topograficamente determinada mas imerso numa *Profundidade* interpelante que o dissemina na justa medida exigida para poder realmente ver. De algum modo, tudo se passa como se, num movimento proto-espacializante, fosse o motivo a atribuir-lhe o seu lugar e este fosse o próprio irradiar de cada coisa, os próprios fios – espacializantes, portanto, do Visível. Neste sentido, é bem verdade que apenas a fenomenalização ou “esteseologia da Carne esteseologiza o corpo”<sup>53</sup> e o espacializa.

Tal processo não representa, contudo, qualquer fusão. Ao contrário, Merleau-Ponty, uma vez mais,

<sup>44</sup> V.I., p. 184

<sup>45</sup> V.I., p. 108

<sup>46</sup> V.I., p. 184;

<sup>47</sup> V.I., p. 289; Cf. O.E., p. 48; Cf. a reflexão próxima de DIDIER-HUBERMAN, *Ce que nous voyons, ce qui nous regard*, Minuit, Paris, 1990, p. 120.

<sup>48</sup> V.I., p. 323

<sup>49</sup> V.I., p. 173

<sup>50</sup> V.I., p. 260

<sup>51</sup> V.I., p. 306, 271

<sup>52</sup> O.E., p. 83

<sup>53</sup> DIAS, Isabel, Matos, “Maurice Merleau-Ponty: une esthéséologie ontologique”, in MERLEAU-PONTY, M., *Notes de cours sur l’origine de la géométrie suivies de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty, sous la direction de R. Barbaras*, P.U.F., Paris, 1998, p. 281. Consultar-se-à com proveito, igualmente, ID, *Uma Ontologia do Sensível*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1999.

obriga-nos a pensar o mais difícil: o paradoxo de uma coincidência que - como viu bem Bergson - nunca pode ser senão parcial.<sup>54</sup> Acontece, justamente, que o corpo que vê mais não é do que o nó no qual o Sensível se dobra num movimento endo-ontológico<sup>55</sup> - ou, talvez melhor, endo-topológico<sup>56</sup> - que procura a sua expressão. O corpo está preso a essa relação que o atravessa fazendo a sua *situação* entre folhas do mundo, círculo que ele não faz mas o faz, enrolamento do visível sobre o visível<sup>57</sup>, recruzamento do espaço sobre o corpo espacializante-espacializado. Dito de outro modo, o corpo é *situado* quando a profundidade do espaço o “faz” ponto, articulação, dobra, em e através do qual o Sensível se volta sobre si mesmo no único “lugar” onde pode chegar a ser expressão — quando “no fundo imemorial do visível algo se mexeu, se acendeu” e, invadindo o corpo, reclama uma resposta à qual, desde logo, a mão do artista se oferece como se nada mais fosse do que “o instrumento de uma vontade longínqua”<sup>58</sup>.

Pode, enfim, afirmar-se que o espaço, literalmente se sabe através do meu corpo<sup>59</sup>; e nesse saber-se resume o fundo do próprio modo de ser corpo *no* espaço, espacializado *pelo* espaço — não dissolvido numa simples coincidência, mas permanecendo numa distância que, paradoxalmente, significa o envolvimento no tecido carnal, onde cada coisa apenas se inscreve no corpo porque permanece ausente de si como objeto determinado. Ora, esta possibilidade, justamente, reclama não apenas modos de espacialização, mas também de temporalização<sup>60</sup>.

Através do espaço que permanece horizonte, pregnância, mistura, o olhar é sempre por princípio, mistificado, invertido<sup>61</sup>, porque a sua espacialização acontece nos momentos em que, quando um motivo se faz carne, o olhar se virtualiza no esgueiro de cada ente tomado legitimamente pelo Ser<sup>62</sup>. Ora, tal espacialização não poderia sustentar-se fora de um tempo temporalizador.

Para o pensar é necessário retomar e radicalizar os ensinamentos da realidade vivida do tempo que a *Phénoménologie* ensaiou meditar. Na via desse aprofundamento chegaremos a reconhecer, desde logo, que a realidade do tempo, longe de se confundir como uma “série absoluta de eventos”, cada um surgindo do nada como *criação* de um suplemento de tempo que empurraria para o passado toda a série precedente, parece jogar-se antes num “sistema de equivalências” onde o “que acaba de ser jamais coincide consigo mesmo”<sup>63</sup>, mas é quiasma de todos os eventos que “foram”, “são” ou “serão”. A textura carnal do tempo supera e mescla a contradição entre presença e ausência, porque se o espaço é o “meio onde pode haver o ser sem que tenha de ser colocado (...), meio para o Ser se manifestar sem se tornar positividade, sem deixar de ser ambíguo e transcendente”<sup>64</sup>, isso é igualmente possibilidade de um tempo que separa e reúne, que sustenta toda a coesão e todo o imbricamento.

Husserl, apesar de ter visto bem a necessidade de pensar um fio que religasse o meu presente ao meu passado e ao seu lugar temporal, não é, para Merleau-

<sup>54</sup> Cf. V.I., pp. 163-165, *passim*. “La vérité est que l’expérience d’une coincidence ne peut être, comme Bergson dit souvent, que ‘coincidence partielle’. Mais qu’est-ce qu’une coincidence qui n’est que partielle?”

<sup>55</sup> Cf. V.I., p. 279-280

<sup>56</sup> Cf. V.I., p. 264; 270

<sup>57</sup> V.I., p. 185

<sup>58</sup> O.E., pág. 86

<sup>59</sup> MERLEAU-PONTY, M., “Le philosophe et son ombre”, in ID *Éloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard, Paris, p. 257.

<sup>60</sup> Cf. V.I., p. 28.

<sup>61</sup> V.I., p. 302 e R.C., p. 12

<sup>62</sup> V.I., p. 319

<sup>63</sup> Cf. V.I., p. 238, *passim*.

<sup>64</sup> V.I., p. 267.

Ponty, suficientemente audacioso. Falará da “estrutura primordial de retenção como encaixe de passados uns nos outros [mais a] consciência desse encaixamento como lei”; contudo, não vai até ao fim e “perde a razão ao descrever esse encaixe a partir de um *Präsensfeld* considerado como sem espessura, como consciência imanente”<sup>65</sup>, subentendendo de algum modo “um lugar de contemplação absoluto de onde se faria a explicitação intencional e que pudesse englobar presente, passado e mesmo abertura sobre o futuro”<sup>66</sup>. Nesta tese não fica clara, de acordo com Merleau-Ponty, a relação entre o espaço e o tempo, porque essa “posição” da consciência não reconhece, precisamente, a génese renovada do tempo no “presente absoluto”. Ora para o filósofo francês, o problema do tempo não pode ser resolvido a menos que se abandone a ideia de uma “pontualidade do presente”<sup>67</sup>, devendo o “encaixe” husserliano ser reeditado de modo a permitir libertar as implicações mais decisivas de uma concepção de tempo como “*Stiftung* não somente de um instante do tempo mas de todo um sistema de índices temporais”<sup>68</sup>.

O tempo deve ser entendido como o modelo das matrizes simbólicas que são abertura ao ser, e que o corpo redobra nos momentos em que, no espaço como no tempo, “sabe” que algo não está aí mas acabou de estar e, por isso, de algum modo, nunca deixará de estar. Para alguém da mera sucessão objetivada de uma realidade “serial”<sup>69</sup>, o tempo é primitivamente mistura e envolvimento de dimensões

contemporâneas do mesmo mundo, pelos quais pode haver uma presença do passado no presente<sup>70</sup>. Sustenta-o um mesmo Ser de indivisão. E nessa medida se pode pensar derradeiramente a presença do passado no presente, ou, talvez melhor, o que do presente é o passado e do passado ainda o presente: “passado e presente são *Ineinander*, cada um envolvido-envolvente, e isso mesmo é a carne”<sup>71</sup>.

Assim entendida a questão, será eventualmente a ideia de *verticalidade* a que melhor traduzirá a realidade carnal de um tempo que é “pirâmide de simultaneidade”<sup>72</sup> ou ponto inassinalável onde passado e presente são nomes de uma mesma realidade que se recupera e *apanha* a si própria num presente dimensional. Dito de outro modo, devemos admitir uma “Simultaneidade originária”<sup>73</sup>, “eternidade originária”<sup>74</sup>, “núcleo transtemporal”<sup>75</sup> ou “eternidade do visível”<sup>76</sup> aquém do sucessivo, não eliminando-o mas tornando-o possível. Neste sentido, a pertença do passado ao presente é, ao mesmo tempo, pertença do presente ao passado, ou seja, *Stiftung* de um ponto do tempo que, assim, se transmite aos outros sem “continuidade”, sem “conservação”, sem “suporte” fictício na psique. Dito de outro modo, o presente não é estranho ao passado porque este, mesmo enquanto tal, não deixa de ser de algum modo presença; e o passado não é estranho ao presente porque, para o ser, tem que participar de algum modo no presente que guarda a presença carnal. Assim se supera, note-se bem, qualquer resquício das

<sup>65</sup> V.I., p. 227; Cf. N.C., p. 208

<sup>66</sup> V.I., p. 227. Cf. BARBARAS, R., *Le tournant de l'espérance. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris, p. 225. “Dans la mesure où l'expérience peut être dite, il est exclu de la réduire à la facticité brute, mais dans la mesure où la parole est parole sur le monde, il est impossible de la refermer sur l'univers clos de l'idéalité et de réduire la connaissance à une adéquation intellectuelle”.

<sup>67</sup> Cf. BARBARAS, R., “De l'Être...”, op. cit., p. 256

<sup>68</sup> V.I., p. 227. Cf. P.M., p. 95-96 “Husserl a employé le beau mot de *Stiftung* pour désigner d'abord cette fécondité indéfinie de chaque moment du temps, qui justement parce qu'il est singulier et qu'il passe, ne pourra jamais cesser d'avoir été ou d'être universellement (...)”.

<sup>69</sup> Cf. N.C., p. 208

<sup>70</sup> Cf. V.I., p. 238.

<sup>71</sup> V.I., p. 321

<sup>72</sup> N.C., p. 197

<sup>73</sup> V.I. p. 255

<sup>74</sup> V.I., p. 318

<sup>75</sup> N.C., p. 209

<sup>76</sup> N.C., p. 209

concepções de um tempo imóvel, ao defender-se que nenhum “presente” é exterior a outro ou a qualquer momento “passado”, mergulhando ambos numa simultaneidade que os engloba e os sustenta, como se uma transtemporalidade ligasse cada momento no próprio coração do Ser depois de aí os inscrever como a “ferida mais profunda”<sup>77</sup>.

Se cada fenómeno ganha carne sobre a textura do Sensível e se sabe no corpo vidente-visível, então nenhum *presente* poderia ser entendido como exterior a outro ou a qualquer momento do *passado*, mas sim ligado a eles ainda que por uma *Êkstase* “que chama as coisas a serem ‘um já não ser’ — que deve ser lido não como um “já nada ser”, mas antes como um “já ter sido”, significando “estar inscrito nos ‘arquivos indestrutíveis”<sup>78</sup>. Tudo se passa como se “ao virem ao visível, as coisas inscrevem, então, uma sombra delas mesmas que é indelével”<sup>79</sup>, assim formando um “passado-sombra”<sup>80</sup> ou “historicidade surda”<sup>81</sup> pela qual se *grafa* a filigrana do visível. “Rever” uma paisagem, experimentar o “palpitar de um passado”<sup>82</sup>, regressar aos lugares de sentido para recordar mesmo o que não se chegou a viver: eis outros tantos “rasgões do sensível” para os quais Merleau-Ponty guarda, então, o título de “verdadeira memória” — que não é aquela que vai de “Matéria a Memória”<sup>83</sup>, mas antes aquela que, “por diferenciação na carne do Ser”, realiza (sem referência a uma ideia ou consciência) o passado e o presente como formando um todo de

diferentes que não se anulam mas permanecem um “junto” do outro, um “dentro” do outro, um “em torno” do outro. E se o tempo aparentemente perdido pode ser, através de um odor, de uma paisagem, de uma palavra, “ressuscitado”<sup>84</sup>, isso significa que, para um corpo intra-otologicamente investido de espaço, estar num lugar em filigrana através dele é sinónimo de estar num momento em filigrana através dele. Vidente-visível, o corpo deve ser igualmente *recordante-recordado* de uma *memória do mundo*. O que não é dizer pouco: o tecido do tempo é necessariamente *temporalizador*. Variante notável da Carne e “lugar” onde ela *accede* à expressão do seu próprio sentido, o corpo, espacializado nesse processo que o requer como dobra vidente-visível, tocante-tocada, espacializante-espacializada, é igualmente dobradiça de um tempo que apenas nele se chega a *dizer* — de um tempo que, então, ao dobrar-se sobre si no corpo *temporaliza*. O corpo é desse tempo que também ao passar por ele à procura de expressão, *temporaliza*. É assim, por diferenciação de um só Ser que se dobra sobre si como sentido no corpo que é carne da Carne, que o presente pode significar o passado e vice-versa, e cada *pregnância* do visível rasgar os caminhos de todo o passado e todo o futuro<sup>85</sup> em traçados carnis de *temporalização espacializante e espacialização temporalizadora*.

Há, pois, um tempo que permite acompanhar o “nascer continuado” do visível, que permite “assistir

<sup>77</sup> P.M., p. 63, n.

<sup>78</sup> Cf. N.C., p. 198, *passim*. Cf. as análises finas de BARBARAS, R., “De l’Être...”, op. cit., pp. 257 e ss.). O passar ao passado tem que fazer parte do que é presente, ou então, o que é o mesmo, o presente deve ser a “sua própria desapresentação”.

<sup>79</sup> N.C., p. 198. Cf. V.I., p. 297: “Le passé ‘vertical’ contient em lui-même l’exigence d’avoir été perçu, loin que la conscience d’avoir perçu porte celle du passé”.

<sup>80</sup> N.C., p. 202. “Le passé non pas souvenir pur (immatériel), et non pas souvenir image (conservé ou recrée au présent), mais passé-ombre, visibilité inscrite pour toujours, chair devenue essence”.

<sup>81</sup> O.E., p. 90

<sup>82</sup> N.C., p. 208

<sup>83</sup> Cf. N.C., p. 199 “La coésion du temps n’est pas celle d’une chaîne qui va de *Matière et Mémoire*: le passé existe pour moi parce que j’ai vu, i. e. par sa chair et par ma chair, et en tant qu’il est, non fondu avec mon présent, mais justement impossible avec lui”. É por isto aliás, como bem notou Paul Claudel, que as nossas recordações não são ordenadas cronologicamente segundo uma clareza decrescente; e, de facto, quantas vezes acontecimentos “antigos” são recordados como “mais presentes”?

<sup>84</sup> N.C., p. 197

<sup>85</sup> Cf. N.C., p. 200. A “simultaneidade” claudiana é, para Merleau-Ponty, o modelo desta co-pertença de horizontes entre partes do tempo. Cf. por exemplo V.I., p. 142: “De moment à autre, un homme redresse la tête, renifle, écoute, considère, reconnaît sa position: il pense, il soupire et, tirant sa montre de la poche logée contre sa côte, regarde l’heure. Où suis-je et Quelle heure est-il? Telle est de nous au monde la question inépuissable”.

de dentro à fissão do Ser<sup>86</sup>: tempo que não é senão malha do Sensível, e no qual seres diferentes e exteriores um ao outro podem, no entanto, estar “absolutamente juntos e ser verdadeiramente simultâneos”<sup>87</sup>. Neste sentido defendemos que o regresso do tempo não pode ser “polêmica contra o espaço”: é precisamente “a espacialidade do que eu vi, a sua rivalidade com o que eu vejo num mesmo ‘Espaço’, onde o seu fantasma permanece (*demeure*), que faz com que o passado exista, não seja ‘virtual’”<sup>88</sup> — que faz, portanto, de cada presença *presentificação de um impresentável* e do corpo a dobra ou momento-lugar de espacialização do espaço e de temporalização do tempo.

#### 4. Notas finais

Aquele que viu foi o mesmo olho que vê ainda, melhor, que “escuta” para lá do visível de fato o visível universal<sup>89</sup> e, conseqüentemente, para lá do tempo de fato, o “tempo englobante”<sup>90</sup> que cruza e preenche o mundo. O corpo pensa-se por ligação a

um “lugar” onde a presença se revela espacio-temporalmente, para aquém do simultâneo e do sucessivo. O sentido da inscrição no visível funda-se, pois, no “‘*Urstiftung*’ simultâneo de tempo e espaço”<sup>91</sup>, capaz de “fazer vir à presença” e de fazer do corpo o momento-lugar espacializante-espacializado e temporalizante-temporalizado pela fenomenalização do Ser, no movimento pelo qual procura aceder ao seu próprio sentido.

É bem uma viragem “anti-antopocêntrica” o que aqui está em questão ao falamos de um *Espaço* e de um *Tempo* que separam e reúnem, que sustentam toda a coesão<sup>92</sup>. E se afirmamos que o desenvolvimento da fenomenologia reclamou de Merleau-Ponty o aprofundamento de uma *Ontofenomenologia*, podemos agora encarar esta última como onto-endo-topologia ou onto-endo-tópica: não a *tópica* da fuga platônica, da abstracção medieval ou da mensurabilidade técnica, mas a da pertença, do imbricamento, da comunhão ao coração do espaço e ao coração do tempo onde não temos um lugar de pertença, mas onde a pertença é o lugar.<sup>93</sup>

<sup>86</sup> O.E., p. 32, 81

<sup>87</sup> O.E., p. 84.

<sup>88</sup> N.C., p. 199. Não poderíamos deixar de invocar as análises de M. RICHIR em “L’Espace lui-même: libres variations phénoménologiques”, *Épokhè*, 4(1994) pp. 173 e ss.

<sup>89</sup> N.C., p. 202

<sup>90</sup> N.C., p. 206

<sup>91</sup> V.I., p. 312

<sup>92</sup> O.E., pp. 84-85

<sup>93</sup> BARBARAS, R., *Le Tournant...*, op. cit., p. 216

# Corpo e Potência no Pensamento de Merleau-Ponty

## *Body and Power in Merleau-Ponty's thought*

Maria Helena Lisboa da CUNHA  
IFCH/UERJ

"A ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las" (MERLEAU-PONTY, 1979, p. 275)

### Resumo

O pensamento de Merleau-Ponty se estrutura em três princípios diretores: o real é sempre o percebido, não há uma percepção sem mundo; o corpo *habita* o espaço e o tempo ao invés de estar no espaço e no tempo; esta ancoragem é arcaica e afetiva, denominada pelo filósofo de *experiência originária*. Em consequência do exposto, a *vivência* é o dado imediato e produção de sentidos, referencial maior do filósofo.

**Palavras-chave:** Corpo – espaço – mundo – percepção – vivência.

### Abstract

Merleau-Ponty's thought is structured in three main principles: the actual is always the perceived, there isn't a perception without the world; The body *occupies* the space and time instead of being in space and time; this anchorage is archaic and affectionate, designated by the philosopher as *original experience*. As consequence from the exposure, the *existence* is the immediate given and the production of feelings, the philosopher's major reference.

**Key-words:** Body - space - world - perception - existence

Este texto pretende investigar, a partir das obras *Fenomenologia da percepção* (1966), *O Visível e o invisível* (1979) e *O Olho e o espírito* (1979), as relações tecidas entre o corpo, o espaço e o mundo, a partir da percepção do corpo vivido (*vécu*) e das experiências de espacialização existencial do *corpo*

*próprio*, com destaque para a ancoragem originária e afetiva do corpo próprio denominada pelo filósofo, *experiência originária*. A "experiência originária" é uma camada fenomenal, nem antilógica nem irracional, que permite captar um sentido latente, difuso, definindo-se como um meio não tematizado que serve de fundo

a todo ato de consciência, primado do pré-reflexivo: “A experiência revela sob o espaço objetivo, no qual o corpo existe, uma espacialidade primordial da qual a primeira é apenas o envelope e que se confunde com o próprio ser do corpo”<sup>1</sup>.

Esta espécie de comunicação do corpo com o mundo tem, como premissa, a afirmação radical de Merleau-Ponty de que “nosso corpo não está no espaço: ele é o espaço”<sup>2</sup>. E, para exemplificar, o filósofo descreve diversas experiências, uma das quais relatamos a seguir: trata-se das experiências de Stratton sobre a inversão das imagens em um dado campo perceptivo, através do uso de óculos apropriados para inverter as imagens retinianas. Nessas experiências, apesar da inversão do campo, o sujeito continua identificando o mundo sem precisar se utilizar de conceitos porque vive nele, ele não lhe é estranho; ele aí coloca o seu centro de gravidade. No começo da experiência o campo visual parece distorcido e irreal, porque o sujeito não vive nele e, portanto, o desconhece. Aos poucos, porém, a ele vai se acostumando ao estabelecer relações orgânicas. Essa possessão do mundo pelo sujeito, através do seu corpo, é que dá origem ao espaço<sup>3</sup>. Em nota de rodapé a essas experiências de Stratton, Merleau-Ponty referenda o fato de que nós ficamos em pé não pela mecânica do esqueleto ou mesmo pela regulação nervosa do tônus, mas porque estamos engajados num mundo, se este engajamento se desfaz, o corpo afunda e se transforma em objeto<sup>4</sup>.

Outro exemplo característico pode ser pinçado na literatura infantil. Referimo-nos às histórias de Lewis Carroll, *Alice no país das maravilhas* e *Alice no país dos espelhos*. Quando Alice caiu no buraco da árvore, o mundo lhe pareceu às avessas e ela pensou

enlouquecer: “Oh, céus, a que latitude e longitude estarei?” Mas, com a continuidade do seu sonho, ela se habituou ao mecanismo de crescer e decrescer, subir e descer, engordar e emagrecer, andar de cabeça para baixo, tomar chá com o chapeleiro louco, conversar com uma lagarta e ver aparecer e desaparecer um gato muitíssimo esquisito. Dessa maneira, ela consegue estruturar a sua realidade conforme o referencial dado. Observemos esta passagem do relato: “Nisso, ela viu, debaixo da mesa, uma caixinha de vidro. Abriu-a e encontrou um bolinho com confeitos prateados formando a palavra COMA-ME. Bem, vou comê-lo, disse Alice. (...) Se eu crescer bastante, apanho a chave. Se, ao contrário, encolher mais, passo debaixo da porta. De todo jeito, entrarei naquele maravilhoso jardim. Nada mais importa!”<sup>5</sup>.

As colocações de Merleau-Ponty sinalizam para o fato de que a realidade “em si” é inapreensível como tão bem demonstrou Kant com o conceito de *noumeno* (do grego *noûs*, espírito), nós só podemos apreender o fenômeno tal como ele aparece para as nossas sensações, daí que o real seja sempre “parasi”, constituído juntamente com a corporeidade: “Todo vivido é vivido sobre o fundo do mundo”<sup>6</sup>. Por isso, podemos perceber um sem número de realidades correspondentes a diversos modos de estruturação do espaço e de sua fixação ao mundo; esses espaços são antropológicos porque são abertos pelo homem: a realidade do adulto que se considera “civilizado”, a do primitivo, a infantil, a do doente mental, a da arte, a do matemático, a do místico, e por aí vai. Além do mais, cada um tem seu mundo privado, ao lado dos demais: “O mundo, diz Maria Seabra, “é o lugar do encontro, onde nós reencontramos os instrumentos que construíram nosso próprio mundo”<sup>7</sup>. A única certeza infalível é a da

<sup>1</sup> M. MERLEAU-PONTY. *Phénoménologie de la perception*, p. 173.

<sup>2</sup> id., *ibid.*

<sup>3</sup> id., *ibid.*, pp. 282-283.

<sup>4</sup> *ibid.*

<sup>5</sup> CUNHA, *Espaço real, espaço imaginário*, 1998, pp. 75-76.

<sup>6</sup> M. MERLEAU-PONTY, *ibid.*, p. 381.

<sup>7</sup> Marie SEABRA Lou-BET. *La mise en question...*

própria vivência. Portanto, ela é sempre uma experiência emocional, vale dizer, na encruzilhada da intensidade e do embate das forças. Toda certeza objetiva está, desde já, questionada uma vez que temos conhecimento da construção de modelos teóricos e/ou matemáticos em quaisquer experiências científicas, enquanto a certeza da vivência é fruto de um dado inicial: a sensação de estar vivo. Nessas condições, seremos tentados a inverter a máxima de Descartes, “Penso, logo existo”, pela fórmula Existo, logo penso, danço, corro, choro, amo, caminho, sinto, sofro, grito, etc... mais afeita às situações existenciais vivenciadas, configurando o fato de que a consciência está sempre engajada no mundo e com ele mantendo relações significativas: “Sistema de potências motoras ou de potências perceptivas, nosso corpo não é um objeto para um “eu penso”: é um conjunto de significações vividas que tende para o seu equilíbrio”<sup>8</sup>, por isso, “O corpo próprio está no mundo como o coração no organismo: ele mantém continuamente em vida o espetáculo visível, ele o anima e o nutre interiormente formando com ele um sistema”<sup>9</sup>.

Na realidade, há muito que o espaço cartesiano foi subvertido. Desde o século XIX, com as chamadas geometrias não-euclidianas de Riemann, Bolyai e Lobatchewsky, que partem da negação do postulado de Euclides, postulou-se um espaço não-dimensional em contraposição ao espaço tridimensional vigente. O postulado V de Euclides, enunciado aproximadamente no ano 285 a.C. em seus *Elementos* (I Escola de Alexandria), admite que, “por um ponto de um plano não pertencente a uma determinada reta pode-se traçar somente uma paralela a esta reta”. Bolyai e Lobatchewsky, em contrapartida, admitem que, “por um ponto de um plano não pertencente a uma determinada reta podem-se traçar quantas paralelas se quiser”. É a chamada geometria

riemanniana admite que, “por um ponto de um plano não pertencente a uma determinada reta, não se pode traçar qualquer paralela a esta reta”. Notemos, porém, que apesar da divergência de posicionamentos, todas as três hipóteses são válidas nos dias de hoje, havendo uma preferência por essa ou por aquela, conforme o modelo matemático que se pretende demonstrar<sup>10</sup>.

A partir desse posicionamento, toda a noção de espaço alterou-se. Não se trata mais do espaço físico, determinado em função das posições que os objetos ocupam no espaço, nem das relações entre eles, estejam à frente, atrás, longe ou perto, acima ou abaixo; o que importa, agora, é a movimentação do corpo nas áreas mundanas e suas trocas significativas. Por isso mesmo, o *Dasein* heideggeriano inclui o mundo como espaço: “o espaço só pode ser compreendido a partir do mundo”<sup>11</sup>. Temos uma conceituação correlata em Cassirer para quem “O lugar é uma parte do ser”. Por isso, Merleau-Ponty acirra a discussão contra Descartes e a sua noção de espaço geométrico:

O espaço não é mais aquele falado na *Dioptrique*, rede de relações entre os objetos, tal como o veria um terceiro testemunho da minha visão ou um geômetra que o reconstruiu e o sobrevoa, é um espaço contado a partir de mim como ponto ou grau zero da espacialidade. Eu não o vejo segundo o seu envoltório exterior, eu o vi de dentro, eu estou englobado nele. Afinal, o mundo está em volta de mim, não diante de mim<sup>12</sup>.

A consequência imediata dessa postura está relacionada à posição de um objeto no espaço. Sua posição não é contingente, como poderíamos supor para defendermos um ponto de vista clássico, porém necessária, visto ser ela o meio de reconhecê-lo e dele ter consciência como objeto: “cada objeto tem seu ‘alto’ e seu ‘baixo’, que indicam, para um nível dado,

<sup>8</sup> Maurice MERLEAU-PONTY, P.P., p. 179.

<sup>9</sup> Id., *ibid.*, p. 235.

<sup>10</sup> Haroldo Lisboa da CUNHA. *A geometria de Euclides...*, pp. 283-298).

<sup>11</sup> Martin HEIDEGGER, *L'Être et le temps*, p. 143.

<sup>12</sup> Maurice MERLEAU-PONTY. *L'œil et l'esprit*, pp. 58-59.

seu lugar natural, o lugar que ele deve ocupar"<sup>13</sup>. Não podemos, pois, mover um objeto sem lhe retirar a sua significação: "o espaço não é o meio (real ou lógico) no qual as coisas se dispõem, mas o meio pelo qual a posição das coisas torna-se possível (...) nós devemos pensá-lo como a potência universal de suas conexões"<sup>14</sup>. A mesma postura se verifica no nível do corpo, que é concebido como um corpo virtual, sistema de ações possíveis, daí seu "lugar fenomenal" ser definido por seu comportamento e por sua situação, no contexto concreto em que está se dá: "Meu corpo está onde há alguma coisa a fazer"<sup>15</sup>. Por este motivo, podemos falar de uma possessão do corpo pelo mundo, uma incorporação, eu aí coloco o meu centro de gravidade, corroborando a tese sartriana de que o homem é um ser "em situação". Para Merleau-Ponty, como também para Sartre, ser é sempre sinônimo de "ser situado".

Bachelard, em sua magnífica obra *Poética do espaço*, comenta a importância da casa, seus cantos e recantos, nichos e ninhos, gavetas, jardins, que têm sua ancoragem nos labirintos da alma, a casa como que tecida nas nossas entranhas, "porque a casa é nosso canto do mundo. Ela é (...) nosso primeiro universo. Ela é verdadeiramente um cosmos"<sup>16</sup>, sendo "corpo e alma, é o primeiro mundo do ser humano" (Idem, p. 26). Bachelard acrescenta que tudo em nosso ser é "alojado", situado, portanto, não só nossas lembranças mas também nossos esquecimentos, nosso inconsciente, isto é, uma vez que a "nossa alma é uma mansão", "lembrando-nos das 'casas', dos 'quartos', nós aprendemos a 'morar' em nós mesmos"<sup>17</sup>. É por isso que, segundo o filósofo das duas vertentes do imaginário, a epistemológica e a poética, "a imagem

da casa se torna a topografia do nosso ser íntimo"<sup>18</sup>, e para fazer esta afirmação, ele busca respaldo na conhecida imagem junguiana segundo a qual a alma (*psykhê*), seria como uma casa cujo andar superior foi construído no século XIX, o andar de baixo construído no século XVI e as fundações no século III<sup>19</sup>. É curioso o fato de a 'casa-ninho' do pássaro ter a forma interior do seu corpo, de sua intimidade, por isso ela é redonda como o corpo arredondado e abaulado de todos os pássaros, por ter sido feita de dentro para fora, pela compressão do corpo do pássaro aos materiais colhidos na natureza, tais como palha e gravetos secos, como uma concha, corroborando a tese merleau-pontiana supramencionada de que "o corpo não está no espaço, ele é o espaço".

*A Poética do espaço* é uma obra aberta a um sem número de significações e Bachelard compreende o homem como o "ser entreaberto"<sup>20</sup>, daí que ele possa se liberar ao movimento de abertura e de fechamento, movimentos ambíguos que formam a tessitura própria do ser e, nesse caso, a porta aparece como o símbolo perfeito do entreaberto: "A porta condensa duas possibilidades fortes, que classificam claramente dois tipos de devaneios. Algumas vezes ei-la bem fechada, aferrolhada a sete chaves. Outras vezes, ei-la aberta, quer dizer, escancarada"<sup>21</sup>. Como não nos recordarmos de todas as portas que abrimos ou que não nos foi permitido abrir, no percurso de nossas vidas? E quantas não gostaríamos de reabrirmos? As portas sempre se abrem ou se fecham para os lugares do imaginário freqüentados pelos artistas, escritores e poetas, por isso Bachelard pergunta para quem se abrem as portas, se elas se abrem para o mundo dos homens ou para o mundo da solidão. Num outro texto<sup>22</sup>, uma imagem desenhada por uma das crianças

<sup>13</sup> Maurice MERLEAU-PONTY. P.P., p. 293.

<sup>14</sup> id., *ibid.*, p. 281.

<sup>15</sup> id., *ibid.*, p. 289.

<sup>16</sup> Gaston BACHELARD. *La poetique de l'espace*, p. 24.

<sup>17</sup> id., *ibid.*, p. 19.

<sup>18</sup> id., *ibid.*, p. 18.

<sup>19</sup> id., *ibid.*

<sup>20</sup> id., *ibid.*, p. 200.

<sup>21</sup> id., *ibid.*

<sup>22</sup> Maria Helena Lisboa da CUNHA, *Espaço real, espaço imaginário*.

referendadas (Alexandre), nos fala também de uma porta, nesse caso, a porta que ela percebia em seus devaneios como limite, barreira, bloqueio, porta-impedimento de acesso ao mundo, porta-prisão (figura 38).

Opondo-se ao intelectualismo e ao empirismo, o primeiro por negligenciar a importância das sensações para a apreensão do mundo e o segundo por negar o sujeito percipiente, Merleau-Ponty põe em destaque as relações que determinam cada *acontecimento*, no sentido de uma totalidade aberta cuja síntese nunca é totalizada:

Já que nós somos histórias ambíguas, sorte e azar, razão, desrazão – cuja origem nunca é o saber, mas sim o acontecimento, nem sequer é imaginável que se possa traduzir a nossa vida em termos de conhecimento, a nossa vida, essa malha que vai escorregando. E que pode valer um pensamento humano sobre o homem, se é o próprio homem que se faz seu juiz e fiador? Assim, Merleau “ruminava a sua vida”<sup>23</sup>.

Para Sartre, Merleau-Ponty foi o filósofo da compreensão da existência, do acontecimento, opondo-se a desrazão, opondo a história ao imobilismo do sujeito kantiano, “encontrava a sua segurança na multiplicidade das perspectivas: ele via nelas as facetas do ser”<sup>24</sup>. A percepção era para o filósofo a preocupação maior: o mundo através do corpo e o corpo através do mundo, “Mas o mundo é também a história: talvez nós sejamos, em primeiro lugar, históricos”<sup>25</sup>. Desde 1945 Merleau-Ponty escrevia: “Em resumo, nós aprendemos a história e afirmamos que ela não deve ser esquecida”<sup>26</sup>. Sartre entende a obra da cultura, os trabalhos e as dores, os

utensílios, o regime, os costumes, como uma trama que ao mesmo tempo em que a pessoa a tece, cada vez mais a produz, mas não acredita na intersubjetividade em que o amigo acreditava: “ele sofria pelas suas relações com as outras pessoas: (...) através da Natureza, nela, ele viveu essa “intersubjetividade de imanência” que tantas vezes descreveu, e que nos faz descobrir através do outro a nossa “espontaneidade”<sup>27</sup>. Por Natureza, o filósofo entendia o mundo sensível, a “carne do mundo”, onde encontramos os animais, as coisas e o nosso próprio corpo juntamente com os outros corpos. Segundo Capalbo, “Nossa abertura ao mundo se faz pela carne, assim como o mundo se abre a nós pela carne”<sup>28</sup>. Por isso, adverte a autora, “O que importa reter é que o Ser é reversibilidade” pois, para Merleau, o “vidente e o visível são recíprocos”, o visível vê e é visto, sente e é sentido, toca e é tocado, sendo que essas propriedades só são possíveis porque elas vêm da “carne que é o único estofo”, vale dizer, pertencem à carne do próprio Ser Selvagem<sup>29</sup>.

Por outro lado, Sartre corroborava com Merleau as amarguras e as decepções da guerra: “Nós tínhamos razão, em 1939, quando quisemos a liberdade, a verdade, a felicidade, as relações transparentes entre os homens, e não renunciamos ao humanismo. (Mas) a guerra... ensinou-nos que estes valores não permanecem nominais... sem uma infra-estrutura econômica e política que os faça entrar na existência”<sup>30</sup>. No cômputo geral, apesar de convergências e divergências, Sartre interrogava fatos e Merleau, os acontecimentos: “Isso correspondia a interrogar o acontecimento na sua imprevisibilidade - e sem espécie alguma de preconceito - para nele

<sup>23</sup> Jean Paul SARTRE, *Situações IV*, pp. 166-167.

<sup>24</sup> id., *ibid.*, p. 169.

<sup>25</sup> id., *ibid.*

<sup>26</sup> id., *ibid.*, p. 171.

<sup>27</sup> id., *ibid.*

<sup>28</sup> Creusa CAPALBO, *A filosofia de Maurice Merleau-Ponty*, p. 124.

<sup>29</sup> id., *ibid.*, pp. 123-124.

<sup>30</sup> id., *ibid.*, p. 190.

encontrar uma lógica da temporalidade”<sup>31</sup>. Ora, nós sabemos que o tempo atravessa o vivido sintetizando a nossa percepção, por isso somos atravessados simultaneamente pelo passado, pelo presente e pelo futuro, “Em cada movimento de fixação, meu corpo ata em conjunto um presente, um passado e um futuro, ele secreta tempo”<sup>32</sup>. Podemos fazer uma intercessão com Nietzsche para quem tudo se reduz ao tempo, o tempo é o único fator que importa para a filosofia, o tempo e a sua eternidade: “O fato de que o ‘espírito’ existe, e que *ele é um devir*, demonstra que o universo não tem fim, não tem estado final, que ele é incapaz de ser”<sup>33</sup>. A partir dessas colocações, Nietzsche conclui: “Nada me impede de calcular para trás a partir do momento presente e de dizer: ‘Eu não chegarei jamais ao fim’, assim como eu posso, a partir deste mesmo instante presente, calcular para diante até o infinito”<sup>34</sup>.

A contribuição do pensamento de Merleau-Ponty sobre o corpo, o espaço e o mundo são incalculáveis, sua influência se faz sentir na filosofia, na psicologia, na psiquiatria, na enfermagem, na antropologia, na Medicina, na pedagogia, na fisioterapia, na literatura, nas artes, na dança; esta, sendo uma meta-linguagem posto que gestual, não-verbal, não-articulada, situa-se num campo pré-semiótico, isto é, anterior ao surgimento da linguagem articulada, por isso, mais do que todas as artes, a dança se institui na própria ação de dançar; dançar é, como afirma José Gil, “fluir na imanência”. Enfim, em todos os contextos em que o homem se encontra “em situação”, vale dizer, na sua mundaneidade, por isso podemos afirmar, sem constrangimento, que somos herdeiros da sua potência de pensar e que ela modelou o nosso século, do mesmo modo que um Marx, um Freud, um Nietzsche, um Sartre. Seu conceito de

*sentido* moldou o sentido do mundo contemporâneo, transformando as nossas vidas amesquinhas pelo pequeno mundo burguês em que estamos inseridos, num universo povoado de novos sentidos, vale a pena conferir na afirmação conclusiva:

Os fantasmas dos sonhos, dos mitos, as imagens favoritas de cada homem ou enfim a imagem poética não estão ligadas ao seu sentido por uma relação de signo à significação como a que existe entre um número de telefone e o nome do assinante; eles contêm verdadeiramente o seu sentido, que não é um sentido nocional, mas uma direção de nossa existência. Quando eu sonho que eu vôo ou que eu caio, o sentido inteiro deste sonho está contido neste vôo ou nesta queda, se eu não os reduzo à sua aparência física no mundo da vigília, e se eu os tomo com todas as suas implicações existenciais<sup>35</sup>.

## Referências Bibliográficas

BACHELARD, Gaston. *La Poétique de l' espace*. Paris: PUF, 1974.

CAPALBO, Creuza. *A Filosofia de Maurice Merleau-Ponty. Historicidade e ontologia*. Londrina: Humanidades, 2004.

CUNHA, Maria Helena Lisboa da. *Espaço real, espaço imaginário*. Rio de Janeiro: Editora Uapê Espaço Cultural, 1998.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche: espírito artístico*. Londrina: CEFIL, 2003.

CUNHA b, Haroldo Lisboa da. “A geometria de Euclides e o postulado V de seus Elementos”. In OMNIA, RJ, *Sepe/SESPA*, n° 1, 1982, p. 283-298.

HEIDEGGER, Martin. *L' Être et le temps*. Trad. Rudolf Boehm e Alphonse de Waelhens. 9. ed. Paris: Gallimard, 1965.

<sup>31</sup> id., *ibid.*, p. 181.

<sup>32</sup> Maurice MERLEAU-PONTY, *P.P.*, p. 277.

<sup>33</sup> F. NIETZSCHE, *La volonté de puissance*, p. livre II, § 330.

<sup>34</sup> id. *ibid.*, § 339.

<sup>35</sup> Maurice MERLEAU-PONTY. *P.P.*, p. 329.

LOUBET, Maria Seabra. *La Mise en question de l'esthétique par l'art contemporain*. Paris: 1975 (Tese de Doutorado).

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1966.

\_\_\_\_\_. *L'Oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard, 1979.

\_\_\_\_\_. *Le Visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1979.

NIETZSCHE, Friedrich. *La Volonté de puissance*. Trad. Geneviève Bianquis. Paris: Gallimard (TEL), 1997, 2 vs.

SARTRE, Jean-Paul. *Situações, IV*. Trad. Maria Eduarda Reis Colares e Eduardo Prado Coelho. Lisboa: Publicações Europa-América, 1972.

## L'iconicité byzantine à l'épreuve de Merleau-Ponty

*Byzantine iconicity put to the test of Merleau-Ponty's philosophy*

Georges ARABATZIS

Centre de recherches sur la philosophie grecque  
Académie d'Athènes

### Resumo

O artigo examina a iconicidade bizantina através da filosofia de Merleau-Ponty. A razão dessa aproximação é, ao mesmo tempo o fato de Merleau-Ponty ter mostrado um vivo interesse quanto à pintura e também porque ele tentou transcender o modelo tradicional da história da filosofia, incorporando o que se acha nas fronteiras da filosofia, cobrindo o espaço que vai de outras maneiras de pensar às ciências humanas (linguística, antropologia). Na última fase de sua atividade filosófica e em seus escritos póstumos, Merleau-Ponty dá este « pensado diversamente » o nome de 'não-filosofia'. A iconicidade bizantina, sendo a 'filosofia' da pintura bizantina, é, a nosso ver, muito propícia a ser objeto de uma análise, na perspectiva da não-filosofia merleau-pontiana. No fim do percurso, aparece a noção de corporeidade, que é central tanto na pintura bizantina quanto no pensamento de Merleau-Ponty, principalmente como 'carne do ser' e como negatividade material que desemboca no estabelecimento de uma relação entre carne icônica e espírito iconico.

**Palavras-chave:** arte bizantina, Merleau Ponty, corporeidade.

### Abstract

The paper is trying to approach Byzantine iconicity with tools offered by Merleau-Ponty's analysis. It is known that the French philosopher's phenomenology of perception has been enlarged by the considering of painting that was seen as part of a thought of complexity. Also, the French philosopher tried to transcend the traditional paradigm of the history of philosophy by incorporating what is on the limits of philosophy from other ways of thought to human sciences (linguistics, anthropology). In the last phase of his work and in posthumous writings, Merleau-Ponty gave to this 'other of the thought' the name non-philosophy. Byzantine iconicity as the 'philosophy' that is underlying Byzantine iconography is very suitable for an approach non-philosophical according to Merleau-Ponty. At the end, it appears the notion of corporeity as central notion in Merleau-Ponty and in Byzantine iconicity especially as 'flesh of the being' and as material negativity that leads to the establishment of a relation between iconic flesh and iconic spirit.

**Key-words:** Byzantine iconicity, Merleau-Ponty, corporeity.

Il est bien connu que la pensée de Merleau-Ponty est une pensée de l'ambiguïté, de l'ambivalence et de la complexité. C'est une pensée qui, sortant

du cadre de la philosophie scolastique (au sens kantien), s'inspire ingénieusement de la sphère du hors philosophique (de la non-philosophie), de la peinture

moderne par exemple et de Cézanne plus particulièrement. En ceci, Merleau-Ponty est un précurseur du post-modernisme. Au sujet de la peinture, le philosophe parle d'une *conception prosaïque de la ligne*<sup>1</sup> de laquelle la peinture moderne se défait; c'est le cas notamment de la peinture antique. S'inspirant de la posture merleau-pontienne, on est en droit de poser une série de questions concernant la peinture byzantine: l'hypothèse de la ligne prosaïque concerne le cas de l'icône byzantine? Y a-t-il une relation possible entre l'espace de la peinture moderne et l'espace de la peinture byzantine? On sait que, pour Merleau-Ponty, l'espace phénoménologique est conçu différemment de l'espace euclidien<sup>2</sup> et en relation avec l'espace einsteinien ce qui, par ailleurs, montre la profonde affinité du philosophe français avec le monde de la science moderne. Cette dernière est un savoir qui va à l'encontre du traditionnel *kosmotheoros* (=l'œil savant privilégié qui enregistre le monde) qui entretient des rapports avec l'art de la perspective en peinture. La vérité de la peinture, selon Merleau-Ponty, doit être pensée en transcendant les dichotomies entre âme et corps ou entre pensée et vision. Ce qui fait la «chair de la peinture» sont couleurs et lignes et non pas le modèle perspectiviste réaliste.

Quelle est la relation entre chair de la peinture et matérialité du monde ou, mieux, chair du monde? On ne peut pas approcher le problème du monde avec des yeux naïfs. «Profondément», écrit Merleau-Ponty, «le pyrrhonisme partage les illusions de l'homme naïf. C'est la naïveté qui se déchire elle-même dans la nuit. Entre l'Être en soi et la "vie intérieure", il n'entrevoit pas même le problème du monde»<sup>3</sup>. Le problème du monde est étroitement lié à la question de la chair et à la distinction: intérieur-extérieur. «Le seul monde, c'est-à-dire le monde unique, serait *koinos*

*kosmos*, et ce n'est pas sur lui que nos perceptions ouvrent»<sup>4</sup>. La vision du monde, à son tour, s'appuie sur la foi perceptive. «Il est bien vrai que les "mondes privés" communiquent, que chacun d'eux se donne à son titulaire comme variante d'un monde commun. La communication fait de nous les témoins d'un seul monde, comme la synergie de nos yeux les suspend à une chose unique. Mais dans un cas comme dans l'autre, la certitude, toute irrésistible qu'elle soit, reste absolument obscure; nous pouvons la vivre, nous ne pouvons ni la penser, ni la formuler, ni l'ériger en thèse. Tout essai d'élucidation nous ramène aux dilemmes. Or, cette certitude injustifiable d'un monde sensible qui nous soit commun, elle est en nous l'assise de la vérité»<sup>5</sup>.

Chair et peinture se rattrapent. «Entre les couleurs et les visibles prétendus, on retrouverait le tissu qui les double, les soutient, les nourrit, et qui, lui, n'est pas chose, mais possibilité, latence et chair des choses»<sup>6</sup>. La perception de ce ralliement présuppose une relecture du champ de la phénoménologie: «ma chair et celle du monde comportent donc des zones claires, des jours autour desquels pivotent leurs zones opaques, et la visibilité première, celle des *quale* et des choses, ne va pas sans une visibilité seconde, celle des lignes de force et des dimensions, la chair massive sans une chair subtile, le corps momentané sans un corps glorieux. Quand Husserl a parlé de l'horizon des choses – de leur horizon extérieur, celui que tout le monde connaît, et de leur 'horizon intérieur', cette ténèbre bourrée de visibilité dont leur surface n'est que la limite -, il faut prendre le mot à la rigueur, l'horizon n'est pas plus que le ciel ou la terre une collection de choses ténues, ou un titre de classe, ou une possibilité logique de conception, ou un système de 'potentialité de la

<sup>1</sup> Cf. *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, chapitre IV.

<sup>2</sup> *L'œil ...*, *ibid.*, p. 48.

<sup>3</sup> *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 21

<sup>4</sup> *Le visible*, *ibid.*, p. 26.

<sup>5</sup> *Le visible*, *ibid.*, p. 27.

<sup>6</sup> *Le visible*, *ibid.*, p. 175

conscience': c'est un nouveau type d'être, un être de porosité, de prégnance ou de généralité, et celui devant qui s'ouvre l'horizon y est pris, englobé. Son corps et les lointains participent à une même corporéité ou visibilité en général, qui règne entre eux et lui, et même par delà l'horizon, en deçà de sa peau, jusqu'au fond de l'être<sup>7</sup>. La question de l'horizon est liée à une seconde visibilité et l'esthétique fait ici appel à l'*aisthètikè* au sens antique. Par ailleurs, la vision ouvre l'accès au langage et à la pensée car elle est du délire et le langage fait partie de ce délire. «La peinture réveille, porte à sa dernière puissance, un délire qui est la vision même, puisque voir c'est avoir à distance, et que la peinture étend cette bizarre possession à tous les aspects de l'Être, qui doivent de quelque façon se faire visibles pour entrer en elle. Quand le jeune Berenson parlait, à propos de la peinture italienne, d'une évocation des valeurs tactiles, il ne pouvait guère se tromper davantage: la peinture n'évoque rien, et notamment pas le tactile. Elle fait tout autre chose, presque l'inverse: elle donne existence visible à ce que la vision profane croit invisible, elle fait que nous n'ayons pas besoin de 'sens musculaire' pour avoir la voluminosité du monde. Cette vision dévorante, par-delà les 'données visuelles', ouvre sur une texture de l'Être dont les messages sensoriels ne sont que les ponctuations ou les césures, et que l'œil habite, comme l'homme sa maison<sup>8</sup>. La distinction entre intérieur et extérieur est médiatisée par la vision: «l'*idios kosmos* ouvre par elle [la vision] sur un *koinos kosmos*»<sup>9</sup>. Dans le champ qui se délimite triangulairement par le langage, le réalisme et la non philosophie, Merleau-Ponty se tourne contre

l'*universel* de l'Esprit de peinture<sup>10</sup>. «La parole est un geste et sa signification un monde», écrit-il<sup>11</sup>.

Dans le présent article, nous allons nous pencher sur la question de l'iconicité byzantine plutôt que sur celle de la peinture byzantine. L'iconicité entretient avec la peinture les relations que cette dernière entretient avec l'imagerie. Surtout, il ne faut pas voir une différence d'universalité ou de généralité entre les deux notions comme celle qui existe, par exemple, entre théorie et pratique. L'iconicité n'est pas la contrebalance théorique de la peinture ni sa théorisation mais ce qui conduit à la peinture dans le cadre d'une sorte d'«ontologie historique». L'œuvre de Merleau-Ponty sera traitée ici dans sa totalité sans qu'on insiste sur les diverses périodes qui la recourent et qui peuvent être réelles mais leur distinction n'est pas ici d'une utilité. Il est vrai, toutefois, que l'ouvrage posthume inachevé de Merleau-Ponty sur le visible et l'invisible constitue le centre de ma lecture.

## 2. Dimensions de l'iconicité byzantine

La grande question de l'iconoclasme qui secoua la vie intellectuelle et institutionnelle du Byzance du VIII<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle montre l'importance que les icônes avaient pour les Byzantins. Ce bouleversement qui a suivi l'avancement des Arabes est la manifestation d'une demande pour, à la fois, une plus grande expression de piété et un plus grand rigorisme religieux<sup>12</sup>. Il semble qu'il y a deux types d'iconoclasme; un qui se porte contre toute

<sup>7</sup> *Le visible*, *ibid.*, p. 195.

<sup>8</sup> *L'œil...*, *op.cit.*, p. 200.

<sup>9</sup> *L'œil...*, *ibid.*, p. 200.

<sup>10</sup> *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 85-86.

<sup>11</sup> *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 214.

<sup>12</sup> Pour une présentation des documents et des sources relatifs à l'iconoclasme, cf. Cyril Mango, *The Art of the Byzantine Empire, 312-1453*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 1986<sup>2</sup>, pp. 149-177. Mango ne reconnaît pas de valeur esthétique aux discussions des Byzantins sur la question et fait de la guerre des icônes un sujet de controverse strictement idéologique. Il écrit : «... for all the subtlety shown on both sides, there was very little originality : practically all the arguments pro and contra had been anticipated in the preceding centuries. Second, ... the discussion was conducted almost entirely in theological and scholastic terms without reference to the basic artistic problem that any serious theory of images must take into account, viz. what constitutes a likeness» (*ibid.*, p. 150).

représentation, comme c'est le cas de l'iconoclasme islamique, et un deuxième qui se montre hostile à la représentation du divin seul et c'est le cas de l'iconoclasme byzantin. Le premier serait un iconoclasme dit majeur; le second, un iconoclasme dit mineur. L'iconophilie qui a triomphé sur l'iconoclasme signifie l'affirmation de la plasticité du divin qui accompagne la confirmation de la dignité infinie de l'objet à peindre. L'iconophilie montre un art hiératique, sérieux, grave. Le propre de la peinture byzantine est l'incarnation désincarnée à l'opposé de l'explosion d'images de l'église romaine et contre toute représentation d'objets vains par rapport à l'épiphanie du sacré (un sentiment qui va produire chez un mystique comme Pascal le désaveu de «la vanité que la peinture»<sup>13</sup>).

Si l'icône est l'image du sacré, l'iconoclasme fait état d'un anti-cosmisme du divin et la question cosmique fait la liaison entre l'icône et l'abstraction. L'icône, en outre, illustre un certain populisme de l'image comme naïveté métaphysique et comme monotonie qui renvoie à un public déjà converti à la vérité de l'image. À la formule johannique «et le verbe s'est fait chair»<sup>14</sup> se lie la notion aristotélicienne de l'icône comme relation, voire comme *pros ti*<sup>15</sup>. La iconicité byzantine se dresse contre une théorie d'adéquation qui trouvera son summum théorique dans l'aristotélo-thomisme. L'ontothéologie de l'icône n'est pas simple: la théorie de l'analogie en dispute avec la théorie de la consubstantialité, voire de la *météxis* platonicienne. Au-delà d'une lecture canonique de l'iconicité byzantine, se projette une mise en relation d'un lieu (sacré) avec une donation (*du sacré*), voire la question de la chair iconique. Abstraction, analogie,

consubstantialité, lieu et donation indiquent un chemin vers l'influence de la théologie négative et du néoplatonisme.

La place de la théologie négative chez l'initiateur du néoplatonisme Plotin est une question très débattue; ce dont on parle est l'union avec l'Un par voie de négations - le terme grec est «*aphairesis*» - et non pas par affirmations - «*kataphasis*». Cette voie est la plus indiquée car l'Un n'accepte pas, comme on le sait, la moindre catégorisation. D'autre part, l'union avec l'Un est, pour Plotin, imprégnée de vécu car, selon le témoignage de son élève Porphyre, le maître est arrivé par quatre fois au moins dans sa vie à cet état extatique<sup>16</sup>. Plotin, inspiré du platonisme, de *Parménide* surtout, s'élevait aussi bien contre les catégories aristotéliciennes - qui ne suffisent nullement à l'effort de concevoir l'Un, en dehors de la catégorie d'existence - que contre la psychologie stoïcienne, les exhortations de laquelle, selon Plotin, n'aident guère à s'approcher de l'Un<sup>17</sup>. Cette position de Plotin, est-elle singulière par rapport à la philosophie grecque ancienne dans son ensemble? Selon A. H. Armstrong, ceci n'est pas vrai<sup>18</sup>.

Si l'on s'accorde bien que, pour Plotin, on ne peut connaître l'Un que par voie de négations plutôt que d'affirmations, reste pourtant ouverte la question à savoir de quel type de négativité on parle. Heinz Robert Schlette, qui voit l'héritage plotinien dans une lignée de penseurs qui va d'Augustin, Proclus, pseudo-Denys, Jean Scot Erigène, Maître Eckhart, Marsile Ficin, Nicolas de Cues, Novalis, Schelling, Hegel, Creuzer, et jusqu'à Bergson<sup>19</sup>, place la négativité plotinienne dans un cadre métaphysique qui comprend

<sup>13</sup> Pascal, *Pensées*, 134 Brunschvicg.

<sup>14</sup> Jean, 1, 14.

<sup>15</sup> Aristote, *Catégories*, 6 a 36-37, 6 b 28-29.

<sup>16</sup> *Vie de Plotin*, 23, 16-18.

<sup>17</sup> Sur l'inapplicabilité des catégories d'Aristote à l'Un, cf. *Enn.* VI, 8, 11, et *Enn.*, IV, 3, 38, contre la nécessité d'ordres ou de conseils pour faire élever l'âme. Cf. Raoul Mortley, *Negative Theology and Abstraction in Plotinus*, *American Journal of Philology*, 96, 1975, pp. 366, 367.

<sup>18</sup> A. H. Armstrong, Elements in the Thought of Plotinus at Variance with Classical Intellectualism, *Journal of the History of Science*, 93, 1973, pp. 13-22, article repris dans Idem, *Plotinian and Christian Studies*, étude XVI, London, Variorum, 1979, cf., aussi, R. Mortley, *ibid.*, p. 364.

<sup>19</sup> Robert Schlette, *Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik des negativen in der Metaphysik Plotins*, Munich, Max Hueber verlag, 1966, p. 49.

également l'aliénation en tant que «stérésis» plotinienne, peut-être sous l'influence de Trouillard<sup>20</sup>. Cette relève du rôle d'«*aphairesis*» par celui de «*stérésis*» n'a pas échappé aux critiques<sup>21</sup>, où il a été souligné que l'«*aphairesis*» plotinienne n'a rien à voir avec la négation comme telle<sup>22</sup>; au contraire, l'«*aphairesis*» est une façon positive de parler du plus haut principe qui est de caractère négatif: la négation chez Plotin, c'est une manière d'éviter le multiple qui accompagne la fonction prédicative de l'intellect, plurielle de par sa nature; il faudrait donc pencher du côté de la logique d'abstraction, laquelle soustrait plus qu'elle ajoute<sup>23</sup>. Pourtant, la thèse avancée selon laquelle la forme plotinienne de la négation est un procédé d'abstraction, vu que c'est l'abstraction qui est à la fois positive et négative, ne semble davantage satisfaire tout examen, surtout en ce qui concerne la manière dont Plotin réfuta aussi bien les catégories aristotéliennes que celles des Stoïciens.

D'autres parlent d'une adhésion plus concrète et totale de Plotin à l'apophatisme; Armstrong soulignait que Plotin avait de la foi à l'Un<sup>24</sup>, une remarque qu'on ne doit jamais oublier. On dit encore, avec Schlette, que l'aliénation est un thème important dans les *Ennéades* tout en insistant sur la prépondérance

du terme de l'«*aphairesis*»<sup>25</sup>. Une fois posé le caractère authentique de l'apophatisme chez Plotin, une autre singularité de la théologie négative plotinienne est celle de l'intellectualisme; selon le mot de Ph. Merlan, le mysticisme de Plotin est surtout un mysticisme du *noûs*<sup>26</sup>. Or, si intellectualisme il y a chez Plotin, il est différent de l'intellectualisme du Moyen Platonisme (ou même de la théologie négative chez Clément d'Alexandrie): l'unité de l'Un, du plus haut principe, n'est jamais l'unité du point ou de la monade<sup>27</sup>.

### 3. Icônes et art moderne

La modernité plastique se manifeste à travers l'évolution de l'art figuratif vers l'art abstrait. Il est soutenu que la peinture byzantine et la progression de son histoire ont une part dans l'accomplissement de cette évolution. On voit ainsi une assimilation de l'abstraction à un iconoclasme à travers un abandon de la mimésis; c'est ce qu'on pourrait dire le «choix iconoclaste». Ainsi, Mondzain voit l'abstraction dans son «âpre combat contre les simulacres de la *morphè*»<sup>28</sup>. «L'icône», écrit elle, «est peut-être la meilleure

<sup>20</sup> Cf. J. Trouillard, *La procession plotinienne*, Paris, P.U.F., 1955, p. 5: «on pourrait parler d'une véritable fécondité de la négation, chez Plotin comme chez Hegel»; cf. Heinz Robert Schlette, *ibid.*, p. 15.

<sup>21</sup> «The situation with Plotinus is quite different. He uses the word *aphairesis* to explain his negative theology, and reserves privation (*stérésis*) for a quite separate treatment, discussing it in the context of matter or the substrate, and not in conjunction with epistemological questions... the specific logic of privation as a form of negation... is thus entirely inappropriate to the One. Such a mode of negating in discourse about the One would implicitly ascribe qualities which it does not possess»; R. Mortley, *op. cit.*, p. 374.

<sup>22</sup> Cf. John Whittaker, *Neopythagoreanism and Negative Theology*, *Symbola Osloenses*, 44, 1969, pp. 123 et suiv., repris dans Idem, *Studies in Platonism and Patristic Thought*, London, Variorum Reprints, 1984, Étude IX.; cf. R. Mortley, *ibid.*, p. 375.

<sup>23</sup> R. Mortley, *ibid.*, pp. 373, 376, 377.

<sup>24</sup> A.H. Armstrong, Plotinus's Doctrine of the Infinite and its Significance for Christian Thought, *Plotinian and Christian Studies*, Étude VI, *op. cit.*, p. 57; cf., également, Deirdre Carabine, *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Louvain, Peeters Press, W.B. Eedermans, Louvain Theological and Pastoral Monographs, 1995, p. 114. La thèse de l'attachement plotinien à l'apophatisme va à l'encontre de la thèse d'abstraction prônée par Mortley, *ibid.*

<sup>25</sup> D. Carabine, *ibid.*, pp. 127, 128.

<sup>26</sup> Ph. Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness*, The Hague, 1963, p. 2; cf. D. Carabine, *ibid.*, p. 141.

<sup>27</sup> «Plotinus notes that the unity of the One is not like the unity which is said to belong to the monad or the point (VI, 9, 3, 4-6)... Plotinus mentions the method of abstraction as outlined by Alcinoüs, and says that while this kind of movement to the point or monad ends in unity, it is a unity which is achieved by using the method of abstraction and which consequently ends with the smallest particle possible. It is the movement of thought from the solid, through the surface and line which attains to a unit or unity which is a reduction from something previously added to it. The One can never be conceived in such terms, for it is never a unity of parts, or even one part of something (VI, 9, 6, 2-9). This may be a direct criticism of Alcinoüs's use of the geometric analogy to explain how the human intellect can arrive at an idea of God»; D. Carabine, *ibid.*, p. 125.

<sup>28</sup> Marie-José Mondzain, *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris, Seuil, coll. L'ordre philosophique, 1996, p. 120.

introduction historique à la démarche abstraite<sup>29</sup>. Dans l'art abstrait, la dignité de la peinture s'exprime par la valorisation de l'artiste plutôt que de l'œuvre; ce n'est pas le cas de chez les Byzantins où l'artiste, pour la plupart, reste anonyme. La peinture byzantine, pour sa naïveté, n'illustre pas quelque chose de parallèle au cynisme moderne par rapport à l'esthétique traditionnelle tout en transcendant par là même sa soumission à l'esthétique. Ainsi, dans les périodes d'art qu'on a mentionnées plus haut on peut voir les distinctions suivantes: (1) l'abstraction vaut la dignité de l'artiste; (2) l'art de l'église romaine, la dignité de la chose; et (3) l'art de l'icône, la dignité du divin. Ou, autrement, l'icône n'abstrait pas mais plutôt figure ce qui n'est pas de ce monde. Par ailleurs, cette même figuration, dans son caractère répétitif et habituel, peut aussi bien conduire à l'abstraction<sup>30</sup>.

L'esthétique hégélienne et le verdict porté sur la «fin de l'art» conditionnent toujours nos idées sur le phénomène artistique et, par là même, fondent l'hégémonie de l'Esthétique dans les temps modernes et la production, au sein de celle-ci, d'une série de couples conceptuels toujours valides: espace/temps, matière/forme, dessin/couleur. L'écart que l'Esthétique instaure entre l'image et la substance, où la première, d'une certaine façon, témoigne pour la seconde, est caractéristique, non seulement de Hegel, mais d'une lignée de penseurs comme Vasari ou Winckelmann, mais aussi Kant, Cassirer, Panofsky. On essaie alors de construire une sorte d'archéologie des concepts esthétiques en se concentrant surtout sur les arts plastiques<sup>31</sup>. Qu'on regarde du côté de Platon et Aristote pour découvrir si c'est chez eux que la déformation idéaliste du statut de l'image trouve ses

racines. La *République* semble être le lieu par excellence où se construit l'idée de l'écart entre idéalité iconique et substance de l'image. Or, la question de la division entre original et simulacre chez Platon ne suffit pas pour défendre le dit écart et ne nous autorise pas à envisager Platon comme iconoclaste: chez Platon, l'imitation ne concerne pas l'image en général, mais le masque qui, au niveau ontologique, voile l'essence. Il existe une *mimésis* positive chez Platon et l'autre, la négative, concerne plutôt la narration. En plus, Platon exige des images un surcroît d'artifice afin qu'elles se présentent telles qu'elles sont et qu'elles prennent corps. Sa critique concerne plutôt le trompe-l'œil pictural qui tend à usurper la place de son modèle; dans ce cas, seulement, l'image devient idole et on y voit se dessiner en filigrane la doctrine de l'*Ut pictura poesis*.

Aristote, pour sa part, affirme que les hommes prennent du plaisir aux images autant qu'ils éprouvent du plaisir à apprendre facilement. On affronte dès lors le paradoxe qui veut que l'imitation artistique a une réelle valeur gnoséologique. La belle image, comme la belle métaphore, met la chose représentée sous les yeux du spectateur. Enchaînons sur une interprétation de la *mimésis praxeôs* aristotélicienne: celle-ci est-elle une sorte d'image de l'action, chose qui signifierait une identification de la *praxis* avec la *poiésis* comme le veut Plutarque<sup>32</sup>? En effet, c'est chez Plutarque qu'on voit l'«acte de naissance» de la théorie de l'*ut pictura poesis*. Toute autre est la conception de la *mimésis* selon Aristote: il s'agit plutôt d'une présentification de la nature, de l'agir, une façon de *faire monde*. Rien dans la théorie aristotélicienne de l'image ne rappelle une connaissance par le genre

<sup>29</sup> Ibid., p. 117.

<sup>30</sup> Cf. M. Betz, *The Icon and Russian Modernism*, *Artforum*, 25/10, 1977, pp. 382-404 et Rose-Carol Washton Long, *Kandinsky's Abstract Style: the Veiling of Apocalyptic Folk Imagery*, *Art Journal*, 34/3, 1975, pp. 217-228.

<sup>31</sup> L'analyse suivante de la critique moderne de l'esthétique s'inspire de Pierre Rodrigo, *L'étoffe de l'art*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 16. Par ailleurs, le développement de l'esthétique coïncide, plus ou moins, avec l'avènement de la société démocratique moderne, cf. Luc Ferry, *Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, Paris, Grasset, 1994. Selon Ferry, les étapes de ce développement sont: la tension entre rationalisme et romantisme – Kant – Hegel – Nietzsche – les avant-gardes et au-delà.

<sup>32</sup> *De Glor. Athen.*, 345 C-F.

(*eidètikè*). En ce qui concerne la lecture du *leukographein* chez Aristote<sup>33</sup>, cette technique ne signifie pas le primat du dessin sur la couleur, comme l'a voulu un peu hâtivement l'esthétique classique (Winckelmann); il n'y a rien chez Aristote qui pourrait nous faire croire que le Stagirite parle ici du dessin. En insistant sur l'importance artistique de la tâche monochrome en peinture, Aristote souligne l'importance de la matérialité, et non de l'idéalité, de l'œuvre d'art.

Par la suite, abordons l'idée de l'objectivité dans l'Art. La question même de l'objectivité est soulevée en raison de l'écart instauré par l'Esthétique classique qui produit, comme on l'a déjà mentionné, une série de bifurcations, telles que forme et contenu, idéal et matériel, subjectivité et objectivité. Il faut plutôt prendre en considération la matérialité qui informe la logique de l'œuvre d'art et qui transcende toute eidétique. L'image n'est pas le fantôme d'une chose; elle n'est pas non plus son idole; au niveau de l'expression plastique concrète, la couleur n'est pas le *surcroît* du dessin<sup>34</sup>, voire l'ornement de la structure logique qu'est le dessin, comme le voulait Kant par exemple qui voyait la couleur comme *parergon*. Le partage de la totalité de l'expérience esthétique en sensations informes et en formes *a priori* opéré par l'Esthétique est, en quelque sorte, une métaphysique de la représentation. Goethe et Lessing ont su, au moins partiellement, dépasser le substantialisme aussi bien que la spéculation idéalisante de l'Esthétique. Lessing, surtout, a su défendre, en s'opposant à Winckelmann, l'autonomie de l'œuvre d'art. Hegel a déformé le sens de la critique lessingienne en le présentant comme un résidu d'esthétique traditionnelle afin de préserver l'idéalisme winckelmannien. Hegel s'inscrit donc dans la logique de l'image envisagée comme simulacre et, par conséquent, obéit à l'emprise

de l'objectivisme sur l'Art; et cela, en suivant un certain néoplatonisme (celui de la Renaissance) et dans l'ignorance de vraies positions de Platon et d'Aristote. L'Art, non pas comme imitation ni comme transposition d'une forme d'art à une autre (*Ut pictura poesis*), mais dans sa matérialité concrète, constitue une critique de l'objectivité.

Ce qui est tout particulièrement contesté ci-dessus, c'est la transformation de l'esthétique en Esthétique ou encore la formation d'une *orthodoxie esthétique* avec tout son arsenal conceptuel qui a été formé dans et par l'idéalisme allemand. Ce qui caractérise l'aspect philosophique de cette orthodoxie est que la qualité artistique devient ici genre discursif. Par là même, l'orthodoxie esthétique devient une philosophie fondée sur une erreur logique: celle qui fait prétendre que le sens des œuvres d'art est le propre d'un champ de signification particulière, celui de l'Esthétique. Or, l'analyse du sens dans l'art n'est aucunement différente de l'analyse effectuée dans d'autres domaines de signification, et seule l'analyse de la qualité esthétique (le style, surtout), entre ici en jeu<sup>35</sup>. Dans une célèbre note de la *Critique de la raison pure*, Kant avisait, déjà, contre l'Esthétique: «Les Allemands sont les seuls qui se servent aujourd'hui du mot *Esthétique* pour désigner ce que d'autres appellent critique du goût. Cette dénomination a pour fondement une espérance déçue qu'eut l'excellent analyste Baumgarten de soumettre le jugement critique du beau à des principes rationnels et d'y élever les règles à la dignité d'une science. Mais cet effort est vain... C'est pourquoi il est convenable de renoncer à cette dénomination et de la réserver à la doctrine que nous exposons et qui est une vraie science (et, ce faisant, on se rapprocherait du langage et de l'idée des anciens, chez lesquels la division de la connaissance en *aisthèta* et *noeta* fut très célèbre»<sup>36</sup>. Il est vrai pourtant

<sup>33</sup> *Poétique*, 6, 1450 a 38 - b 4.

<sup>34</sup> Cf. Plotin, *Enn.*, I, VI, I, 25.

<sup>35</sup> Cf. R. Dixon, *The Baumgarten Corruption. From Sense to Nonsense in Art and Philosophy*, London-East Haven, Connecticut, Pluto Press, 1995, 186 pp.

<sup>36</sup> Trad. française par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Quadrige/P.U.F., 198611, p. 54.

que dans la troisième critique, Kant a révisé son premier rejet en insistant particulièrement sur la question de la communicabilité dans l'art<sup>37</sup> et par là, sur la question de la catégorisation en esthétique.

De ces analyses on vise trois fins particulières: (1) réfuter les erreurs logiques de l'idéalisme esthétisant; (2) sauvegarder l'autonomie de l'œuvre d'art dans son existence concrète; et (3) s'ouvrir sur des équivalents théoriques du sentiment mystérieux et originel que l'art nous fait éprouver. Examinons maintenant l'iconicité byzantine, premièrement dans son rapport avec le Christianisme.

#### 4. Iconicité et Christianisme

On sait que Merleau-Ponty est celui qui a su indiquer une deuxième tradition parallèle dans l'évolution philosophique qu'il appelle «non-philosophie»; elle est aussi bien le propre que l'objet d'une méthode au même nom. L'importance de Merleau-Ponty pour l'histoire de la philosophie se mesure également sur cette appréhension de la distinction entre philosophie et non-philosophie qui, par ailleurs, nous permet de parler de l'icône comme non-philosophie – c'est-à-dire, non pas en tant qu'esthétique mais en tant que philosophie. Est-on capable de transcender si aisément le contenu proprement chrétien de l'iconographie byzantine? Cela peut-être ne sera pas nécessaire car, au sein de cette tradition parallèle, le Christianisme est une forme de non-philosophie. (Bien sûr, le philosophe français ne conçoit pas la philosophie comme *ancilla theologiae*<sup>38</sup>). Le Christianisme est considéré comme foyer de la surhumanité mais non pas, comme chez Nietzsche, dans la perspective de la surhumanité contre le Christianisme<sup>39</sup>. La phénoménologie est ainsi vue

comme antidote au nihilisme nietzschéen mais son intervention ne concerne que le Christianisme originaire et non pas celui qui a effectué un virage vers la Morale – et en cela, Merleau-Ponty reste lecteur de Nietzsche. Dans la récupération du Christianisme par la Morale, la souffrance chrétienne semble consacrer les injustices existantes. Cela ne semble pas une idée évidente mais le mécanisme auquel elle s'intègre, selon Merleau-Ponty, est le suivant: l'oubli du message chrétien original aboutit historiquement au fait que le Christianisme a perdu devant l'humanisme ou l'humanitarisme. Dans ce dernier, le sentiment dominant est l'indifférence (ou, autrement, la haine selon le Christianisme original) bien autre que ce qui est éprouvé par la Communion des Saints. L'avènement de l'indifférence va de pair avec la découverte du caractère étranger et hostile des choses<sup>40</sup>.

Reprenons le fil qui conduit loin du Christianisme originaire. On a parlé de la Communion des Saints (qui n'est peut-être pas autre que l'*ekklesia* des premiers temps chrétiens) et puis de sa défaite devant le genre humain. On pourrait suivre ici la trame qui mène de l'empire byzantin à la Renaissance, voire du royaume chrétien à la république des lettres. Cette évolution s'explique, selon Merleau-Ponty, par une ambivalence innée au Christianisme qui se cristallise dans la phrase générique: «Dieu est en moi». Merleau-Ponty, en tant que philosophe de la complexité et de l'ambiguïté, fut très sensible à l'ambivalence de cette inférence. Si Dieu est en moi, alors Il est extérieur par rapport à la société et cela est la religion du Père distancé. Or, c'est aussi la religion de l'incarnation où Dieu est devenu chair. La phrase générique porte en elle toute la série de contradictions dont notre culture est capable, comme celle entre esprit et corps ou entre le noble et le misérable (sans que ces contradictions soient propres seulement au Christianisme).

<sup>37</sup> Cf. Herman Parret, *L'esthétique de la communication. L'au-delà de la pragmatique*, Bruxelles, Ousia, 1999.

<sup>38</sup> Cf. la discussion à la fin du livre *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Paris, éditions Verdier, 1996, spécialement pp. 75 et suiv.

<sup>39</sup> Pour l'analyse qui suit, je me suis inspiré de Gilles Labelle, *Merleau-Ponty et le Christianisme*, *Laval théologique et philosophique*, 58/2, 2002, pp. 317-340.

<sup>40</sup> Qui est très similaire à l'angoisse qu'éprouve le narrateur au milieu du jardin public dans la *Nausée* de Sartre.

L'icône apparaît ainsi, dans une expression paradoxale, comme valeur de l'univers matériel. Merleau-Ponty suit, sur ce point, une tradition qui va de Malebranche à Maine de Biran et, par la suite, jusqu'à lui. Le monde incarné est le lieu de Dieu mais aussi lieu de l'empereur du monde. Adhère-t-il, le philosophe français, au projet de sanctification de l'histoire ou au plan de la consécration hégélienne de l'histoire qui a, comme une de ses sources, le messianisme chrétien? Pour lui, la Trinité est anti-dialectique, pour être traitée théoriquement plutôt par une anthropologie philosophique et il se montre critique envers l'aristotélo-thomisme où il voit un fétichisme de la nature à travers la notion de finalité naturelle. Le Christianisme déchu de notre temps n'est, ainsi, qu'un simple anti-théisme ou morale d'État.

On aperçoit chez Merleau-Ponty un élan vers l'autre de la tradition philosophique établie où la réflexion philosophique doit méditer non seulement sur son propre corpus mais, également, sur le langage d'autrui. Dans cette perspective plurielle, l'iconicité byzantine peut à la fois faire partie de la théologie chrétienne, de l'esthétique, du corps, de l'histoire, de la chair, multipliant ainsi la diversité des approches. L'iconicité, tout comme la philosophie, symbolise et pour cette raison l'interrogation philosophique peut lui être appliquée. Ce transfert d'un système symbolique à l'autre correspond assez bien à une pensée de la complexité et de l'ambiguïté, autrement à la distinction entre philosophie et non-philosophie. Il semble, pourtant, que l'approche théologique constitue un cas à part, faisant partie de la non-philosophie mais se distinguant, aussi, radicalement de la philosophie; car, la théologie se caractérise par son caractère conclusif par rapport à son questionnement initial tandis que la philosophie est non conclusive sur ce point. Il semble que ce qu'on voit ici est un rejet de l'onto-théologie par Merleau-Ponty et, à ce sujet, le texte suivant est assez

éclaircissant: «Qu'il y ait une signification positive de la négativité philosophique, ou qu'elle soit la présence même de l'esprit, une pensée ouverte et sensible ne pouvait manquer de le deviner. Aussi, M. Maritain en vient-il à revendiquer comme essentielle au christianisme la contestation continue des idoles. Le saint, écrit-il, est un 'athée intégral' à l'égard d'un Dieu qui ne serait que la garantie de l'ordre naturel, qui consacrerait tout le mal comme tout le bien du monde, qui justifierait l'esclavage, l'iniquité, les larmes des enfants, l'agonie des innocents par des nécessités sacrées, qui, enfin, sacrifierait l'homme au cosmos, et serait 'l'absurde Empereur du monde'. Le Dieu chrétien qui rachète le monde et est accessible aux prières, est, dit M. Maritain, la négation active de celui-là. Ceci touche, en effet, à l'essence du christianisme. Le philosophe se demandera seulement si le concept naturel et rationnel de Dieu comme Etre nécessaire n'est pas inévitablement celui de l'Empereur du monde, si sans lui le Dieu chrétien ne cesserait pas d'être l'auteur du monde, et si ce n'est pas la philosophie qui pousse jusqu'au bout la contestation des faux dieux que le christianisme a installée dans notre histoire. Oui, où arrêtera-t-on la critique des idoles et où pourra-t-on jamais dire que réside le vrai Dieu, si, comme l'écrit M. Maritain, nous payons tribut aux faux dieux 'chaque fois que nous courbons devant le monde'?»<sup>41</sup>. Cette dernière question montre que Merleau-Ponty prend une position claire à l'encontre de l'analogie de l'Être comme théorie de rapport entre esprit et monde qui, en même temps, instaure la non-similitude définitive entre les deux.

La peinture fait bien partie de la tradition de non-philosophie non pas en tant qu'histoire de l'esprit du monde mais comme histoire silencieuse. Le corps même fait partie de cette tradition non pas en tant qu'opposition à l'esprit mais comme signe de chiasme dans le sensible ou comme chair. «Il y a un corps de l'esprit et un esprit du corps et un chiasme entre eux»,

<sup>41</sup> *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1953, pp. 55-56.

écrit-il<sup>42</sup>. La non-philosophie comprendra, dans une ambition autre mais très proche de Hegel, les filières suivantes: nature, biologie, linguistique; beaux arts, histoire, politique; et, en conclusion, la triade: nature, logos, histoire. Cette approche ne serait pas extra-scientifique mais science de la pro-science, de la proto-science, de la sur-science. Merleau-Ponty fait une distinction entre le primat épistémologique des sciences (où on présuppose les sciences) et l'antériorité ontologique de la donnée. Par là même, il récuse toute idée d'ontologie directe et insiste sur la non immédiateté de l'ontologie (seulement à travers les sciences) et sa position est clairement contre Heidegger. Merleau-Ponty n'a jamais perdu contact avec le monde des sciences modernes mais il est bien possible qu'il a senti que l'aventure de la science moderne est, dans une certaine mesure, close.

En ce qui concerne la peinture, Merleau-Ponty l'inscrit dans le plus grand projet de la vision: «il faut prendre à la lettre ce que nous enseigne la vision : par elle nous touchons le soleil, les étoiles»<sup>43</sup>; le divin aussi? «il n'y a pas de nom en philosophie traditionnelle pour désigner cela», écrit-il<sup>44</sup>. L'instabilité, l'inquiétude, le mouvement sont affirmés par lui comme le cœur de l'être et le philosophe propose la récupération de ce vide opérant. En même temps, il s'élève contre une métaphysique de la peinture. S'inscrit-il, alors, dans un cadre mystique vu la façon dont il s'élève contre la philosophie analytique du langage et défend le silence? Dans ce cas, manque-t-il à remarquer le côté mystique de Wittgenstein?<sup>45</sup> Merleau-Ponty se cantonne plutôt dans le cadre d'un rationalisme élargi. L'accomplissement de la prise en compte de la non-philosophie se fera au moyen de la sur-réflexion, de l'hyper-dialectique et de

l'interrogation au service d'une pensée interrogative. «L'interrogation philosophique sur le monde», écrit-il, «ne peut, par exemple, consister à révoquer en doute le monde en soi ou les choses en soi au profit d'un ordre des 'phénomènes humains', c'est-à-dire du système cohérent des apparences tel que nous pouvons le construire, nous autres hommes, sous les conditions de fait qui sont les nôtres, selon notre constitution psycho-physique et les types de liaisons qui rendent pour nous possible le rapport à un 'objet'»<sup>46</sup>. La chair est ce lieu de résonances entre l'intérieur et l'extérieur et la marque du chiasme qui, pour les pensées hâtives, se transforme en dualisme. «Ce que nous appelons chair, cette masse intérieurement travaillée, n'a de nom dans aucune philosophie», écrit-il<sup>47</sup>, inaugurant une nouvelle orientation philosophique destinée à introduire la tradition de non-philosophie. Et il ajoute: «nous n'avons pas affaire à une vérité hors du temps, mais à une reprise d'un temps par un autre temps»<sup>48</sup>. L'enjeu consiste en la négation de l'idée du Philosophe comme sujet a-cosmique survolant le monde sans impliquer sa chair et dans l'effort requis pour lui fixer un lieu dans l'espace. Entreprise délicate qui ne demande rien de moins qu'une réforme de la pensée.

## 5. L'iconicité byzantine et Merleau-Ponty

La corporéité rend possible, selon Merleau-Ponty, la perception comme synthèse de toutes les perceptions possibles; or, la perception n'est pas la perspective. Ainsi, le philosophe s'élève contre la peinture de la renaissance et l'impérialisme de son regard privilégié. Pour lui, on voit car on a un corps et

<sup>42</sup> *Le visible*, op. cit., p. 313.

<sup>43</sup> *L'œil...*, op. cit., p. 83.

<sup>44</sup> *Le visible*, op. cit., p. 183.

<sup>45</sup> Cf. *Tractatus logico-philosophicus*, §7.

<sup>46</sup> *Le visible*, op. cit., p. 132.

<sup>47</sup> *Le visible*, *ibid.*, p. 193.

<sup>48</sup> *Le primat*, op. cit., p. 57.

la perception n'est pas une valeur mais un corps qui se déplace. La dramatisation même, dont les arts plastiques peuvent témoigner, est une affaire de corps. On reconnaît un objet car on a un corps et, davantage même, ce qu'on reconnaît ce sont des objets culturels. Le cinéma, par exemple, n'est pas de la vision seule mais constitue également un objet culturel. Qu'est-ce qu'on reconnaît, alors, en perspective? On reconnaît une chose dans un simulacre. Le tableau réaliste n'est pas de la vision proprement dit mais *une chose* et le comprendre comme vision signifie la chute dans la spirale de la chosification. Car, ce qu'on déchiffre ne sont pas les choses mais le sens. En effet, la perspective reçoit deux critiques contradictoires: elle est accusée de subjectivisme mais, aussi, de rationalisme étroit. La spatialité géométrique dont elle fait état est l'écart entre deux corps et l'espace est du côté de l'exprimé. La caractéristique de la peinture byzantine dont Merleau-Ponty peut faire la critique n'est pas son manque de sens perspective mais son attachement à la pratique de la ligne, sa fidélité au modèle grec qui reflète plutôt une stagnation. Cette incompréhension partielle de la peinture byzantine peut être due au fait que celle-ci ne constitue pas, pour Merleau-Ponty, un objet culturel.

Au cœur de la question se trouve le problème de la relation entre usage du corps et signification qui apparaît comme une relation magique mais, en réalité, n'est que de l'intentionnalité. Ce rapport n'est pas de l'imitation comme celle-ci s'exprime dans la perspective en tant que mimésis de la réalité visuelle. L'imitation est remplacée, chez Merleau-Ponty, par la «structure»; celle-ci est liée, pour lui, au concept de *Gestalt* comme complémentarité de la figure et du fond. Ainsi, ce qu'on verrait chez les Byzantins, ce serait la structure. L'ontologie de l'œuvre iconique ne se réfère pas à l'imitation mais à la création d'une

structure imitative. Contre la chosification du corps opérée par le regard réaliste, Merleau-Ponty propose la chair de l'être. Cela correspond dans une certaine mesure à la description de la peinture byzantine. Ce type d'analyse peut bien nous conduire vers une phénoménologie de l'iconicité byzantine, vers, p.e., une phénoménologie du pourpre byzantin à la recherche d'un *wesen* du pourpre. Le langage aussi vient du corps et le problème est de bien saisir le rapport entre perception et parler à soi. Dans cette problématique correspond la symétrie byzantine entre icônes et vies des saints ou entre icônes et hymnes. La bipolarité entre parole et image reprend pour mieux définir et transcender celle entre pensée et discours.

Ce qui constitue un avancement par rapport à l'approche traditionnelle est le fait que, pour Merleau-Ponty, la négativité ou la différence se conçoivent non seulement dans la pensée mais dans le sensible aussi; donc, dans les icônes également. «Ce n'est pas nous qui percevons, c'est la chose qui se perçoit là-bas — Ce n'est pas nous qui parlons, c'est la vérité qui se parle au fond de la nature»<sup>49</sup> écrit-il, contre le sujet réaliste et dans un langage très proche du mysticisme. La lutte menée contre la perspective en tant que domination de l'esprit objectif est de même un rejet des relations cognitives d'adéquation. «L'idée du sujet aussi bien que celle de l'objet transforment en adéquation de connaissance le rapport avec le monde et avec nous-mêmes que nous avons dans la *foi perceptive*»<sup>50</sup>. Car, «la certitude naïve du monde, l'anticipation d'un monde intelligible [= d'un *topos noetos*], est aussi faible quand elle veut se convertir en thèse qu'elle est forte dans la pratique»<sup>51</sup>. L'implication du sujet se découvre dans un niveau beaucoup plus profond: «toute perception suppose un certain passé du sujet qui perçoit et la fonction abstraite de perception, comme rencontre des objets,

<sup>49</sup> *Le visible*, op. cit., p. 239.

<sup>50</sup> *Le visible*, *ibid.*, p. 42. C'est moi qui souligne.

<sup>51</sup> *Le visible*, *ibid.*, p. 29.

implique *un acte plus secret* par lequel nous élaborons notre milieu<sup>52</sup>. La vision, toute vision, renvoie à notre naissance et la pensée charnelle y renvoie aussi; la pensée charnelle des icônes renvoie à la naissance du Christ. C'est la référence à cette naissance plutôt que l'abstraction qui fait des icônes un signe de modernité; ceci, dans la mesure où cette référence provoque une rupture, presque imperceptible, au sein de la tradition des icônes<sup>53</sup>.

On arrive ainsi au sujet de l'opinion et de ses rapports avec le monde. Si ce n'est pas de la chosification, alors comment pourrait-on comprendre l'opinion? «Chaque perception est muable et seulement probable; si l'on veut, ce n'est qu'une opinion; mais ce qui ne l'est pas, ce que chaque perception, même fautive, vérifie, c'est l'appartenance de chaque expérience au même monde, leur égal pouvoir de le manifester, à titre de possibilités du même monde»<sup>54</sup>. Le monde de l'iconicité byzantine, qui appartient à ce même monde, est construit autour de la chair iconique où celle-ci n'est pas de la matière mais preuve d'un nœud de sensations d'un sujet complexe, sujet et monde à la fois. «La chair dont nous parlons», écrit Merleau-Ponty, «n'est pas la matière. Elle est l'enroulement du visible sur le corps voyant, du tangible sur le corps touchant, qui est attesté notamment quand le corps se voit, se touche en train de voir et de toucher les choses, de sorte que, simultanément, comme tangible il descend parmi elles, comme touchant il les domine toutes et tire de lui-même ce rapport, et même ce double rapport, par déhiscence ou fission de sa masse»<sup>55</sup>. La chair témoigne de la manière dont l'idée de l'élément transcende l'idée de la substance. «Il

faut penser la chair, non pas à partir des substances, corps et esprit, car alors elle serait l'union des contradictoires, mais [...] comme élément, emblème concret d'une manière d'être générale»<sup>56</sup>. C'est que la chair est le corps signifiant qui comprend corps et langage dans un indéchiffrable passage. «C'est comme si la visibilité qui anime le monde sensible émigrerait, non pas hors de tout corps, mais dans un autre corps moins lourd, plus transparent, comme si elle changeait de chair, abandonnant celle du corps pour celle du langage, et affranchie par là, mais non délivrée, de toute condition»<sup>57</sup>. C'est ainsi que la distorsion de la vision dans la peinture byzantine – non perspectivisme, posture hiératique du corps – devient justesse de vision. «Quand je vois à travers l'épaisseur de l'eau le carrelage au fond de la piscine, je ne vois pas malgré l'eau, les reflets, je le vois justement à travers eux, par eux»<sup>58</sup>. L'élément médiateur c'est l'iconicité même car le mouvement en peinture ou la multiple perspective n'y font rien: «Les photographies de Marey, les analyses cubistes, la Mariée de Duchamp ne bougent pas: elles donnent une rêverie zénonienne sur le mouvement»<sup>59</sup>. C'est ainsi que la peinture paralyse la théorie de l'adéquation<sup>60</sup> et constitue un paradigme de porosité entre les différentes branches de connaissance en faveur d'une positivité non-positiviste qui, en fait, n'est autre que la foi à la lumière: «On passe donc à côté de la philosophie quand on la définit comme athéisme: c'est la philosophie vue par le théologien. Sa négation n'est que le commencement d'une attention, d'une gravité, d'une expérience sur lesquelles il faut la juger. Si, d'ailleurs, on se rappelle l'histoire du mot d'athéisme, et comment il a été appliqué même à Spinoza, pourtant

<sup>52</sup> *Phénoménologie de la perception*, op.cit., p. 326. C'est moi qui souligne.

<sup>53</sup> Cette relation double est attestée, chez Merleau-Ponty, dans ses propres rapports à la phénoménologie. Il écrivait: «la tradition est oubliée des origines, disait le dernier Husserl. Justement, si nous lui devons beaucoup, nous sommes hors d'état de voir au juste ce qui est à lui» (*Le visible*, op.cit., p. 201).

<sup>54</sup> *Le visible*, *ibid.*, p. 64.

<sup>55</sup> *Le visible*, *ibid.*, p. 191.

<sup>56</sup> *Le visible*, *ibid.*, p. 194.

<sup>57</sup> *Le visible*, *ibid.*, p. 200.

<sup>58</sup> *L'œil...*, op. cit., p. 218.

<sup>59</sup> *L'œil...*, *ibid.*, p. 221.

<sup>60</sup> Cf. *L'œil...*, *ibid.*, pp. 226-227.

le plus positif des philosophes, il faut admettre qu'on appelle athée toute pensée qui déplace ou définit autrement le sacré, et que la philosophie, qui ne la met jamais ici ou là, comme une chose, mais à la jointure des choses ou des mots, sera toujours exposée à ce reproche sans qu'il puisse jamais la toucher»<sup>61</sup>.

L'iconicité byzantine, donc, peut faire partie de l'instrumentalité de la non-philosophie dans la réforme de la pensée que Merleau-Ponty envisageait. Les conditions pour une telle conformité sont indiquées plus haut et ont à voir avec les rapports entre esprit du christianisme et philosophie. À part de ces réserves, le

passage, notamment, de la notion d'esprit iconique à celle de chair iconique a une grande valeur heuristique et semble ouvrir de nouvelles, riches possibilités de lecture et de pensée. Il est vrai que cette approche n'épuise pas tout l'énigme des icônes comme, d'ailleurs, n'épuise pas tout le mystère de l'art. Pourtant, au niveau philosophique, elle provoque un grand sentiment de libération surtout par rapport à l'étude scolastique (au sens kantien, opposé au sens cosmopolitique) de la tradition philosophique et apporte du nouveau à ceux qui s'occupent avec des traditions philosophiques parallèles et peu reconnues comme telles.

<sup>61</sup> *Éloge*, *op.cit.*, pp. 54-55

## A filosofia francesa contemporânea

## Jean Nabert (1981 – 1960 ). Uma Filosofia do Espírito

*Jean Nabert (1981-1960). A Philosophy of Spirit*Maria de Lourdes Sirgado GANHO  
Universidade Católica Portuguesa

## Resumo

Jean Nabert é, reconhecidamente, o expoente maior das filosofias reflexivas. A sua filosofia é, na sua essência, uma filosofia do espírito, mas que não esquece a fundamental inserção do homem no mundo. Assim, subjectividade, intersubjectividade e Deus são preocupações recorrentes do seu filosofar. A ética é um dos focos da sua aproximação filosófica.

Palavras Chave: Jean Nabert; Filosofia Reflexiva; Liberdade; Ética; Subjectividade; Intersubjectividade; Deus

## Abstract

Jean Nabert is known like the more representative of the Reflexives Philosophies. His philosophy is, essentially, a philosophy of the spirit without forget the relation between mind and body. So, subjectivity, intersubjectivity and God are fundamental themes of his reflexion. The ethics key is a focus of his philosophical approach.

Key-Words: Jean Nabert; Reflexive Philosophy; Freedom, Ethics; Subjectivity; Intersubjectivity; God

## Introdução

O comentário que irei apresentar, com a intenção de mostrar como a filosofia nabertiana é uma filosofia do espírito, centrar-se-á em três momentos: salientar a linhagem filosófica na qual se inscreve o seu

pensamento e que o próprio reivindica num texto matricial intitulado *Les Philosophies Réflexives*<sup>1</sup>; em seguida fazer referência à obra *L'expérience intérieure de la liberté*<sup>2</sup>, que mostra bem que a sua filosofia é uma filosofia da liberdade por oposição a uma filosofia do Ser; por último exibir o itinerário espiritual que a

<sup>1</sup> Cf. NABERT Jean, *Les philosophies réflexives*, in "Encyclopédie Française", t. XIX, 1957, Philosophie-Religion, (sigla PR).

<sup>2</sup> Cf. IDEM, *L'expérience intérieure de la liberté*, Paris, PUF, 1924, XII + 334 p. (sigla EIL)

sua obra fundamental, na economia da sua meditação, a saber, *Eléments pour une Ethique*<sup>3</sup>, nos apresenta, fortemente marcada pela exigência de um aperfeiçoamento espiritual que não esquece a nossa condição de seres no mundo. Além disso, a escolha destes três estudos permite salientar a unidade do seu pensamento.

## A Filosofia Reflexiva

O pensador, num curto texto publicado na *Enciclopédia Francesa* e a que já fizemos referência, explicita o sentido da expressão “filosofia reflexiva” e, ao mesmo tempo, sente a necessidade de justificar o seu percurso enquanto representante desta, que, no entanto, considera ter duas linhagens, aspecto esse que se propõe explicar.

Em primeiro lugar, no texto em apreço, sente a necessidade de explicitar que nos encontramos perante filosofias que têm como preocupação determinar o conteúdo espiritual da experiência humana. Mas, como nos diz, cada filósofo, representativo deste modo de pensar, parte de uma experiência espiritual “insubstituível”. O que as une, o que possuem em comum, é serem, declaradamente, filosofias da consciência pura.

Mas o próprio autor interroga; se a filosofia é reflexão, não serão todas as filosofias reflexivas? A esta interrogação que visa explicitar o *proprium* desta expressão, Jean Nabert argumenta do seguinte modo: na filosofia, em geral, podemos encontrar “duas orientações” quanto ao modo de a reflexão filosófica se exercer.

Assim, no que diz respeito à primeira orientação, e segundo menciona, relativamente ao exercício filosófico, a filosofia é compreendida a partir da consideração de que é o “absoluto que se reflete

numa consciência particular”<sup>4</sup>, estamos, então, perante uma filosofia do ser em que este último é identificado como ato originário.<sup>5</sup> A noção de “presença” adquire aqui todo o seu sentido: o ser é a casa originária da consciência e a atividade filosófica procura determinar e compreender o regresso às origens. Encontramo-nos perante ontologias da presença, como as de Gabriel Marcel ou Louis Lavelle, seus contemporâneos. Aprofundando esta questão, considera que, enquanto filosofias do ser são filosofias da participação e, portanto, estão fundamentalmente tematizadas no racionalismo metafísico e no existencialismo e, nesse sentido, refere: “a reflexão descobre mais do que cria”<sup>5</sup>.

As filosofias reflexivas, por seu lado, vão noutra direção, possuem uma outra orientação. São filosofias que conduzem ao sujeito, é um pensar de outro modo e, em consonância com esta atitude, protagonizam, por isso, uma posição filosófica diferente.

Esta atitude diferente, própria das filosofias reflexivas, implica uma reflexão que aponta para o sujeito enquanto este é produtor, criador, de atos que o constituem enquanto tal, mas em que esta produtividade do sujeito está marcada pelo desejo infinito de colocar na existência atos que elevam o homem. Produtividade infinita que anuncia a experiência limite do fracasso, tematizada na sua obra *Eléments pour une éthique*, dado que o homem permanece sempre aquém da sua possibilidade de aperfeiçoamento.

A reflexão tem como tarefa potencializar a ação como infinita, nesse sentido o trabalho de espiritualização do eu é um “ir que não é um voltar”, ou seja, estamos perante uma ascese de matriz moral que procura a perfeição, sabendo que entre o sujeito empírico, ou melhor, a consciência individual e o sujeito puro, ou consciência transcendental na

<sup>3</sup> Cf. IDEM, *Eléments pour une éthique*, pref. P. Ricoeur, Paris, Aubier, 1971, (sigla EE).

<sup>4</sup> PR, 19.04.15

<sup>5</sup> PR, 19.04.15

concepção de Kant, há um abismo insuperável. O homem, por muito perfeito que possa ser, permanece sempre aquém da sua possibilidade de colocar na existência atos que o espiritualizam. Ora, uma tal concepção significa que o inacabamento é inerente à própria condição da consciência agente.

A reflexão, assim entendida, é sobretudo uma “reflexão sobre o espírito nos seus atos”<sup>6</sup> tendo como intenção encontrar nas produções humanas o seu significado espiritual, ao mesmo tempo que, mediante uma análise regressiva se procura identificar o ato espiritual “inicial”, ou seja, a experiência insubstituível de que cada filósofo parte.

Com efeito, nas filosofias reflexivas o ato espiritual inicial é diferente em cada um dos seus representantes, pois como já foi sublinhado, cada um parte de uma determinada experiência. Contudo, há traços que as unem e que as identificam como filosofias reflexivas, a saber: não partem de uma intuição, são filosofias da autoposição do eu, pelo que dependem de uma “decisão” da consciência, em que a reflexão é algo querido pela consciência, é uma “paragem” que suspende o curso da vida espontânea.

Ora, quando se refere “vida espontânea” está-se no domínio do pré-refletido, quando se menciona que há uma “decisão” da consciência que suspende esse curso, está-se já no domínio do refletido. Mas, então, como se passa do pré-refletido para a reflexão? Segundo Jean Nabert esta passagem só é possível porque no pré-refletido já está anunciada a reflexão, a que corresponde a relação entre o eu concreto e o eu puro. E diz-nos o autor: “ainda que livre, a reflexão não poderia surgir se a consciência humana não se prestasse a esse acontecimento”<sup>7</sup>.

Mas, se as filosofias reflexivas têm em comum o partirem de uma experiência insubstituível, o

pensador aponta para as duas orientações, ou linhagens, dentro destas, a saber: encontramos-nos, por um lado, com uma concepção que na esteira de Maine de Biran entende a reflexão no sentido de esta aprofundar e remeter para a “intimidade do eu”<sup>8</sup>, por outro, temos uma outra linhagem, que parte de Kant e que tem como objetivo “descobrir nas operações do sujeito que conhece as condições de possibilidade da experiência verdadeira”<sup>9</sup>.

Temos, portanto, duas linhagens, uma que se reclama da herança de Maine de Biran, outra de Kant, mas que não se dissociam, antes se dá a predominância de uma sobre outra e *vice-versa*, pois só tendo presente a intimidade do eu e as condições de possibilidade da experiência verdadeira podemos compreender a relação que consciência e razão mantêm entre si. A filosofia reflexiva cruza estas duas orientações embora uns mais kantianos pertençam a uma linhagem, outros mais biranianos a outra. Jean Nabert inscreve-se na linha biraniana da reflexão, que procura captar a intimidade da consciência, mas sem esquecer a relação da consciência com a razão.

Na filosofia reflexiva detecta-se, então, uma via intermédia entre um pensamento subjetivante do real (Biran) e um pensamento objetivante (Kant). Esta via intermédia apela ao diálogo, à cooperação entre estas duas linhagens. De qualquer modo o que se privilegia é a acção, em que o eu se manifesta nas suas produções, nas suas escolhas existenciais, nos seus saberes.

Jean Nabert considera Descartes, devido à noção de *cogito*, o inspirador remoto destas filosofias, pois no *cogito* está já afirmado quer a atividade do pensamento, quer a atividade do eu que existe. A noção de consciência, fundamentalmente para o autor, vai ser desenvolvida por Maine de Biran, numa clara

<sup>6</sup> PR, 19.04-15

<sup>7</sup> PR, 19.04-15

<sup>8</sup> PR, 19.04-15

<sup>9</sup> PR, 19.04-15

valorização de um eu que funda a possibilidade da experiência, um eu que é um “centro de funções”: epistemológicas, estéticas, éticas e religiosas. São estes os quatro domínios ou regiões da consciência, sendo que o pensador valoriza na sua obra, fundamentalmente, as dimensões ética e religiosa da consciência, sobretudo a ética. A sua teoria da subjetividade e da intersubjetividade articula consciência e razão. Este aspecto está posto em evidência na sua obra *L'expérience intérieure de la liberté*, como veremos em seguida pela importância conferida à região ética da consciência.

## L'Expérience Intérieure de la Liberté

Esta obra, redigida em 1924, corresponde à sua tese de agregação em filosofia. Nela, porém, já está presente a sua posterior filosofia, aspecto que, desde já, salientamos, pois mostra a profunda unidade do seu pensamento. Nela procuram-se identificar os traços de uma ação livre, mostrando que a liberdade é uma produção ou manifestação da subjetividade. O homem é aqui interpretado a partir da região ética da consciência. Ser um sujeito é afirmar um “eu quero” fundamental para a compreensão de si mesmo. Neste âmbito a vontade é matricial.

A liberdade é, assim, colocada como causalidade originária e tal fato significa que o sujeito tem um poder efetivo de deliberação e de decisão. Estamos perante uma formulação da liberdade como experiência interior, em que o eu é produtor de atos livres, a saber, atos que sendo sua pertença, dizem acerca do próprio eu, e este é responsável por eles, de tal modo que o comprometem. Responsabilidade e compromisso são consequências da liberdade.

A partir deste entendimento, o eu projeta-se nos seus atos, a fim de se poder compreender como

intimidade, tem de apreender o significado concreto, espiritual ou não, desses mesmos atos. A liberdade que assenta na vontade, segundo Jean Nabert, é responsável pela espiritualização do eu. O eu, porém, pode fracassar na liberdade e cair no mal. Não é possível pensar numa espiritualização do eu pela liberdade, sem ter em conta os obstáculos que o mal constitui para a espiritualização<sup>10</sup>.

Porque é um espiritualista, mas não ignora o mal como ato de uma consciência que tem o poder de dizer “eu quero”, Jean Nabert nesta obra dá-nos o seu percurso para a perfeição, mediante a experiência interior da liberdade, experiência rara e difícil, mas que se oferece à conquista do eu e, ao mesmo tempo, o espiritualiza. Nesse sentido, procura encontrar na consciência agente as “categorias” (a terminologia, reconhece o autor, não é a mais adequada, mas aqui segue Kant) que permitem aceder a uma compreensão do ato livre. De imediato, a coordenação, na consciência, entre vontade e razão é requerida pela primeira, para que a liberdade seja um processo de espiritualização, pois uma vontade sem anexar a si o poder da razão seria uma vontade irracional em que o eu cairia no mal.

O filósofo está preocupado em salientar que a liberdade como experiência interior possui uma natureza diferente da realidade expressa pelo entendimento. Esta causalidade é própria de um sujeito, produtor de atos e tal fato significa que a consciência é criadora. Nesse sentido, os atos de uma consciência dependem dela mesma e, nesse sentido, diz-nos o autor: “ se a liberdade não pode ser procurada nem num limite das leis, nem no dinamismo do pensamento racional, é preciso que seja procurada numa função do espírito que é a consciência, na sua produtividade não determinável mediante as categorias sobre as quais repousa a verdade do saber. Qualquer conclusão deste gênero, porém, está suspensa

<sup>10</sup> Numa obra posterior, intitulada *Essai sur le mal*, Jean Nabert vai tematizar o mal, em sintonia com a sua concepção de filosofia reflexiva.

de uma análise do fato psicológico”<sup>11</sup>. Ora, uma tal interpretação significa que a liberdade não é um saber, cujo modelo seria o saber científico, pelo que ela não pode ser conotada com o *foyer* do conhecimento. Desta concepção decorrem também as suas análises quanto ao sistema determinista de Espinosa, que concebia a liberdade como uma espécie de indeterminismo que surge, como nos diz, nas lacunas do saber. Ora se é uma lacuna, ou uma malha na rede, então, é uma ilusão, pelo que Espinosa, na verdade, não contempla a questão da liberdade no seu sistema. Outros filósofos são apontados, com a intenção de salientar a insuficiência de uma explicação determinista.

Ora, Jean Nabert começa por afirmar a ruptura entre determinismo e liberdade. De fato, no sujeito, a experiência interior de liberdade acentua o não determinismo de certas ações. O pensador, tal como L. Brunschvicg<sup>12</sup>, considera que a par de uma história da razão, há uma história da consciência, em que estas mantêm uma relação estreita. Ambos compreendem Sócrates como uma figura ética, mostrando que este abriu, ou foi o grande iniciador, da via de análise interior, ao mesmo tempo que se apoiava numa dialética ascendente.

Ora, para Jean Nabert, é a partir de uma verificação na existência de “boas ações” que, mediante uma dialética ascensional e imanente ao eu, se acede à ideia de bem. A via é mais intimista, contrapolarmente a Léon Brunschvicg para quem a via é mais racionalista, pois pertence à linhagem kantiana. Como já referimos há duas linhagens na filosofia reflexiva, uma mais kantiana, sendo seu grande representante Brunschvicg, uma mais biraniana, cujo expoente máximo é Jean Nabert.

A liberdade tem de ser explicada mediante uma via mais intimista e tendo em conta a sua

concepção de filosofia reflexiva, captar o *proprium* da liberdade significa interpretá-la como modo superior de ação, mas a partir das categorias que possibilitam o acesso à compreensão da atividade do eu agente. Como nos diz, aquilo a que Kant chama as “categorias da liberdade”<sup>13</sup>. Esta expressão kantiana, “categorias da liberdade exprime o poder de uma vontade que produz ela mesma os seus objetos”<sup>14</sup>. Do ponto de vista de uma filosofia reflexiva elas inauguram “uma outra via”, irredutível a qualquer esquema objetivante.

São três as categorias da liberdade como experiência interior:

o caráter, a que se liga a fatalidade; a personalidade que nos dá a totalidade; e a produtividade da consciência. Estas categorias não são da ordem do saber mas da “crença” E, nesse sentido, a liberdade não pode ser definida especulativamente<sup>15</sup>, ela diz respeito ao *foyer* ético da consciência.

## Caráter e Fatalidade

A “crença” é compreendida pelo autor como um sentimento que acompanha a “reação massiva da consciência por ocasião de um ato”<sup>16</sup>. Mas esta crença, inevitavelmente, cristaliza-se. A primeira forma de cristalização dá-se no caráter, que aponta para a fatalidade. Encontramo-nos perante um modo tímido de a liberdade se afirmar, pois ainda está muito perto dos mecanismos biológicos. O caráter traduz uma espécie de dominância, de persistência que diz acerca de determinada consciência, única e irrepetível. De certo modo, o caráter comanda a ação. O “meu

<sup>11</sup> EIL, p. XI

<sup>12</sup> Maria de Lourdes Sirgado GANHO, *Consciência e intersubjectividade em Jean Nabert*, Lisboa, IN-CM, 2002, p.165.

<sup>13</sup> EIL, p. 180

<sup>14</sup> EIL, p. 180, nota 1

<sup>15</sup> EIL, p. 184.

<sup>16</sup> EIL, p. 195

caráter” corresponde à primeira escolha de mim mesmo, escolha incipiente, tímida, ainda muito ligada ao biológico. A ideia de uma natureza humana está aqui enraizada, como um *fatum*, destino, fatalidade, presente na ação. Mas, ao mesmo tempo, o caráter possui essa função ativa de mostrar uma vontade que persevera subtilmente no seu interesse. Nesse sentido, e pelo que já expusemos, possui uma dupla natureza: porque está ligado ao biológico em nós, é um obstáculo para a liberdade, mas, ao mesmo tempo, é o grau mais baixo dessa mesma liberdade. Como nos diz o pensador: “a experiência de liberdade só se produz graças às resistências que experimentamos”<sup>17</sup>.

A liberdade, de fato, apoia-se no caráter para o transformar. Estamos perante o primeiro grau de liberdade, pois se este corresponde àquilo que o eu traz consigo, é também verdade que o homem age impelido pelo seu caráter e que essa ação é a manifestação de uma vontade. Há aqui, sem dúvida, manifestação impura da consciência, mas que diz acerca do sujeito e o compromete.

## Personalidade e Totalidade

A personalidade corresponde a um outro grau de liberdade, mais elevado, menos próximo do biológico, mais ligado ao espiritual. Se o caráter está ligado a certa estabilidade, certa continuidade, a personalidade, por sua vez, pode dar origem a revoluções interiores e, como é próprio da personalidade, à formulação de projetos, marcados por uma escolha inicial. Nesse sentido ela está virada para o futuro, para atos a totalizar. Portanto, afirmamos, a partir da nossa obra *Consciência e intersubjectividade em Jean Nabert*: “a fim de clarificar

esta tese de que na personalidade se manifesta na liberdade, pela escolha de um ato inicial – o meu ato, se assim se pode dizer – ao qual se é fiel, que é renovado de um modo múltiplo e vários, mas que insiste sempre na mesma direção /.../”<sup>18</sup>. Ora esta totalização dos atos dá-se sempre em função de um ideal a realizar, que está na nossa frente e não atrás de nós. Podemos-lhe chamar projeto, escolha inicial, a que o eu é fiel.

Estes atos próprios de uma personalidade garantem-nos, em parte, a liberdade. A personalidade surge quando um ato primeiro, que é suscitado por uma decisão, dá origem a novos atos ou projetos, que confirmam o ato primeiro. Inscrevem-se aqui as iniciativas da consciência.

Este projeto, ou escolha inicial, pode dar origem ou não a uma revolução interior. Pensemos, por exemplo, na escolha inicial de Miguel Ângelo, a arte. Sempre lhe foi fiel, diz da sua personalidade de artista. Mas pensemos em Santo Agostinho, ou em São Paulo e nas suas revoluções interiores. Em ambos, a conversão ao cristianismo mostrou que as suas escolhas iniciais foram abandonadas a favor de uma nova escolha, estas sim, podemos dizê-lo, fundamental. Ora, se a consciência, a nível da personalidade, é o lugar das revoluções interiores, isso significa que esta mesma categoria está sempre ameaçada. Esta constitui-me como ser livre, mas o eu pode mudar de projeto, pode alterar a escolha. Um limite se afirma.

Quando, porém, queremos clarificar o sentido da categoria da personalidade, pois ela é um grau fundamental para a compreensão da liberdade, temos de a relacionar com a categoria de totalidade, pois a liberdade capta-se como experiência interior quando, na multiplicidade das volições, se identifica a “opção que as domina”<sup>19</sup>. Mais uma vez temos aqui aplicado o método reflexivo, como método regressivo de análise.

<sup>17</sup> EIL, p. 218

<sup>18</sup> GANHO, Maria de Lourdes Sirgado, *Consciência e intersubjectividade em Jean Nabert*, Lisboa, IN-CM, 2002, p.183.

<sup>19</sup> EIL, p. 233

Só após o percurso feito podemos identificar a escolha fundamental, dada a capacidade de a consciência operar mudanças, a que o autor chamou revoluções interiores, e que põem em dúvida todos os atos passados, mediante a produção de um ato que rompe com esses atos anteriores e inaugura um novo projeto.

Estes atos, pela novidade que trazem, provocam um progresso da consciência, uma espiritualização, devido ao ideal que exibem. São atos grandiosos, ou humildes, mas o que, em comum, os caracteriza é serem portadores de uma conversão interior. Nesse sentido, afirma: “o ato, à primeira vista mais pobre, é suscetível de abrir completamente um processo”<sup>20</sup>.

Assim sendo, a personalidade constitui-se no intervalo entre a escolha inicial e a totalização dos atos que confirmam e reiteram essa escolha. Nestes atos detecta-se a marca da perseverança numa dada direção querida pela consciência. Para o pensador, a crença na liberdade alimenta-se desta certeza da consciência, a saber, mediante a escolha inicial é possível traçar um projeto de vida que vai promover, concretamente, a existência e, ao mesmo tempo, espiritualizar a consciência. Mas como a escolha inicial está sempre ameaçada, isso significa que há um limite na categoria da personalidade. Temos, então, de subir um outro e último grau, mediante a terceira categoria da liberdade, a saber a produtividade da consciência.

## A Produtividade da Consciência

É esta, com efeito, a última e mais elevada categoria da liberdade. Como vimos, na categoria da personalidade aparece um “excesso” de realidade, excesso que é o garante de que a liberdade como poder infinito de invenção, portanto de criatividade, não fica enclausurada no processo de personalização.

<sup>20</sup> EIL, p. 232

<sup>21</sup> EIL, p. 250-251

O sacrifício, por exemplo, é um ato que testemunha desse excesso de realidade, o qual diz respeito à realização dos valores morais e religiosos.

Com efeito, esta terceira categoria da liberdade caracteriza-se por nos apresentar uma experiência em que a categoria da personalidade é suspensa, mediante o surgir de um ato imprevisível, que causa surpresa, que é incoordenável. Para o explicar Jean Nabert refere-se-lhe do seguinte modo: é um ato “que se produz quando, sem esforço, sem preparação nem meditação aparentes, nós renunciemos bruscamente a um desejo, quando retemos uma palavra que seria uma mentira, ou que teria provocado uma ferida, quando sentimos operar uma desorganização súbita e total de uma volição que já tinha sido esboçada nos mecanismos sensorio-motores, quando somos simplesmente generosos segundo os nossos impulsos sensíveis, quando realizamos um ato que não está apenas em desacordo com o sistema dos nossos hábitos, mas que parece que nos desliga da nossa personalidade compreendida a partir dos seus interesses mais altos e mais bem coordenados”<sup>21</sup>. É o outro que aqui é contemplado. Assim sendo, estamos perante um texto central, não só no contexto desta obra, mas do seu pensamento. Também na obra *Éléments pour une éthique* esta terceira categoria está pressuposta no itinerário de elevação e, portanto, de espiritualização do eu.

Um ato incoordenável, como os de sacrifício, por exemplo, o dar a vida pelo outro, meu semelhante, é um ato marcado pela sublimidade moral e, mesmo, religiosa. Estes atos, porém, caracterizam-se por poderem ser praticados na vida concreta, no quotidiano, do modo mais humilde, contudo, não deixam de assinalar uma inegável altura. São atos que dizem da qualidade do eu, são uma sua manifestação superior, que implica uma ascense interior e que a obra que a seguir interpretamos e interpelamos irá salientar.

A experiência interior da liberdade, na sua máxima expressão, é rara, mas não impossível, ela está pressuposta nos atos que dizem do sujeito na sua relação com os outros sujeitos e, para alguns, com Deus.

## Les Eléments pour une Ethique

Como vimos na sua obra anterior, esta assinala ao eu uma tarefa de permanente espiritualização, de exigência radical, se assim se pode caracterizar, embora tenha em consideração os obstáculos que lhe são subjacentes e que, continuamente, devem ser ultrapassados, caso isso seja possível.

Assim sendo, a minha interpretação será feita sob o signo da subjetividade, intersubjetividade e desejo de Deus. De fato, consciente que a tarefa ética implica a relação mal-bem, o pensador inicia esta obra por aquilo a que chama de “dados da reflexão”, ou seja, parte de certas experiências, a saber, falta, fracasso e solidão. Experiências que são sentimentos, verdadeiramente, são o pré-refletido que anuncia a reflexão, e onde se desenha já a dialética da negatividade e da positividade, que atravessa a obra. Como nos diz, lapidarmente, no início desta reflexão: o eu “procura, não só operar uma retomada de si, como também compreender-se graças ao texto que as suas ações constituíram, mas também procura fazer com que essa compreensão coincida com a regeneração do seu ser”<sup>22</sup>.

Estas experiências que, como já sublinhei são sentimentos, estão ligadas à “expansão de si”, à evicção do eu. São sentimentos que obrigam a reflexão a despertar e, nesse momento, o eu interroga-se no desafio da experiência limite, de tal modo que esse

interrogar “se orienta para a afirmação relativamente à qual se ordena toda a experiência moral”<sup>23</sup>.

De fato, os dados da reflexão: falta, fracasso e solidão, enquanto despertadores da mesma, dão conta dessa dialética da negatividade e da positividade, ou seja, eles exibem a negatividade presente no eu mas na medida em que a reflexão se vai exercer a partir deles, o eu, mediante a reflexão, como que se vai purificando, regenerando. Conforme menciona: “os momentos da sua reflexão são para o eu os momentos da sua libertação, porque o fazem avançar para a certeza da qual retira toda a esperança”<sup>24</sup>. Certeza marcada por uma aspiração invisível, mas onde existe a consciência clara que, relativamente à falta, como transgressão de uma regra, é necessária, na dialética da regeneração, a “compensação”<sup>25</sup>, enquanto no que diz respeito ao fracasso, o qual se coloca, muitas vezes, no prolongamento da falta, esta emerge segundo menciona como “um defeito na relação de uma ideia com a existência concreta /... / Há a possibilidade de fracasso, parece-nos, desde que há numa ideia uma pretensão a existir, pretensão a ser reconhecida pelas consciências...”<sup>26</sup>. A verdade é que o fracasso como experiência tem a ver com o desejo do eu que procura expandir-se na existência e que encontra nesta os obstáculos que impedem essa expansão. Para compreendermos o fracasso a noção de obstáculo à evicção do eu é fundamental. Mas, nesta o eu como que se compreende melhor. Tal como na falta, o fracasso como negatividade obriga a que o eu, mediante a esperança, progrida na existência.

Na experiência da solidão afirma-se, claramente, a separação entre as consciências, a qual, como nos refere: “parece confundir-se com a nostalgia

<sup>22</sup> EE, p.19.

<sup>23</sup> EE, p.20.

<sup>24</sup> EE, p.25.

<sup>25</sup> Cf. EE, p.26.

<sup>26</sup> EE, p.35.

de uma experiência interrompida”<sup>27</sup>. Se assim é, então, só faz a experiência da solidão quem, anteriormente, fez a experiência da comunicação, da reciprocidade das consciências, pelo que é esta última que é primeira, sendo a solidão uma experiência posterior, ou segunda. A solidão, na verdade, nasce da “intermitência dos atos de reciprocidade”<sup>28</sup>. E esta experiência é, por vezes, tão funda, tão dolorosa, que “o eu crê ter tocado no fundo”. Mas este “crê” é ilusório porque o eu que faz esta experiência, que nalguns casos se assemelha a uma experiência limite, sente-a como afetando a totalidade do seu ser, como que assinalando uma incomunicabilidade, mas que na dialética da negatividade e da positividade, tem o poder de regeneração.

Na afirmação da “intermitência dos atos de reciprocidade”, a solidão é, claramente, um dado da reflexão, a partir do qual o eu reconhece a sua fraqueza e, ao mesmo tempo, a sua força. Do ângulo da solidão nasce o desejo de comunicação, a que podemos chamar comunicação segunda, relativamente à primeira, originária, que foi perdida pela experiência da solidão. Nesta comunicação segunda o eu já está mais assegurado de si mesmo, já se transformou devido ao valor que, após a experiência de solidão, vai conferir à experiência de comunicação, considerando-a estruturante de si mesmo, e isto porque a comunicação mudou de sentido e de valor.

Então, e de um modo geral, qual o sentido destes “dados da reflexão”? Em primeiro lugar, serem sentimentos, experiências vividas, que se colocam como o pré-refletido que provoca o emergir da reflexão, orientando o eu, ou a consciência para uma compreensão de si; em segundo lugar, mostram a desadequação entre o eu concreto, o existente, e o eu puro, originário.

Toda a tarefa ética está aqui implicada, ou seja, como colmatar esta distância entre o eu concreto

e o eu puro, sabendo que no limite a adequação é impossível. A partir dos “dados da reflexão”, Jean Nabert inicia o seu percurso espiritual.

Por isso, iremos fazer referência aos diferentes patamares da existência que, entre os dados da reflexão e a afirmação originária, garantem ao eu essa possibilidade infinita de ser cada vez mais ser, mediante a ação, e que a terceira categoria da liberdade já tinha, claramente, anunciado. Este itinerário é, como já referi, um “ir que não é um voltar”, no sentido de uma ascense interior, sempre a fazer-se, onde a figura do inacabamento se desenha em filigrana. Eu sempre perfectível, marcado por uma exigência moral e mesmo religiosa.

Assim, no III livro da obra de que estamos a fazer a hermenêutica e que se intitula *A Existência*, Jean Nabert convida-nos a que façamos esse seu itinerário espiritual. Para tal, iremos tomar cada momento da ascense como um patamar de compreensão e de expansão do eu, mas em que há sempre um apoio de um patamar no que lhe é anterior, e assim se obtém uma unificação do eu, como existente. Encontramo-nos como que perante uma construção de si, mediante a ação, partindo do patamar em que o espiritual está menos presente para o mais espiritual. Será este aspecto que iremos pôr em evidência, aceitando o convite do filósofo para que o acompanhem no percurso e que se constitui como um desafio.

De fato, neste Livro III, o pensador inicia o seu percurso, se assim se pode dizer, para a perfeição, começando pela Teoria da Inclinação, temática de claro recorte kantiano. Nesse sentido refere: “Esta inclinação pura afirmaria a sua presença na medida em que poderá favorecer os fins capazes de desviar do seu objeto ou da sua destinação primitiva as tendências naturais, os instintos”<sup>29</sup>. Parte-se, portanto,

<sup>27</sup> EE, p. 50.

<sup>28</sup> EE, p. 50.

<sup>29</sup> EE, p. 106.

do domínio do natural, do biológico. É este o primeiro patamar para uma compreensão do eu, e no qual se vai apoiar, como veremos o patamar seguinte.

Mas, esta inclinação pura só adquire pleno sentido e significação se conseguir realizar as “finalidades que estão para lá da natureza”<sup>30</sup>. Contudo, interroga-se o pensador: não será isso uma ficção? Jean Nabert considera que não, dado que quando se critica negativamente a “inclinação natural” esse ato é feito em nome de uma aspiração que está para lá da natureza, embora se apoie nela.

Ora, deste modo de pensar, segue-se que está implícita aqui a dialética da aspiração, a qual está, inequivocamente, inscrita na própria existência<sup>31</sup>, o que significa que esta aspiração mostra que o eu não se pode identificar com a natureza, porque é mais que isso, é aspiração a ser e não se pode identificar com ela, porque isso seria ficar prisioneiro dos instintos e das tendências naturais e, por conseguinte, nunca seria possível a evicção do eu.

Esta aspiração, mostra que a inclinação é um primeiro patamar, sem dúvida a reter, dado que o eu é também natureza, mas como é mais que isso, é esse mais, esse “surplus” que deve ser salientado. Fins e valores vêm-se inscrever na aspiração do eu, de tal modo que, um outro patamar de compreensão se desenha e que o filósofo intitula “A Ascese mediante os Fins”. Com efeito, o eu, numa filosofia reflexiva é, como vimos, criador de si mesmo, mediante os atos que coloca na existência. Esta criatividade, já posta em evidência na 3ª categoria da liberdade, permite salientar a noção de projeto.

No projeto, fins e valores ganham consistência, são marcas da criatividade humana, de tal modo que, como menciona: “O próprio dos fins é introduzir nos

movimentos do ser agente, como nos seus pensamentos, uma energia que gasta, tal como nas suas intenções, uma regulação interior, que comanda as tendências porque ele próprio é comandado pela qualidade da acção, ou da obra, a produzir ou a construir”<sup>32</sup>. Pela noção de projeto inscrevem-se aqui as “obras de cultura”, ou seja, estão contempladas as criações da ciência, da arte, da técnica, mesmo das técnicas mais humildes. Encontramo-nos num patamar intermédio entre a inclinação e a própria criatividade ética. Este patamar, onde a cultura, com as suas obras, se afirma, é pré-moral, como nos diz, encontramos-nos perante “formas pré-morais” do esforço”<sup>33</sup>.

Se assim se pode dizer, a ascese da inclinação é o suporte da ascese da escolha onde, pela noção de projeto, fins e valores já se inscreveram e que mostram que o eu coloca na existência fins culturais, bem como sociais. Estes fins, porém, e conforme menciona: “não podem satisfazer o eu total”, eles são fundamentais para a unificação do próprio eu, para a sua compreensão como ser que coloca na existência atos que dizem de si mesmo e que, por isso mesmo, lhe conferem sentido. Mas isso não basta, na dialética da aspiração, um outro patamar se desenha.

Jean Nabert no capítulo “O Dever e a Existência” vai chamar a atenção para o fato de o dever, fielmente seguido, não ser capaz de satisfazer o desejo de ser inerente à aspiração do eu<sup>34</sup>. De certo modo está aqui explicitada a sua linhagem biraniana. Ter em conta Kant, mas superá-lo quando se trata de compreender aquilo que está ligado à nossa intimidade, ao que nos é mais interior. Para Jean Nabert o dever é interpretado, muitas vezes, como exterior, como uma conformação á regra. No seu entender, o dever, quando seguido à risca, comprova um desapego relativamente à regra, uma conformação

<sup>30</sup> EE, p. 106.

<sup>31</sup> Cf. EE, p. 108.

<sup>32</sup> EE, p. 126.

<sup>33</sup> EE, p. 127.

<sup>34</sup> Cf. EE, p. 135.

formal que conduz, conseqüentemente, a uma hipocrisia nos costumes<sup>35</sup>.

Este sentimento de o eu se apoiar no dever para, muitas vezes, o superar, tem a ver com o fato deste, quando seguido à risca, sem que a reflexão desperte, não possibilitar e provocar a expansão do ser do eu e, portanto, não favorecer o seu enriquecimento do ponto de vista espiritual. O dever deve ser entendido como um apoio, um patamar da existência, necessário sem dúvida, para que o eu, apoiado na lei que o dever implica, se supere e se realize a um nível superior.

O dever tem a seu favor, inequivocamente, o caráter de romper com o jogo das tendências. Como refere: "Só a lei é capaz de operar uma ruptura desta unidade instaurada pelo jogo das tendências"<sup>36</sup>. A lei recusa e suspende as tendências, de tal modo que o eu empírico está aberto para renunciar a elas, mediante a aceitação do dever. Assim, o dever tem como função canalizar as tendências, de modo a que o eu se realize a um nível superior. Deste modo, o dever instaura uma dupla relação: com a natureza, por um lado e, por outro, com a aspiração essencial do eu a ser.

O dever está ligado à importância social da instituição e o eu não pode passar ser o dever, bem como sem a instituição. Daí a seguinte menção: "A função da instituição é a de trabalhar no sentido da transmutação das tendências"<sup>37</sup>. E para dar um exemplo desta implicação e dos patamares de compreensão do eu, diz-nos o autor o seguinte, a propósito do casamento: este, num primeiro patamar, ligado à inclinação, tem de ser considerado na sua relação à inclinação sexual, própria da nossa realidade humana; como instituição, o casamento regulariza esta

relação e confere-lhe a estabilidade que vem no seguimento da escolha que foi feita, portanto, é necessário este patamar do dever. Estes patamares, porém, são insuficientes para explicar, verdadeiramente, o casamento, pois este no seu âmago, se é verdadeiramente um casamento, é uma reciprocidade de consciências, onde a fidelidade se afirma como estruturante. Estamos num patamar onde surge "a possibilidade de relações puras entre as consciências"<sup>38</sup>. Este é já um momento onde a dialética da aspiração de ser é já, claramente, um fator alto de espiritualização do eu, onde a noção de generosidade e de sacrifício começam a emergir.

Avançamos, assim, para um outro patamar, que Jean Nabert intitula "A Experiência do Uno no Comércio das Consciências". Momento essencial da expansão do eu. Esta questão é colocada pelo pensador do seguinte modo: "Uma consciência, em nenhum momento, é capaz de um crescimento de ser se não estabelecer um diálogo com uma outra consciência"<sup>39</sup>. Sem dúvida, estamos perante a promoção da comunicação, superação da solidão como ausência de comunicação. A valorização desta experiência de reciprocidade é um momento fundamental para a evicção do eu, embora os obstáculos à comunicação, como aliás o sentimento de solidão exibiu, sejam muito fortes. A comunicação, por mais perfeita que seja, é suscetível de estar sempre ameaçada. Diz-nos o filósofo: "nem o amor, nem a confiança, nem a veracidade poderiam tornar-se valores positivos, se as possibilidades contrárias não se tivessem desenhado à medida que a subjetividade nascia da comunicação"<sup>40</sup>.

Uma comunicação verdadeira, portanto, profunda, mostra que a reciprocidade das

<sup>35</sup> Cf. EE, p. 135.

<sup>36</sup> EE, p. 139.

<sup>37</sup> EE, p. 143.

<sup>38</sup> EE, p. 145.

<sup>39</sup> EE, p. 161.

<sup>40</sup> EE, p. 163.

consciências, que se conquista sob um fundo de esforço, confere aos seres que fazem esta experiência uma espécie de poder interior, que potencializa a dialética da aspiração. Deste modo, o eu sente-se unificado, sente que a realização de si é possível, embora no limite permaneça sempre aquém da possibilidade infinita de ser.

Mas, então, como entender esta unidade, interroga-se Jean Nabert? Que sentido conferir às experiências unitivas? Fundamentalmente, são experiências em que a comunicação é decisiva para o próprio eu, respondem, como nos diz, “de um modo cada vez mais profundo e adequado, a todas as exigências do espírito”<sup>41</sup>. Aqui, a categoria da liberdade, como produtividade infinita de colocar obras na existência, adquire todo o seu sentido. É neste patamar de existência que o amor, a veracidade, a generosidade e a fidelidade adquirem todo o seu sentido espiritual. Na reciprocidade das consciências dá-se a evicção do eu, devido ao comércio positivo que as consciências estabelecem entre si. Justifica-se, deste modo, a experiência do uno. O itinerário de espiritualização é possível, e este é “um ir que não é um voltar”, como já nos tinha dito. Está-se perante uma experiência em que a metáfora é a da altitude.

Neste momento uma interrogação emerge, como foi possível este itinerário, como o podemos acompanhar, quais os meios para o conseguir? De fato, tendo partido da inclinação, e subido pela ascese ao dever e deste à experiência do uno na reciprocidade das consciências, o perguntar pela possibilidade deste itinerário é crucial: como foi possível esta ascese? E Jean Nabert aponta: mediante as virtudes, ou formas espirituais. Daí o capítulo seguinte.

Com efeito, no capítulo X, intitulado, “As Formas Espirituais ou Virtudes”, o autor procura justificar, através destas, o itinerário de espiritualização do eu, mostrando que se trata, mediante a reflexão, de não deixar que se esteja perante uma representação objetiva do eu. E diz-nos: “o trabalho da reflexão é, em primeiro lugar, proteger o eu de uma representação objetiva do seu ser”<sup>42</sup>, e isto porque estamos no domínio do *operari*<sup>43</sup> e da relação, sob a forma de um sentimento de tensão, entre “o ser que somos sem nos podermos igualar a ele, e o ser que somos devido às nossas ações reais, pode ser fortificado pela ideia de um eu que conservaria, de algum modo, o valor das nossas ações particulares”<sup>44</sup>. Trata-se de promover no eu as virtudes, como modo de espiritualização, atendendo sobretudo aos “valores que convêm ao nosso ser”<sup>45</sup>.

A pureza, a nobreza, a generosidade são valores que dizem do eu, que salientam a sua evicção. A reflexão, como purificadora da consciência, põe em evidência este aspecto, fundado na “ideia de virtude considerada como hábito de moralidade”<sup>46</sup>. Nesse sentido, refere as virtudes de veracidade, prudência, coragem, as quais são “hábitos do eu cuja causalidade está revestida de uma qualidade que se comunica ao operar”<sup>47</sup>. O agir segundo as virtudes proporciona ao eu uma espiritualização sem dúvida, porém, há que contar com os obstáculos que se apresentam ao eu, exteriores e interiores, os quais são bem reais e que o impedem de realizar os fins que se propõe. O sentimento do fracasso tinha mostrado este aspecto. Portanto, quando o eu não se realiza pelos valores não se eleva virtuosamente. Mas o eu, pelo esforço, tem a possibilidade de, mediante a qualidade das suas ações, aceder à virtude, que é

<sup>41</sup> EE, p. 181.

<sup>42</sup> EE, p. 183.

<sup>43</sup> Cf. EE, p. 184.

<sup>44</sup> EE, p. 184.

<sup>45</sup> EE, p. 186.

<sup>46</sup> EE, p. 190.

<sup>47</sup> EE, p. 191.

definida do seguinte modo: “a ideia de virtude define-se pela possibilidade de igualar as intenções a esta força, ao valor das ações e à sua finalidade intrínseca”<sup>48</sup>. E, por isso, a virtude remete para a relação entre o eu real e o eu espiritual e para o desejo de adequação do primeiro ao segundo. Assim, e como menciona: “o ser do eu está na relação que instaura entre as suas ações reais e os valores: a sua virtude está nesta relação”<sup>49</sup>.

A virtude, porém, assegura ao eu concreto que pode elevar-se, espiritualizar-se, até ao eu puro, originário, ainda que o eu concreto permaneça sempre aquém dessa pureza originária. As virtudes promovem a existência e unificam o ser do eu. Uma virtude é, como refere, “uma forma espiritual bastante eficaz para regular interiormente uma inclinação”<sup>50</sup>.

Uma interrogação, porém, emerge: como podemos estar seguros de que este itinerário de aperfeiçoamento espiritual é possível mediante as virtudes? Diz-nos o pensador: “é uma forma espiritual que pressentimos, que procuramos atingir, fixar, quando meditamos sobre Sócrates, Jesus, Espinosa /.../ que nos incita a descobrir uma unidade, um centro, mais escondido, que se exprime quer mediante uma intuição religiosa, quer mediante um sistema de virtudes”<sup>51</sup>.

Destes exemplos retiramos as forças que nos garantem que, pela virtude, acedemos a uma certeza de ser na relação da consciência com o seu princípio, ou afirmação originária. Mas, aqui, o esforço da consciência, ou do eu, para verificar com obras, que dizem do espiritual no eu, é central. Como sabemos, Jean Nabert é um espiritualista, para quem o *foyer* ético, na abertura ao *foyer* religioso, apresenta um itinerário austero, difícil, que não aceita a “mentira

interior” e que se apoia nos “mais altos modelos da cultura ou da história”<sup>52</sup>, pois estes asseguram-nos que a elevação do eu e sua conseqüente espiritualização é possível. Encontramo-nos perante as fontes da nossa veneração.

Com efeito, no capítulo XI e último, intitulado “As Fontes da Veneração”, temos uma reflexão sobre a sublimidade moral, onde o acordo entre o agir concreto e a lei interior do ser do eu parecem adequar-se, embora uma diferença infinita (porque incolmável, pois estamos numa ética do inacabamento) permaneça entre o eu empírico, por muito que se tenha espiritualizado, e o eu puro, da afirmação originária.

De qualquer modo, nas fontes de veneração, encontramos-nos perante seres que, no mundo real, nos dão uma “imagem adequada da lei suprema”<sup>53</sup>. A sabedoria de Sócrates ou de Goethe, a santidade de Francisco de Assis e de Jacqueline Pascal, salientam a aliança entre a doutrina e o ato e, devido ao exemplo que as suas vidas constituem, são modelos que garantem ao eu que a espiritualização é possível e são o sinal da “nossa certeza fundamental”<sup>54</sup>.

## Conclusão

Pela reflexão fomos conduzidos a estes modelos, porque o eu, mediante a reflexão, também se foi purificando e espiritualizando, de tal modo que este enriquecimento interior do eu é promotor de uma sua regeneração, que lhe confere serenidade, permitindo que as experiências fundamentais de doçura e profundidade sejam vividas como pressentimentos daquilo que é da ordem do inverificável. Deste modo,

<sup>48</sup> EE, p.193.

<sup>49</sup> EE, p. 195.

<sup>50</sup> EE, p. 197.

<sup>51</sup> EE, p.198.

<sup>52</sup> EE, p.202.

<sup>53</sup> EE, p.209..

<sup>54</sup> EE, p.219.

e para concluir, adquire total compreensão a afirmação feita por Jean Nabert na primeira página desta obra: o eu “ procura não só operar uma retomada de si como procura compreender-se graças ao texto que as suas acções constituíram, mas também fazer coincidir essa compreensão com uma regeneração do seu ser”. Há aqui uma espécie de círculo que se fecha: partindo das experiências marcadas pela negatividade, que são consideradas obstáculos à expansão do eu, pela garantia da

afirmação originária o eu empreende, se quiser, mediante uma dialéctica da negatividade e da positividade, um itinerário de subida, de progresso da existência, por patamares, como mostramos, tendo nos modelos históricos e mesmo em Jesus como trans-histórico, a garantia de que a espiritualização é possível. E quem faz este percurso atinge uma serenidade interior, própria de seres livres que, mediante a vontade guiada pela razão aspiram a ser cada vez mais ser. Esta a sua lição, “reflexiva”.

# O Julgamento de Valor e a Arte do Raciocínio dedutivo

## *Value Judgment and the Art of Deductive Reasoning*

André CAMLONG  
Professeur titulaire des Universités

### Resumo

Nesse artigo cujo título evoca perfeitamente o objetivo e a finalidade, *O Julgamento de Valor e o Raciocínio Dedutivo*, o autor propõe uma reflexão histórica e filosófica sobre o Julgamento de Valor, do ponto de vista da Lógica e da Moral, já que se trata de um "Julgamento de Direito" e não de um "Julgamento de Fato", e propõe ao mesmo tempo uma reflexão retórica sobre o Raciocínio Dedutivo, descrevendo o conjunto dos parâmetros, fórmulas e algoritmos indispensáveis para analisar todo texto produzindo um Julgamento de Valor. Além disso, além de dar e descrever as regras e fórmulas, os parâmetros e algoritmos da análise, ele vai abordando uma análise prática sobre um conto de Viriato Correia, intitulado *Ladrão*. De modo que tenta reabilitar a "retórica clássica", fustigando o mundo dos sofistas que entraram na "lingüística moderna".

### Abstract

In year article with the sufficiently evocative title, *The Been worth judgment and the Art of the Deductive Reasoning*, the author propose has judgment historical and philosophical reflexion one the Value, from the not of view of logic and morals, since it is butt has "Judgement of Right" and not has "judgement in fact", At the same time have has reflexion rhetoric one the Deductive Reasoning, where He describes the whole of the parameters, the formulated and the algorithms which make it possible to make the analysis of any text which produces has Value judgment. Give Nonglad to and describe the rules, the formulated, the parameters and the algorithms of analysis, it approaches the analysis from has practical not of view, while operating one A bruises of Viriato Correia, entitled *Ladrão*. It thus hopes to give again its letters of nobility to "traditional rhetoric" and to fustigate the sophists of any hair who engulfed themselves in modern linguistics.

A nossa intenção aqui é dar ao leitor os elementos de reflexão, as fórmulas, os parâmetros e os algoritmos indispensáveis para analisar o raciocínio dedutivo e conduzir a exegese dos textos que vão produzindo um julgamento de valor.

Além disso, pretendemos chamar a atenção do leitor para a problemática da lógica racional e do raciocínio dedutivo...

Para tornar o nosso próprio discurso o mais claro possível vamos fundamentar as nossas análises num conto de Viriato Correia, *Ladrão*, tirado das *Novelas Doidas*, cuja finalidade é descrever ou pintar a complexidade da alma humana... deixando no entanto ao leitor toda a possibilidade para se exercitar ou completar a sua reflexão com qualquer outro exemplo.

Desse modo vamos abordar o problema complexo das estratégias discursivas e dar forma à reflexão sobre a lógica e a moral, a filosofia e a filologia, ou talvez suscitar uma reflexão mais fina ainda sobre alguns “aspectos delicados” da lingüística moderna.

## 1. O Julgamento de Valor Moral é um Julgamento de Direito e não um Julgamento de fato

O julgamento de valor moral exprime, não uma preferência de fato, mas uma preferência de direito.

A lógica é a moral do pensamento e a moral é a lógica do comportamento.

Os “valores éticos” são valores próprios da atividade em regra com as exigências da moral. Os valores ideais servem de norma para julgamento de valor.

Os “valores morais” são valores que consistem na realização do bem ou do dever.

## 2. « Uma definição é uma fórmula que exprime o essencial da essência do sujeito »

Uma definição é uma fórmula que exprime o essencial da essência do sujeito. Pode ser dada tanto uma fórmula como equivalente de uma palavra única, como uma fórmula como equivalente de uma outra fórmula; de fato, não é impossível dar definições de certas coisas já designadas por uma fórmula. Mas, fica claro que quem dá como definição uma palavra única, qualquer que seja a forma, não dá uma definição de aquilo que pretende definir, já que precisamente **uma definição tem**

sempre a aparência de uma fórmula. (...) por falar de definições, a discussão gira sempre em torno de uma questão de identidade ou de diferença.<sup>1</sup>

Qualquer que seja o problema trata-se sempre de “uma questão de identidade ou de diferença”.

Toda fórmula tem os próprios parâmetros e algoritmo de definição

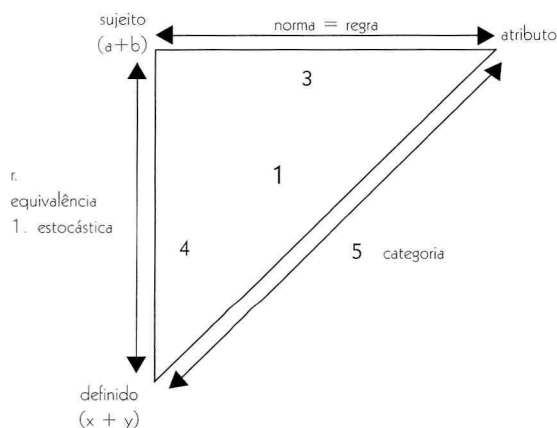
## 3. A norma e a regra $(a + b) \Leftrightarrow (c)$

A norma  $(a + b) \Leftrightarrow (c)$  é uma fórmula de definição reversível, mas com um princípio semântico orientado: /intenção/ + /ação/ = /ato/, ou seja:  $(1 + 2) = (3)$ .

O atributo não serve apenas para designar o ato ou a qualidade do ato, mas também para qualificar o autor do ato em função da responsabilidade “engajada”.

De modo que a fórmula inteira serve para validar o julgamento de valor, que é um julgamento de direito e não um julgamento de fato.

O problema consiste em preencher



<sup>1</sup> Aristóteles. Os Tópicos, I, 6.

corretamente a relação de equivalência e a *ligação estocástica* dos quatro elementos da definição:  $\frac{(x+y)}{(a+b)}$ , conforme o algoritmo de definição [/*intenção*/ + /*ação*/  $\Leftrightarrow$  /*ato*/], ou seja (1 + 2)  $\Leftrightarrow$  (3) equivalente de (a + b)  $\Leftrightarrow$  (c).

A norma é, etimologicamente, “o esquadro”, o instrumento de medida que fixa “o ângulo reto”, como sendo “o princípio de identidade e a pedra angular do pensamento que declara a *superioridade* do Mesmo sobre o Outro”.<sup>2</sup>

O algoritmo segue o princípio do triângulo retângulo de Pitágoras cuja norma  $3^2 + 4^2 = 5^2$  serve para fixar a qualidade moral do ato, autenticar a responsabilidade do autor e validar o julgamento de valor.

1. lógica	sujeito	$\Leftrightarrow$	atributo
2. semântic	compreensão	$\Leftrightarrow$	extensão
3. lei (axiom)	/intenção/ + /ação/	$\Leftrightarrow$	/ato/
4. equivalên.	(a + b)	$\Leftrightarrow$	(c)
5. norma	$3^2 + 4^2$	$\Leftrightarrow$	$5^2$
6. algoritmo	(1 + 2)	$\Leftrightarrow$	(3)

Aristóteles substituiu o *entimema*, argumento voluntariamente reduzido em direito, fundamentado na verossimilhança, ao silogismo, o argumento integral do raciocínio dedutivo.

Etimologicamente, *entimema* (*en thumos*) significa em grego “na mente, no pensamento, na cabeça”. De fato, é a premissa maior do silogismo que está na mente ou no pensamento enquanto valor universal de referência para a formulação da premissa menor que vai ser medida e comedida.

Para Aristóteles, na sua *Retórica*, a maior ou universal é o VERDADEIRO, aquilo que é evidente para todos, e a menor, a VEROSSIMILHANÇA,

quer dizer o caso particular que deve ser analisado e avaliado em função da maior (que representa o metro).

Daí o algoritmo de definição da menor conforme os princípios racionais ativados pela relação de equivalência e a *ligação estocástica*.

#### 4. Silogismo e entimema

O *silogismo* é o algoritmo do raciocínio dedutivo completo formado de três proposições: as duas premissas (*maior e menor*) e a conclusão por dedução.

Podemos considerar o algoritmo completo do julgamento de direito que vamos comparar imediatamente ao julgamento de fato:

- a) a *maior* é universal, constante, equilibrada e idêntica a si mesma:  $(a + b) = (c)$
- b) a *menor* é o caso particular (ou critério) avaliado e medido com a maior (ou predictor) conforme a relação:

$$\frac{(x+y)}{(a+b)} = \frac{\text{critério}}{\text{predictor}}$$

- c) O programa consiste em definir o valor particular do par  $(x + y)$  em função do valor universal do par  $(a + b)$ , com-parando os valores dos categoriais  $/a/$  da /*intenção*/  $(\frac{x}{a})$  e  $/b/$  da /*ação*/  $(\frac{y}{b})$ , conforme os princípios racionais de identidade e de contradição.
- d) A *conclusão* deduz-se da relação de equivalência em função da *ligação estocástica*.
- e) Daí o preenchimento dos *critérios de avaliação*, *plenos ou vazios*, mas sempre definidos:
- 1) Se os critérios são *plenos* ( $a = 1$ ) e ( $b = 2$ ) e se a fórmula dá  $(a + b) = (1 + 2) = (3)$ ,

<sup>1</sup> LALANDE, A. Vocabulaire technique et critique de la philosophie.

então a conclusão é *legal*: ( $c = 3$ ). O ato é responsável.

2) Se um dos critérios é *vazio*, e *a fortiori* os dois, então existem três possibilidades de concluir:

2.1  $(a + b) = (0 + 0)$ . O ato é potencial.

2.2  $(a + b) = (1 + 0)$ . O ato é imperfeito.

2.3  $(a + b) = (0 + 2)$ . O ato é involuntário ou irresponsável.

f) Daí a tipologia dos casos possíveis:

(x+y)	(a + b)	↔	(c)	Ato
Normal	(1 + 2)	=	(3)	acabado
Vazio	(0 + 0)	=	(0)	indeterminado
Aumentado	(1 + 0)	<	(3)	imperfeito
Diminuto	(0 + 2)	<	(3)	irresponsável

g) *Exemplo*. É o caso do *Ladrão* de Viriato Correia, um exemplo tirado da ficção, mas inspirado na realidade, que serve de *exemplum* ou de lição de moral. O texto integral figura no fim destas páginas em que tratamos de definir a fórmula de julgamento de direito. Trata-se nesse caso de “julgar” o protagonista, como no tribunal. Deixamos ao leitor o prazer de experimentar o seu talento.

1) *Princípio universal a Maior*: « Quem tem a intenção de matar e mata, é um assassino. Quem tem a intenção de roubar e rouba, é um ladrão ».

Pronto. O algoritmo é universal:

$$(a + b) = (1 + 2) = (3).$$

Já que esse princípio universal está “em todas as mentes” (*en thumos*) ou “em todos os corações”, ele serve de referência. Não vale a pena insistir. Daí o **entimema** que destaca direito a medida do caso avaliado da menor, o caso particular.

*Caso particular da menor do conto*. “O protagonista ‘*confessa*’ que nunca teve a intenção de matar (e, sobretudo de matar a própria mãe), apesar de ter cometido um crime”.

Daí o algoritmo de definição de *assassino*:

$$(a + b) = (0 + 2) < (3).$$

Daí a conclusão de *homicídio involuntário*.

2) Mas, por outra parte, “o protagonista ‘*confessa*’ que a sua intenção era de furtar a bolsa de dinheiro que a velha trazia”. E ele vai justificando a sua intenção, até declarar-se ladrão por ter roubado já duas vezes. Mas desta vez não conseguiu chegar até o roubo porque caiu no crime. Trata-se de um roubo “imperfeito”.

Daí o algoritmo de definição de *ladrão*:

$$(a + b) = (0 + 0).$$

Daí a conclusão: o caso é aparentemente indeterminado.

3) Mas, como ele “*confessa*” que já roubou duas vezes, e que esta ia ser a terceira, visto as circunstâncias, (*jamais deux sans trois*, diz o provérbio), algoritmo e conclusão são diferentes. O algoritmo é completo:

$$(a + b) = (1 + 2) = (3).$$

A conclusão é *legal*: o protagonista é “ladrão” por essência e “assassino” por acidente. Um homem que “*não se governava mais*” (*confessa* com lucidez).

4) *Conclusão*. O roubo é o *móvel* do crime. O protagonista é um ladrão transformado em

homicida involuntário porque cometeu um assassinato não premeditado. Foram as circunstâncias que decidiram: o mel é o roubo. Mas o *álibi* é-lhe estrangeiro: foi a mãe quem decidiu hospedar a velha no seu próprio quarto justamente para evitar que o filho cometesse o roubo premeditado, porque ela conhecia bem o seu próprio filho, lembrando os roubos antigos. Mas o *álibi* está também no comportamento da velha que tinha violado todas as regras morais (sociais e comerciais). Pronto.

## 5. O entimema: função e funcionamento

O *entimema* preconizado por Aristóteles no julgamento de DIREITO consiste em subentender a premissa MAIOR que está “em todas as mentes”, ou gravada no frontispício do texto, ou seja “no título”. Inútil repetir.

Vamos direito à premissa MENOR para definir primeiro os valores das categorias de /*intenção*/ e /*ação*/ e logo o valor da relação de equivalência conforme a *ligação estocástica*:  $\frac{(x+y)}{(a+b)} = \frac{\text{critério}}{\text{predictor}}$ .

Dáí a conclusão do julgamento “de valor moral” que é um *julgamento de DIREITO*, que se opõe ao *julgamento de FATO*.

## 6. O julgamento de fato

Quem não conhece o célebre silogismo:

- 1) A Maior: – *Todos os homens são mortais*
- 2) A Menor: – *Ora Sócrates é um homem*
- 3) A Conclusão: – *Logo Sócrates é mortal*

Apesar das aparências, a premissa maior do silogismo de FATO não tem nada do valor moral,

definido, estável, constante, evidente e universal da premissa maior do silogismo do julgamento de DIREITO, um puro julgamento de pura lógica e de pura moral.

No *entimema*, a maior (que “está na cabeça”) do julgamento de valor é “fundida” na relação de equivalência  $\frac{(x+y)}{(a+b)}$ . É essa premissa (*in absentia*) que fixa a *ligação estocástica*, de modo tácito, *ne varietur*, conforme os princípios racionais e universais promulgados em lei, em regra e em norma de avaliação lógica e moral.

Os argumentos que constituem a panóplia do raciocínio dedutivo são 5: o *silogismo* (argumento fundamental), o *entimema* (1 silogismo diminuto) e o *epiquerema*, o *dilema* e o *sorites* (três silogismos desenvolvidos).

O *entimema* é de fato o argumento mais apropriado e adequado ao julgamento de valor enquanto julgamento de “direito”, na medida em que a premissa maior é una, universal, constante e evidente, presente “em todas as mentes”.

## 7. As categorias de valores em relação à pessoa moral

As categorias de valores<sup>3</sup> são as seguintes:

- 1) Os valores *econômicos* e os valores *afetivos* são os valores do homem no mundo
- 2) Os valores *intelectuais* ou valores de verdade e conhecimento e os valores *estéticos* são valores do homem diante do mundo
- 3) Os valores *morais* e os valores *espirituais* ou superiores são valores do homem acima do mundo.

Dáí o conjunto de noções que se deve tomar em conta para definir o julgamento de valor, tanto do

<sup>3</sup> LAVELLE Louis, *Traité des valeurs*, Paris: PUF, 1955.

ponto de vista racional e individual como do ponto de vista lógico ou moral.

## 8. Noções fundamentais e definição da pessoa moral

A definição da pessoa moral não é simples, uma vez que se considera a extensão, a intensidade e a complexidade dos parâmetros que exercem uma pressão sobre a “pessoa social”, do “ser humano enquanto ser livre e responsável”. A identidade da “pessoa moral” se caracteriza pela capacidade e pela obrigação que tem de raciocinar para atuar em consciência e em conformidade com as regras e códigos que regem a vida humana e social.

### 8.1 A liberdade e a responsabilidade individual

A liberdade não é uma simples independência espiritual, mas um engajamento na ação deliberada, já que apenas a vontade é livre. A liberdade não é tampouco uma escolha caprichosa ou irracional, mas a escolha de um ato livremente consentido, consequência da potência ou poder de uma autodeterminação racional e consciente. As forças emotivas, que aumentam a vontade, diminuem na mesma proporção o *self-control* que representa o essencial da liberdade.

### 8.2 O dever e o poder moral

O **dever moral** é a obrigação de cada homem de agir livremente, mas sempre de acordo com os imperativos de sua consciência e com o estrito respeito das regras morais, individuais ou coletivas, privadas ou públicas. Por isso, todo homem deve dominar as forças irracionais latentes em si e que o aprisionam: essas forças são as que formam o seu caráter, o seu temperamento, a sua própria personalidade, ou,

numa palavra, a sua identidade. Essas forças pessoais são nutridas pelas tendências individuais, pelos costumes, pelas paixões que o aprisionam. Essas forças que formam o caráter do indivíduo são causa do seu comportamento: ativam-se com as circunstâncias favoráveis (*stimulus*). O problema consiste em determinar se essas forças são morais (orientadas para o bem), imorais (orientadas para o mal) ou amorais (sem referência).

O **dever moral** é governado pela consciência moral, isto é, pelo conhecimento imediato que o sujeito moral tem do valor moral dos próprios atos. É o **poder moral**, isto é, a faculdade de cada ser racional de julgar do valor moral dos seus atos (isto é, do grau de conformidade da sua ação com a vontade e a livre determinação diante da consciência e das regras morais que regimentam o seu comportamento). É a **faculdade de discernimento do dever moral** em relação aos princípios morais.

(Ver Louis Lavelle, *Traité des valeurs*; Bergson, *La conscience des deux mondes*. . . ; Kant, *Critique de la Raison pure* (le vrai et le faux) et *Critique de la Raison pratique* (le bien et le mal)).<sup>4</sup>

### 8.3 Paixão e obsessão individual

Aristóteles na *Retórica*, Livro 2, aborda os problemas das paixões e os problemas da « alma », que causam tumultos e perturbações no comportamento e alteram a personalidade, provocando julgamentos “aberrantes”, dependendo dos *habitus*, ressentimentos e tendências. Aristóteles forma pares explicativos e justificativos, opondo: “cólera / calma ; doçura / paciência ; amizade / ódio ; receio / confiança ; vergonha / impudência ; cortesia / descortesia ; piedade / indignação ; inveja / desprezo.”

Os obstáculos são:

- 1) as **tendências** que contrariam os deveres;

- 2) os costumes que desviam os poderes;
- 3) os *habitus* que enfraquecem a vontade.

Daí a definição do ato em função da *autodeterminação*, da *liberdade* e da *responsabilidade*.

A obrigação moral supõe o direito de escolher (liberdade e autodeterminação), mas suprime o direito de escolher já que impõe que a pessoa se determine por razões ou motivações de ordem superior (bem individual ou coletivo).

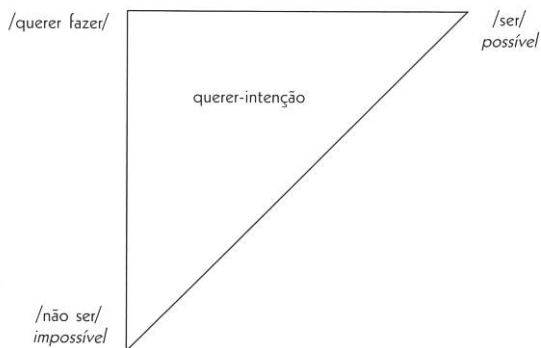
A obrigação é a necessidade de agir livremente conforme um imperativo categórico, segundo Kant (*Ver Les principes de métaphysique du droit*).

Daí o problema da definição: o /ser/ em função do /parecer/ e do /não parecer/, e, às avessas, do /parecer/ em função do /ser/ e do /não ser/.

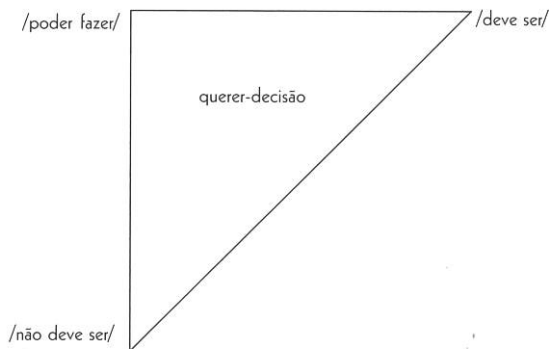
## 9. A norma, a equivalência das relações e a fórmula de definição do julgamento de "valor moral": (a + b) ⇔ (c)

9.1 Os valores da intenção (a) são definidos por um "querer intenção", um "querer decisão" e "querer execução" e resumidos pela palavra ORIENTAR.

9.1.1 o /querer-intenção/ (virtual): /querer fazer/ em relação a /ser/ versus /não ser/. É a primeira fase da definição. ○ PROJETO.



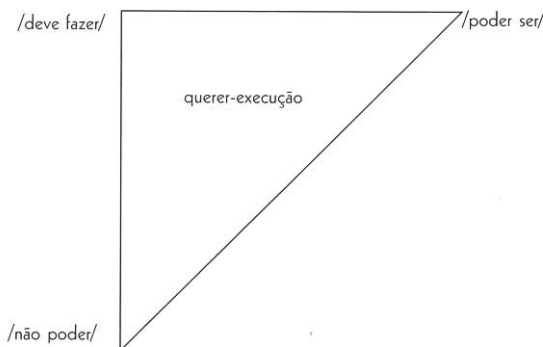
9.1.2 o /querer decisão/ (potencial): /poder fazer/ em relação a /dever ser/ versus /não dever ser/. É a segunda fase, a da deliberação, com uma tomada de consciência. A deontologia. DELIBERAR.



9.1.3 o /querer execução/ (real): /dever fazer/ em relação a /poder ser/ versus /não poder ser/. É a terceira e última fase: a fase de determinação que implica a responsabilidade moral individual, enquanto ser livre. DETERMINAR.

○ ser humano é sozinho frente a si mesmo, frente a suas responsabilidades, frente à moral, frente a consciência, frente à liberdade, frente aos deveres e às obrigações.

○ jogo é tremendo. ○ ato empilha a responsabilidade de modo irrevocável. Não é possível voltar para trás. Uma vez o ato cumprido, ou o autor é consciente da sua responsabilidade tanto frente ao bem como frente ao mal, ou o autor é inconsciente e portanto irresponsável.



A apreciação do “querer” considerado na sua plenitude (geralmente confundido com a única intenção) determina regularmente a qualidade do ato. A definição plena do “querer” é fundamental e primordial na determinação da responsabilidade individual.

A formula de definição */intenção/ + /ação/ ⇔ /ato/* é universal porque é reversível. Dá a plena medida do “atributo” que qualifica ou classifica logicamente o ato em função da responsabilidade empenhada.

Observação:

1. Os “verbos modais” QUERER, DEVER e PODER não têm imperativo<sup>4</sup>
2. O atributo que determina a categoria do julgamento de valor é, segundo a tipologia dos dicionários, “substantivo” ou “qualificativo” (o que torna a classificação impossível). Enquanto para a *Logique de Port-Royal* ou *L'Art de penser*, ele indica a “substância” (o que dá outro sentido e outro significado à própria noção de julgamento de valor).

## 9.2 Os valores da ação (b):

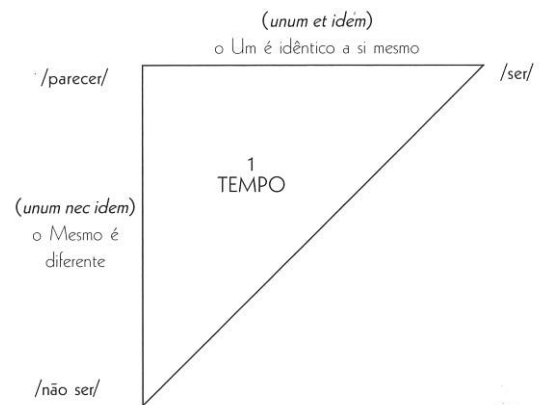
Fundamentados nas relações intrínsecas do /ser/ e do /parecer/, os categoriais do visível têm a própria definição no tempo e no instante.

**9.2.1 no tempo** : o Um é idêntico a si mesmo ou o Mesmo é diferente

(*Unum et idem* ⇔ Um idêntico a si mesmo)  
versus (*unum nec idem* ⇔ o Mesmo diferente)

O UM ou 1 é no tempo o único, o universal, o idêntico o evidente, o constante, o unívoco. É o Nome dentro do Número, o original.

A noção de tempo é fundamental na apreciação e avaliação do móvel.



<sup>4</sup> Os verbos modais são verbos de julgamento, i.e. verbos que regem uma sentença cujo objeto está na oração completiva. São esses verbos que regem a completiva os verbos modais. Embora sejam verbos que exprimem uma asserção, podem ser classificados em duas categorias fundamentais:

1) os verbos de expressão positiva no INDICATIVO:

Penso que vêm = Sei que vêm = Creio que vêm...

2) os verbos de expressão negativa no SUBJUNTIVO ou CONJUNTIVO:

Não duvido que venham = Quero que venham = Desejo que venham...

Ora, a função e o funcionamento da NEGAÇÃO não devem nem podem ser ocultados. Por isso é preciso não esquecer a significação básica do advérbio NÃO = *noenum* = “não é um” (não é nem nome nem número significa que o nome está dentro do número para designar o SER REFERENCIAL. Ex: “nom” e “nombre” em Francês, “nombre” e “nombre” confundidos em Espanhol...). A referência é o UM, que é ao mesmo tempo nome e número primeiro, a referência e/ou o referencial, a partir do qual os resto é “múltiplo” ou “confusão” segundo Pascal. Ora, a negação do UM remete para a “confusão”, para o “múltiplo”. O latinista pode se referir à gramática latina na parte reservada à análise da oração completiva. De fato, ao dizer *Penso que vêm*, *Afirmo que vêm*, a referência é única, enquanto ao dizer *Não penso que venham*, ou *Duvido que venham*, as referências são múltiplas (*allo-referencial*, *allo-cêntrica*, *allo-tópica*).

Digamos numa palavra, a asserção positiva é única ou unívoca, enquanto a asserção negativa é ambígua ou equívoca.

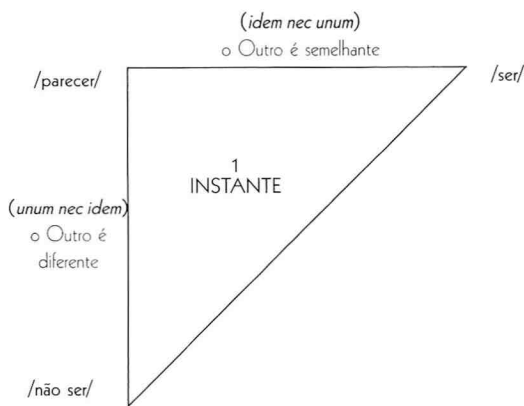
Afinal, não se pode confundir a função do IMPERATIVO (*ordenar* = *imperare*) com a função do INDICATIVO (*afirmar* o “uno” = *indicare*) ou do SUBJUNTIVO (*subordinar* o “múltiplo” = *sub-ordinare* ou *cum-jungere*) que servem para exprimir um julgamento (positivo ou negativo).

Para abrir ainda mais a reflexão, insistindo sobre a correlação entre o enunciado e o ato da enunciação, entre o aspecto psicológico e cognitivo, entre o aspecto formal e informativo, citaremos a *Lógica de Port-Royal*, II, 8, para quem as orações (proposições) modais são orações complexas em que “a afirmação ou a negação é modificada por um dos quatro modos: *possível*, *contingente*, *impossível*, *necessário*”. Podemos citar ainda Kant in *A crítica da razão pura*, “as categorias são conceitos de um objeto de modo geral, por cujo intermédio a intuição desse objeto é considerada como determinada por uma das funções lógicas dos julgamentos”, para quem o aspecto cognitivo é fundamental. Aliás, para ser ainda mais preciso, deve-se observar a correlação entre a *Lógica de Port-Royal* IV (1683), e *A razão pura* (1781) de Kant quando abordam a dimensão cognitiva do objeto: a relação entre a razão e a ciência. De modo que “a modalidade não é uma propriedade do objeto mas da relação com o conhecimento ou a faculdade de conhecer”. Na definição da *crença* que, em função do grau de *objetividade* ou *subjetividade* da *convicção* ou da *persuasão*, conforme a alquimia ou algoritmo da composição, dá a *opinião*, a *fé* ou a *ciência*. A questão é enorme.

**9.2.2 no instante:** o Outro é semelhante ou o Outro é diferente. (*Idem nec unum*  $\Leftrightarrow$  Outro semelhante) versus (*unum nec idem*  $\Leftrightarrow$  Outro diferente).

O 2 é no instante o número, o duplo, a confusão, o semelhante ou o diferente. É o múltiplo, a alteridade, a imagem, a ambigüidade, o equívoco, o engano. É duplica. Portanto não é o original: é falso, errado, fingido, ilusão, mentira...

A noção de instante é fundamental na apreciação e avaliação do *álibi*.



« Si le principe d'identité reste la pierre angulaire de la pensée, c'est en tant qu'il déclare la *supériorité* du Mêmesur l'Autre »<sup>5</sup>

Esse triângulo de identidade – enquanto “pedra angular do pensamento” – é a matriz que permite resolver o problema da contradição, e a *fortiori*, do terceiro excluído.

**9.3 Premissas = Eisagoga para o julgamento de valor errado e anteeisagoga para o verdadeiro julgamento de valor moral.**

O /*crel*/ é do primeiro e o /*saberl*/ é do segundo. É a oposição entre o *doxástico* /*crel serl*/ e o *epistémico* /*saber serl*/

<sup>5</sup>LALANDE, *op. cit.*

Verdadeiro ou não verdadeiro? Falso ou não falso?

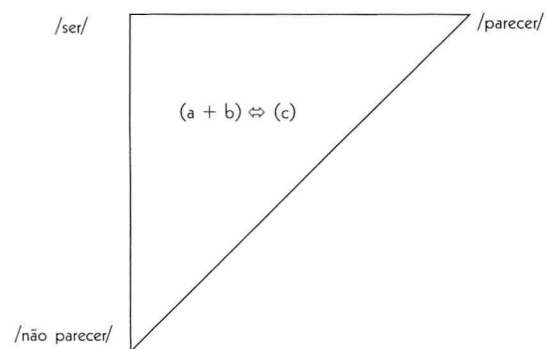
**9.4 Os valores morais do ato definido pela fórmula de equivalência (a + b)  $\Leftrightarrow$  (c) têm o seu fundamento ao mesmo tempo no /*serl*/ e no /*parecerl*/, tendo um alcance ao mesmo tempo universal e reversível. A evidência é o próprio fundamento do critério da verdade.**

A evidência diz ao mesmo tempo a identidade e a diferença, o UM e o Outro: o Verdadeiro é universal e a Verossimilhança é particular. (Ver Aristóteles, *A Retórica*)

Então a fórmula válida e autentifica a verdade, a veridicção e a verificação, quer dizer o julgamento de valor integral (o veredito).

A fórmula certifica e garante a validade do julgamento de valor moral (o julgamento de direito por excelência) – (a + b)  $\Leftrightarrow$  (c) –, ou seja: /*intençãol*/ + /*açãol*/  $\Leftrightarrow$  /*atol*/, em que a responsabilidade é definida e “atribuída”.

Todo o problema consiste em preencher e validar a fórmula de definição. Um problema de lógica e de moral, com o algoritmo predefinido.



A definição fica no coração da lógica e da moral: toca ao mesmo tempo a dialética e a retórica, a veridicção e a verificação.

A lógica é a moral do pensamento e a moral é a lógica do comportamento.

La vérité d'un jugement consiste, en définitive, dans la correspondance univoque d'un système de symboles et de relations entre ces symboles avec les objets auxquels on les réfère et les relations que ces objets soutiennent entre eux.<sup>6</sup>

O julgamento de valor exprime, não uma preferência de fato, mas uma preferência de direito, quer dizer uma *preferabilidade* em que o dever de cada ser é agir em consciência, de acordo com os direitos e os deveres que se impõem a todo ser humano livre e razoável.

"A melhor maneira de parecer é de ser" dizia Aristóteles.

A lógica e a moral são as duas normativas, mas não do mesmo modo: a moral fixa as finalidades como categoricamente obrigatórias (ou necessárias), enquanto a lógica não fixa finalidades, propondo apenas meios hipoteticamente ou condicionalmente obrigatórios.

A moral depende da razão que fixa as regras, as normas e as relações de conveniência. A moral não é a ciência dos costumes, mas a regra dos costumes. Ao fazer do ato um ato essencialmente racional, a moral empenha a responsabilidade individual e faz do julgamento de valor um julgamento de valor moral em que a consciência e o conhecimento ocupam um espaço privilegiado: primordial, capital e fundamental.

A moral fixa fins categoricamente obrigatórios.

O ato moral é um ato racional, deliberado, consciente e desejado.

La liberté dans la pratique est l'indépendance de la volonté par rapport à la contrainte des penchants de la sensibilité.<sup>7</sup>

O poder é a capacidade de autodeterminação que oscila entre o dever e a liberdade (entre obrigação e responsabilidade). Reflete o grau de independência individual para regimentar a própria vida e dominar o próprio destino.

Agir livremente consiste na realidade no fato de o ser humano se determinar por razões legítimas, e a liberdade torna-se perfeita a partir do momento em que as razões são ditadas pela moral, pela consciência reta e pelo livre consentimento moral (imperativo moral cujo alvo é o bem individual ou coletivo).

A verdade depende de critérios (*krinein* = julgar) para julgar sem equívoco e sem contradição.

## 10. O julgamento de DIREITO

Apenas a fórmula de definição (a + b) ⇔ (c) permite validar o julgamento de valor.

"Toda questão de identidade ou diferença" é regida pela recuperação da verdade sobre o erro. No caso do julgamento de valor é uma questão de DIREITO.

Todo o problema consiste na *definição do erro* para fixar a verdade, "identidade e diferença" confundidas.

Por isso a dialética fundamenta-se na retórica, a "serva fiel" que lhe permite "restituir o mundo dos fatos" com a mera intenção de fornecer os elementos que servem de prova, demonstração e verificação.

<sup>6</sup> L. ROUGIER, *Traité de la connaissance*, Paris: Gauthier-Villars, 1955, p. 316).

<sup>7</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 394.

Tal é a lição que o leitor poderá experimentar ao analisar contos e novelas, fabulas e parábolas, ficção ou realidade, à luz das definições, dos parâmetros e dos algoritmos que acabamos de apresentar. Vejamos um exemplo de análise prática.

## 11. Análise prática e prática da análise

Examinaremos o conto **LADRÃO** de Viriato Correia<sup>8</sup>. Eis o texto:

### LADRÃO

#### (Confissão de um assassino)

A minha intenção não era matar. Eu queria apenas furtar a bolsa de dinheiro que a velha trazia.

Foi o diabo quem se meteu no meio. Veja lá se não foi o diabo. Ia começando a escurecer quando ouvi, no terreiro, o latido dos cachorros e um trote de cavalos. Corri à porta. Era uma velha montada numa égua, seguida do bagageiro, um pardavasco de cara amarrada, que trazia no cinto um par de pistolas deste tamanho...

A nossa casa ficava mesmo à beirinha da estrada. Quem ali chegasse à boca da noite tinha que dormir para só seguir viagem quando viessem rompendo as barras do dia. Numa distância de cinco léguas para diante não havia mais pousas, somente a mata escura que o luar não alumiaava, morros e socavões que metiam medo à gente.

Eles dois, a velha e o bagageiro, vinham já sabendo que iam ali dormir.

A nossa casa não era grande, mas, como toda a casa de beira de estrada, no sertão, tinha um quarto para hóspedes.

Havíamos acabado de jantar quando eles chegaram. Minha mãe estava na cozinha lavando os pratos. Segurei o estribo da sela para que a velha apeasse, ajudei o bagageiro a tirar a carga dos cavalos, mostrei-lhe os pastos e trouxe a velha para dentro de casa.

Era uma senhora alta, magra, o cabelo como uma pasta de algodão, mas forte e dura ainda, capaz de agüentar os solavancos de uma viagem daquelas. Saltou agarrada à bolsa, a tal bolsa de couro da minha desgraça, enorme, atulhada, que ela trazia segura na mão. Pelos modos, pelos óculos de ouro, pelo vestido, pelos arreios dos animais, percebi logo que se tratava de uma velha rica.

Minha mãe veio-lhe fazer sala e eu fui, com o bagageiro, pear os cavalos na capoeira próxima.

Lá, puxando conversa, fiz que ele me contasse tudo. A sua patroa era a siá dona Benarda Bastos, fazendeira em Carolina, rica como peste, que ia a rumo de Caxias para tomar o vapor que a levasse à capital, onde queria visitar o filho, um doutor de leis, que estava mal de saúde. Quando voltei a casa, já no escuro, minha mãe preparava a janta para os hóspedes. Aquilo lá em casa era o trivial. Quase todas os dias havia um hóspede novo que chegava sem ter jantado.

Até aquele momento eu não tinha maldado nada, não me havia passado pela cabeça a intenção do roubo. Foi só depois que a velha acabou de jantar.

Durante a comida não se cansou de gabar o franguinho guisado que minha mãe lhe preparara e, no fim, com uma bondade que deixava a gente desarmada, disse:

— Não se ofendam comigo, não é pagamento o que eu vou fazer. Sei que vocês são pobres e eu quero deixar uma lembrança para você (apontava para minha mãe) comprar uma saia.

<sup>8</sup> CORREIA, V. *Novelas Doidas*, RJ: Liv. Castilho, 1928, 2ª ed., p. 221-228.

E abrindo a tal bolsa de couro, tirou de dentro um maço de dinheiro assim, como eu nunca tinha visto tão grande. Mas, ao procurar uma nota pequena, o maço caiu-lhe das mãos e as cédulas espalharam-se no chão, uma infinidade, um despropósito, um despotismo.

Fiquei apalermado, os olhos de sapo esbugalhados em cima daquele mundão de dinheiro. E tão tonto fiquei, com o olhar tão fora de jeito, que, quando ergui a cabeça, minha mãe tinha os olhos cravados em mim, como dois fochos que me queimavam numa repreensão assustada.

Minha mãe sempre teve medo de mim. Quando chegavam hóspedes, ela me vigiava como se vigia a um ladrão. Eu já tinha, de uma feita, furtado a abotoadura de ouro de um fazendeiro e, de outra, a bolsa de um boiadeiro que lá em casa pernoitara.

Mas, daquele momento em diante, não governei mais a cabeça. Ia ao terreiro, voltava, mas sempre a ver aquele alarve de dinheiro, aquela ruma de cédulas da bolsa de couro.

Minha mãe não tirava os olhos de mim. Para disfarçar, peguei a viola que estava dependurada na parede e pus-me a arranhar-lhe as cordas. Quem disse que eu pude tocar? Era um baralhado de sons, um tropeçar de dedos no encordoamento. Minha mãe a ouvir, a perceber tudo...

Entreguei a viola ao bagageiro, que a ficou tocando até tarde, quando emborcou na rede para dormir. A velha recolheu-se. Eu, do copiar, ouvia tudo, a arrumação que se fazia lá dentro, minha mãe a armar a rede no quarto de hóspedes para a fazendeira. Nada, nada me escapava, apesar do repenicado saudoso que o bagageiro fazia na viola. Ouvei minha mãe, certamente com medo de mim, pedir para guardar a bolsa. Ouvei a velha teimar em ficar com ela:

– Não, não, ela sempre andou comigo.

E a verrumar-me o miolo, a remexer-me cá dentro aquela idéia... aquele dinheiro... aquela

bolsa... O bagageiro ainda não tinha deixado a viola, já eu estava com tudo riscado na cabeça. Quando todos estivessem dormindo, eu ia ao quarto da velha e tirava-lhe a bolsa. Depois caía no mundo, pois com aquele dinheiro eu podia viver onde quisesse.

O meu pavor era que o bagageiro acordasse. Aquelas pistolas, aquela cara enferruscada... Mas o quarto dos hóspedes ficava lá nos fundos e ele dormia aqui fora, na varanda do copiar, e, além disso, estrompado da viagem, morto de sono, roncando como roncava, de certo que não havia de ouvir barulho nenhum.

O receio maior era de minha mãe, lá no seu quarto, quieta, silenciosa, mas que eu bem sentia que estava acordada. Mas lá para diante, lá para as tantas da noite, ela dormiria também.

E fiquei no fundo da rede, remoendo, remoendo... Onde iria a velha, ao pegar no sono, esconder a bolsa? Debaixo da cabeça, como travesseiro? Era muito grande, muito dura. Junto ao seio, a ela agarrada? Muito pesada. Havia de ser debaixo da rede. Sim, debaixo da rede!

Onze horas... meia-noite... uma hora... Como a noite é comprida, quando a gente está esperando a hora do roubo!

O bagageiro a dormir, a roncar, como se aquele fosse o seu último sono. Todo eu parecia que só tinha ouvidos. Distinguia tudo ali do fundo da rede: um pássaro da noite que piasse ao longe; o chocalho dos cavalos, muito além, nos pastadouros; um galho quebrado na mata; o mais leve remexer das pessoas nos quartos, tudo.

Duas horas da madrugada. Bateu-me o coração. Percebi que minha mãe dormia – era aquele o resfolegar cansado de quem passa o dia inteiro na labuta.

Levantei-me. Fiquei de pé na varanda, assuntando. Nada. Ninguém acordou. Três vezes passei junto do punho da rede do bagageiro, e ele dormindo estava, dormindo ficou, sem se mexer, a roncar.

Saí para o terreiro. Encostei o ouvido à parede do quarto de minha mãe. Era o mesmo som cansado que quem dorme vencido pelo sono.

Contornei a casa na ponta dos pés, para alcançar o quarto de hóspedes. A porta não tinha fechadura — apenas uma taramela de madeira pelo lado de dentro. Parei à porta, escutando. Vinha um som rouquenho, pesado, de velha ressonando.

Com a ponta da faca levantei a tramela, devagarinho. A porta cedeu, sem barulho. Pus um pé dentro, a escutar, os olhos arregalados, ansiosos por devassar a escuridão. A mancha branca de um vulto deitado...

Caminhei na pontinha dos dedos, ora pondo um pé aqui, ora pondo um pé ali, contendo o fôlego, leve, os braços abertos, os olhos escancarados como se naquele momento eu não tivesse mais nada senão os olhos.

No meio do quarto tive que parar, à escuta.

Os mesmos sons de sonos firmes.

Caminhei de novo.

Cheguei perto do vulto. Nem um movimento ele fez. Baixei a cabeça, examinando, à procura da bolsa. Nem uma sombra, nada.

Acocorei-me debaixo da rede e catei, catei...

Nada. Nada.

Levanto-me.

Já me não governava. Tudo era a bolsa.

E vou descendo a mão para palpar o vulto. E, quando os meus dedos o vão tocando, ei-lo que se mexe e se ergue de repente na rede. Ouço como que o rugido do começo de um grito de susto. Levo rapidamente a mão a uma boca e abafa o grito.

Um outro rugido quer sair. Com a mão direita aperto uma garganta. Mas o vulto estrebucha, quer erguer-se, quer gritar. E os meus dedos vão arrojando a garganta, mais, mais, mais...

Já não estava em mim. Parecia-me que toda a casa tinha ouvido, parecia-me que o bagageiro, lá fora, ia acordar.

E aperto, aperto, aperto o quanto é possível apertar. Mas sempre aqueles sons sufocados a sair.

Era preciso acabar com aquilo, senão estava eu perdido.

Levo então as duas mãos à garganta da velha e enterro os dedos, enterro até onde as forças podiam enterrar. O corpo vai fraquejando, nuns estrebuchos moles, nuns arrepios frouxos. Depois não se mexeu mais.

E eu com as mãos ali na garganta, sufocando, sufocando...

A porta abre-se. O bagageiro entra com a candeia na mão. A luz da candeia bate em cheio sobre mim e sobre o cadáver.

Um choque sacode-me; baixo a cabeça, olho, reolho e recuo num grito apavorado. Era o cadáver de minha mãe.

Ela, temendo que eu fizesse o roubo, tinha deixado a velha no seu quarto e viera dormir no quarto de hóspedes.

## 12. Estrutura discursiva do conto

Vamos rapidamente ao essencial dos dados e dos parâmetros analíticos:

### a) A dialética

A dialética é a arte de convencer e de recuperar a verdade sobre o erro. Parte do enunciado de uma hipótese que vai balizar e construir a tese à luz da retórica.

**12.1 o problema** (uma questão fundamental de identidade): **Ladrão** ou **assassino**? Toda está lá no título, em potência no início, e em resposta no final.

12.2 as premissas visam os valores do “*querer intenção*” exprimidas pelo categorial /a/:

*A minha intenção não era matar. Eu queria apenas furtar a bolsa de dinheiro que a velha trazia.*

12.2.1 a premissa errada, tendo o seu fundamento no simples “*querer intenção*”, meramente virtual, focaliza o **juízo de valor ERRADO** (emitido por uma terceira pessoa, no caso presente, o TU do bagagista ou do leitor). Premissa que deve ser proscrita.

*A minha intenção não era matar*

12.2.2 a premissa proposta, cujo fundamento está na firme vontade do protagonista, pois real e incontestável, focaliza o **juízo de valor VERDADEIRO** (obra do EU que vai “*confessando a verdade*”). Premissa que exprime a hipótese de trabalho e de verificação (a tese em potência).

*Eu queria apenas furtar a bolsa de dinheiro que a velha trazia.*

12.3 a *transição* visa a vontade obcecada do protagonista “*que perdeu a razão*”. É o *móvel* e o *álibi* do crime que vão sendo focalizados. Ele dirá mais tarde “*não me governava mais*”. O caminho da tese já está indicado.

*Foi o diabo quem se meteu no meio. Veja lá se não foi o diabo.*

É óbvio, seria preciso analisar todos os elementos (léxico, gramática, símbolos...) para ver como todo converge para elaborar o juízo de valor e como todo está relacionado para o validar.

### b) A retórica

A retórica é a arte de reconstrução do mundo dos acontecimentos com a finalidade de recuperar aqueles que servem a demonstração e a prova. Tecnicamente, é a tese que pretende reconstituir e

examinar objetivamente os dados isolados para responder a finalidade da demonstração.

A tese informa o interlocutor e convida-o a verificar a qualidade da relação de equivalência  $\frac{(x+y)}{(a+b)}$  e a validar a fórmula de definição  $(a+b)$  ⇔ (c), chave do juízo de valor.

### c) A conclusão

A conclusão é a validação do juízo de valor anunciado desde o início pela própria grafia do título: **LADRÃO**, com o subtítulo (*Confissão de um assassino*). No início o título é *virtual* e no final é *real*, *plenamente verificado e constantemente verificável*.

O protagonista é de fato **LADRÃO**: por essência (é a própria *identidade*) e **ASSASSINO** por acidente (é a *diferença*). Assim, como o Um justifica o Outro, o Um identifica o Outro.

“Si le principe d’identité reste la pierre angulaire de la pensée, c’est en tant qu’il déclare la *supériorité* du Mêmesur l’Autre.”<sup>9</sup>

O leitor pode prosseguir com a análise do comportamento das outras personagens do conto, aplicando sempre os mesmos parâmetros.

## 13. Conclusão

O leitor pode fazer a exegese dos *Contos da Montanha* ou dos *Novos Contos da Montanha* de Miguel Torga, por exemplo, das *Fábulas de Ésope* ou de La Fontaine, as *Parábolas* do Evangelho ou das “*novelas*” ou das “*rubricas*” jornalísticas...

Le jeu en vaut la chandelle.

Laus Deo  
AC

Toulouse, 12/12/08

<sup>9</sup> LALANDE, A. *op. cit.*

Num colóquio realizado em Lyon, em 1982, com o objetivo de dissecar o pensamento dagogniano, o próprio Dagognet, respondendo a alguns intelectuais, que o questionaram sobre sua posição em relação ao pensamento bachelardiano, afirmou que sua proposta sempre foi a de trabalhar em cima das reflexões de importantes pensadores da atualidade, tais como Gaston Bachelard e George Canguilhem. Esclareceu, em seguida, que embora compactuando com as principais idéias desses pensadores, precaveu-se de não repeti-las simplesmente, pois acredita não ser este o papel do verdadeiro filósofo. Assim, procurou interpretá-los, vê-los sob sua própria perspectiva, deformá-los. Diz ele:

Não se trata, porém, de heresia, nem mesmo de traição. Fiel a Bachelard aprendi o sentido de "materialidade", presente em sua obra, seguindo Canguilhem, retive o sentido de "vitalidade", exaltado pelo epistemólogo. E, fundindo os dois conceitos, usei construir novas idéias.<sup>1</sup>

A obra de Dagognet tem por objetivo primordial resgatar o sensível e o corpo que, haviam sido menosprezados pela tradição filosófica. Sua reflexão se volta, então, para a crítica da trajetória metafísica empreendida pela filosofia desde suas origens, procurando mostrar que a metafísica constitui uma espécie de *cripto-teologia*, cuja pretensão é a de propagar mitologias perniciosas. Nesse sentido, tornou-se infectada pela idéia de que a explicação do mundo está naquilo que é oculto, no ser que se esconde sob as aparências. Para Dagognet, a profundidade constitui uma miragem que nos afasta do objeto mesmo de estudo, levando-nos a acreditar que o Ser e não o aparecer fenomênico é a chave da verdade. Conforme diz ele em *L'épistémologie de l'espace concret: é na película e na futilidades mesmas que o verdadeiro cintila e pode ser apreendido*.<sup>2</sup>

A tradição filosófica, ao estabelecer uma cisão que leva a conseqüências perigosas, divide o universo em dois, separando o inteligível e o sensível, depreciando, assim, os sentidos e o corpo. Ao enfatizar que o mundo aparente é contantemente fonte de erros, a filosofia assumiu que o modelo racional, abstrato e inteligível deveria ser a única forma de saber verdadeiro.

Apesar de sua crítica à filosofia, desenvolvida pela tradição do ocidente, Dagognet está convicto de que a epistemologia deve manter um diálogo intenso e persistente com a filosofia. Assim, desenvolve juntamente com a análise epistemológica uma reflexão filosófica, cuja fecundidade se faz sentir ao longo do desenvolvimento de seu pensamento. Sua filosofia tem, entretanto, meta bastante original, ou seja, resgatar, através da reflexão, os aspectos que foram menosprezados pelos filósofos como a "forma", o "sensível" e o "corpo". Afirma ao longo de suas obras que a figura do *filósofo* deve ser substituída pela do *filomorfo*, cujo objetivo não é mais o de ter do mundo uma *sofia*, mas sim, o de apreender na superfície das coisas, nas películas, na configuração espacial, as ligações complexas e as propriedades do verdadeiro ser, do ser, cuja existência se manifesta no aparecer fenomênico.

Pode-se, então, concluir que a neo-epistemologia dagogniana do espaço milita por um hiper-fenomenismo, na medida em que mostra que o papel da ciência atual não é mais o de reduzir a universo a princípios ou fundamentos abstratos, mas sim o de se voltar para a análise das superfícies, das configurações espaciais dos objetos, explorando, assim, a variedade e a importância das arquiteturas, pois o princípio filosófico que fundamenta a prática científica é o de que o ser se manifesta no aparecer, no visível, desvelando-se, pois, no espacial.

<sup>1</sup> CANGUILHEM, G. (Org.). *Anatomie d'un épistémologue: François Dagognet*, J. Vrin, Paris, 1984, p. 129.

<sup>2</sup> DAGOGNET, F. *Une épistémologie de l'espace concret*, Paris, J.Vrin, 1977, p.124.

# O Espaço como Fundamento da Neo-Epistemologia de François Dagognet

## Space as Basis to François Dagognet's Neo-Epistemology

Marly BULCÃO

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

### Resumo

O objetivo do texto é mostrar que a neo-epistemologia de François Dagognet se impõe como fundamentalmente espacial, ao mostrar que o espaço geológico, o espaço biológico ou o espaço químico funcionam como instrumentos de análise, não só da configuração presente do objeto, mas, também, da evolução transhistórica vivida por este. Ao longo do desenvolvimento do artigo vai se tornar evidente que a epistemologia dagogniana é uma epistemologia do espaço, pois exalta a representação topográfica, fazendo do desenho e do pictorial, instrumentos instauradores de nova inteligibilidade. Admite, além disso, que a dinâmica do tempo só pode ser apreendida através da interpretação de traços expostos na configuração espacial. Nesse sentido, a neo-epistemologia de Dagognet, ao exaltar o espaço, abandona a postura da epistemologia científica, fazendo das formas, das iconografias e do espacial, temas de uma teoria do conhecimento que é fundamentalmente estética.

**Palavras-chave:** epistemologia, estética, espaço, Dagognet.

### Abstract

The purpose of this text is to demonstrate that the neo-epistemology of François Dagognet is fundamentally spatial. He claims that geological space, biological space, and chemical space function as instruments of analysis. They are adequate to study not just the present configuration of an object but also the Transhistorical evolution lived by it. Throughout this article it will become evident that dagognian epistemology is an epistemology of space, as it emphasizes above all else topographic representation. It makes of drawing and of the pictorial instruments of a new intelligibility. Furthermore, he acknowledges that the dynamic of space can only be truly apprehended by us through the traces or marks left by objects in spatial configuration. In this sense, that is by turning space and the traces left in it by objects into primordial analytic tools, the neo-epistemology of Dagognet abandons the traditional posture of scientific epistemology. It makes forms, iconographies and the spatial themes of a theory of knowledge that is fundamentally aesthetic.

**Key-Words:** epistemology, aesthetics, space, Dagognet.

François Dagognet, impondo-se no cenário francês da atualidade como o continuador da obra epistemológica de Gaston Bachelard, contribui

com novas reflexões, ampliando, assim, o campo de estudo tradicionalmente atribuído à epistemologia.

Glorificando as superfícies, a neo-epistemologia de Dagognet se propõe a analisar como os fenômenos se expõem e se dispõem no espaço, mostrando, assim, como o espaço se torna, na prática científica, um operador decisivo de análise e de constituição do conhecimento.

Para Dagognet, a “forma”, apreendida no devir, nasce do compromisso entre as energias que ela visualiza e equilibra no espaço. Assim, é na “forma” que se pode captar os dramas do mundo, pois, segundo o epistemólogo “a tempestade agita apenas a superfície”. Em *Faces, interfaces, surfaces*, Dagognet afirma que “a morfologia, melhor compreendida, longe de excluir, permite uma real cinética”.<sup>3</sup>

Nesse sentido, Dagognet exalta em suas obras, o método morfológico, cuja abordagem arquitetural permite apreender as formas, através da análise da superfície das coisas. Afirma, referindo-se às ciências geológicas, que os menores traços, as rugas pequenas ou as dobras mínimas, apesar de, num primeiro momento, parecerem signos anódinos e efêmeros, são, na verdade índices reveladores de configurações importantes.

O método morfológico se fundamenta, pois, no princípio de que o exterior traz em si o interior. Conforme mostra o epistemólogo, trata-se de uma concepção quase floral, pois se baseia no exemplo dos vegetais que possuem a particularidade de se exteriorizar e de expor sua arquitetura, sem estarem presos a uma espécie de “víscero-focalização” que os levariam a encontrar no seu próprio interior, a explicação de si mesmos.

Com o intuito de mostrar em que consiste o método morfológico e de que forma o espaço é o fundamento primordial deste método, vamos retomar alguns momentos da reflexão epistemológica de Dagognet nos quais tal proposta se torna bem clara.

Em sua obra *Une épistémologie de l'espace concret*, na qual Dagognet se volta para a análise das ciências geológicas, o epistemólogo, provocando um certo impacto, aponta o desinteresse da epistemologia pelas ciências da terra. Mostra que o grande progresso das ciências experimentais, levou-nos a acreditar que somente o laboratório deveria ter poder decisório e que só a experimentação seria capaz de assegurar a verdade de determinada hipótese científica. As ciências telúricas têm como preocupação primordial descrever uma cinemática natural, impossível de ser reproduzida em laboratório, o que, a nosso ver, explica, de certa forma, o desprestígio destas no campo epistemológico.

Conforme mostra Dagognet, as ciências da terra possuem estatuto de exceção, pois, renegando a experimentação, se desenvolveram através da utilização de um método original que é a análise morfológica. Coloca para o leitor a seguinte questão:

*Preocupar-se com a paisagem: será possível uma ciência sobre esse objeto? A paisagem não exigiria um “estado d’alma” como escreveu Amiel em seu diário íntimo? É possível, mas quando nós a analisamos ou a escrutamos, a paisagem se transforma em uma problemática de linhas e de deslocamentos, em uma dinâmica de convulsões e usuras. Dessa forma, torna-se uma questão para a inteligência.*<sup>4</sup>

Para Dagognet, as ciências da terra se fundamentam numa espécie de geomorfologia, pois se preocupam com a apreensão das formas, dos traços e das linhas que mostram a configuração do universo. A atividade exercida pela geologia, por exemplo, é muito simples, trata-se de colher pedras, de surpreender nivelamentos mínimos, de reparar cuidadosamente nas pregas, nas fendas e nas cicatrizes de deslocamento. Muitas vezes, não é necessário nem mesmo instrumentos, bastando a simples observação.

<sup>3</sup> DAGOGNET, F. *faces, surfaces et interfaces*, Paris, J. Vrin, 1984, p. 38.

<sup>4</sup> DAGOGNET, F. *Une épistémologie de l'espace concret*, Paris, J. Vrin, 1977, p. 22.

As ciências da terra descrevem as arquiteturas das camadas de terreno, os relevos e as fraturas. Consideram os traços e as crateras residuais como indícios semelhantes a hieróglifos, na medida em que, interpretados levam à elaboração de sistemas explicativos sobre a configuração presente e passada da terra.

Para o geólogo, o fenômeno habita em suas linhas, em sua configuração espacial, o que significa que o espaço assume, nessas ciências, um papel decisivo de constituição do conhecimento. Conforme afirma Dagognet:

*A maneira pela qual um fenômeno qualquer se dispõe e habita em suas linhas, o tipo de repartição que desenha, nos esclarece sobre a natureza do que é simplesmente exposto.*<sup>5</sup>

A reflexão dagogniana nos leva a concluir que as ciências da terra provocaram uma profunda revolução cultural ao recusar a atitude epistemológica da tradição, impondo novos métodos de abordagem dos fenômenos naturais. Considerando o espaço como operador decisivo na constituição das teorias científicas, as ciências da terra abandonaram o laboratório e adotaram a análise morfológica. As ciências geológicas têm como meta primordial a leitura da superfície espacial e de sua configuração peculiar a fim de descrever, através dela, os dramas do mundo. Conforme fica claro através da análise dagogniana, a simples morfologia de um pico, ou seja, sua configuração espacial funciona como uma espécie de escrita cósmica, na medida em que é capaz de informar além do observado, levando-nos a concluir sobre a morfologia do pico no passado, revelando também as mudanças que este sofreu através dos tempos.

Nesse sentido, pode-se concluir que a análise morfológica permite, não só a compreensão da

configuração atual do objeto, como também, o conhecimento das incessantes transformações vividas por este. Apesar de ter como fundamento primordial a noção de espaço, o método morfológico consegue, pois, nos mostrar como o tempo se imprime de forma inexorável na configuração espacial.

A epistemologia das ciências da terra nos ensina que uma abordagem eminentemente espacial, como é a do método morfológico, pode vir a constituir um estudo dinâmico do objeto. O geólogo, através da análise morfológica consegue compreender que o solo é o substrato de incessantes transformações. Pode-se dizer, que o geólogo apreende o tempo no espaço, ou seja, é capaz de surpreender a história na geografia.

A neo-epistemologia de Dagognet mostra que as ciências da terra, ao empregarem o método morfológico, nos ensinam a pensar vetorialmente e arquitetonicamente. Fazendo do espaço um operador de análise, conseguem traduzir a linguagem das linhas e das formas, constituindo, assim, uma morfologia geral que nada mais é do que uma espécie de topografia descritiva e cinemática.

Dagognet estende sua reflexão epistemológica a outros campos do saber a fim de mostrar que o método morfológico, perfeitamente adequado às ciências da terra, também pode levar a importantes resultados quando utilizado em outras áreas do saber.

A análise morfológica e espacial foi aplicada com sucesso no estudo dos seres vivos pelos “naturalistas” do século passado como Buffon e Bichat. Voltando-se para a arquitetura da corporeidade animal, analisando sua estereoespecificidade, os “naturalistas” constituíram uma “filosofia anatômica”, através da qual, recolhiam indícios marcantes que poderiam levar à formulação de hipóteses importantes. “Anatomizando” os animais forjavam uma “gramática” dos fenômenos externos que

<sup>5</sup> Ibid, p. 123.

permitia descobrir na superfície corporal o que resume a expressa as funções e o comportamento destes. Partindo dos traços mais manifestos da configuração corporal chegaram a conclusões importantes sobre o animal e o homem.

Em *Faces, surfaces et interfaces* Dagonnet dedica um capítulo ao tema da organologia do ser vivo, mostrando algumas conclusões a que chegaram os “naturalistas”, através da análise das linhas e da estrutura do corpo animal. Um dos princípios que preside a constituição morfológica do ser vivo se inspira na regra anafórica, segundo a qual, as linhas do corpo se dispõem à partir das três dimensões do espaço: largura, comprimento e altura.

Essa descrição organológica foi importante para a medicina atual, pois permitiu diagnosticar doenças, cuja característica principal é respeitar essa duplicidade simétrica. Dagonnet cita alguns exemplos, dos quais destacamos o da psoríase que se localiza quase sempre nas partes duplas, como palmas das mãos ou plantas dos pés, respeitando assim, o parentesco geométrico-espacial.

Dagonnet destaca entre os “naturalistas” Darwin, cujas pesquisas vieram revolucionar os estatutos epistemológicos da época. Darwin conseguiu reconstituir história e a evolução dos animais, esclarecendo, ao mesmo tempo, a conformação atual dos mesmos, ao substituir a prática experimental pelo método de análise morfológica.

Embora o objetivo primordial de Darwin não fosse o de fundar um novo método de abordagem do ser vivo, mas sim, reconstituir o filme das lentas modificações sofridas por estes, não se pode negar que a análise morfológica teve um papel primordial em suas pesquisas, pois este método permitiu surpreender na superfície corporal dos seres vivos, traços característicos que levaram à formulação da teoria evolucionista. Através de uma ótica exteriorista, Darwin chegou a conclusões sobre os traços presentes

na ancestralidade do homem, o que seria impossível de alcançar através do método experimental, na medida em que se tratava de uma pesquisa transhistórica, o que pressupõe que o tempo possa ser apreendido no espaço e isto só poder ser alcançado através do método de análise morfológica.

Fundamentando-se na configuração espacial dos seres vivos, ou seja, no visível, Darwin seleciona, através da análise morfológica, determinados traços que, embora parecendo mínimos e anódinos, são eminentemente reveladores e podem levar, assim, a uma gama de hipóteses importantes sobre a história evolutiva do homem.

Para Dagonnet, Darwin conseguiu ultrapassar os demais “naturalistas” que, se utilizavam de um método puramente descritivo, ao mostrar que é possível descobrir na configuração espacial do ser vivo os conflitos e chamadas por ele vividos ao longo de diversos séculos. A arquitetura do corpo humano e animal é como um cemitério de signos que reenviam ao passado mais longínquo, mostrando as influências que, atuando sobre ele, foram constituindo a configuração que este apresenta na atualidade. Pode-se, então concluir que a superfície nada mais é do que o plano espacial no qual se inscrevem os dramas, os combates e as lutas vividas pelo homem ou animal ao longo de sua história.

Com o intuito de ressaltar mais um aspecto da análise epistemológica de Dagonnet, no qual se torna evidente a importância do método morfológico para a constituição de novos parâmetros de análise no campo da biologia e da bioquímica, vamos retomar a reflexão dagogniana sobre o itinerário das pesquisas de Pasteur.

Para Dagonnet, Pasteur inaugura no campo da biologia e da bioquímica novo método de abordagem do fenômeno que constitui, em última instância, uma lógica da descoberta que tem como fundamento a tese, segundo a qual o visível traz em si o invisível. Considerando-se que o invisível está oculto, este só

pode se dar a conhecer, através da análise da configuração espacial do objeto.

Utilizando-se da análise morfológica das substâncias químicas, Pasteur alcançou resultados importantes, chegando a revolucionar as idéias médicas predominantes em sua época.

Pasteur procurou relacionar a cristalografia e a polarimetria, fundando, assim, a química do espaço denominada estereometria. Empregando um método eminentemente morfológico, observou minuciosamente as superfícies dos cristais, verificando que os cristais de tartarato eram hemiédricos, isto é, apresentavam, apenas a metade de sua simetria normal, pois todas as suas facetas eram inclinadas para a direita. Observou, também, que, além da hemiedria, os cristais de tartarato tinham a propriedade de desviarem a luz polarizada para a direita. Concluiu, então, que havia uma relação entre a hemiedria e a propriedade de desviar a luz para a direita e que, tanto a hemiedria como a propriedade polarimétrica, deveriam refletir uma lei de estrutura, ou seja, deveriam refletir a constituição molecular dos cristais de tartarato. Observando, por outro lado, que os cristais de paratartaratos não desviavam a luz polarizada, Pasteur considerou que estes deveriam ser compostos que possuíam em si duas formas cristalinas hemiédricas opostas, uma dextrógira e outra levógira. Estas formas sendo opostas se anulariam, tornando o paratartarato inativo. Essa hipótese foi depois confirmada pelo próprio Pasteur, que conseguiu separar pela mão com o auxílio do microscópio, as duas formas hemiédricas dos cristais de paratartarato.

Prosseguindo suas pesquisas Pasteur introduziu no paratartarato um fungo que atacava as videiras, verificando que este agia somente sobre as moléculas dextrógiras, pois, após, a dissociação operada pelo fermento, o cristal se tornava ativo, passando a desviar a luz para a esquerda.

A relação estabelecida por Pasteur entre a morfologia dos cristais e sua estrutura molecular, além

de ter levado a importantes resultados relativos à fermentação através de microrganismos, foi tomada como ponto de referência para a constituição da física molecular.

Pode-se, então, concluir que os estudos “pasteurianos” são o fundamento de um empreendimento de natureza filosófica. Desenvolveram-se a partir da constituição de uma morfologia geral. Essa morfologia deve ser entendida tanto como uma lógica da forma como também como uma “mórfica” ou seja, como uma descrição dos operadores que engendram essas formas. Essa morfologia geral, apoiando-se sobre o estudo das propriedades de operadores morfogênicos tem como fundamento primordial a noção de espaço.

Pudemos ver até aqui a importância do método morfológico, cujo fundamento primordial é a noção de espaço, para a primeira etapa da ciência que é a da apreensão de dados.

Considerando que essa primeira etapa deve ser complementada por uma segunda, na qual cabe ao cientista elaborar uma linguagem, capaz de traduzir os dados coletados, vamos mostrar o papel do espaço no momento em que a representação se põe a serviço da verdadeira constituição do objeto.

Em *Écriture et iconographie*, Dagognet mostra a importância de se formular uma linguagem artificial que, além de permitir reunir num sistema coerente os dados apreendidos, possibilita que estes sejam transmitidos e comunicados. Ressalta, ainda, que a ciência atual se caracteriza pela capacidade de conseguir condensar, na representação figurativa, os dados por ela apreendidos, transformando, assim, a linguagem científica numa escritura que tem como fundamento o esquema, o *croqui* e o desenho, ou seja, uma representação eminentemente espacial. Diz ele:

*A flor se torna um esquema, o animal um desenho, os seixos e as aglomerações mais confusas passam a ser cifras ou claras equações numéricas.*<sup>5</sup>

Conforme mostra Dagognet, todas as ciências da atualidade se beneficiam do simbolismo figurativo e iconográfico, utilizando-se de desenhos, de trajetórias, de mapas e de figuras estruturais geométricas. Inúmeros são os exemplos, citados pelo filósofo, que mostram como a ciência, fazendo uso da representação pictural, consegue substituir o mundo confuso e desordenado por um grafismo que, revelando traços importantes, impulsiona cada vez mais o desenvolvimento científico.

A representação figurativa, embora pareça uma escrita violentamente redutora é, ao contrário, enriquecedora e esclarecedora, pois, não só traduz o objeto estudado, mas o amplia, na medida em que revela características que a simples observação não permite conhecer.

A representação pictural não é, nem um auxiliar didático, nem uma cômoda ilustração. Constitui instrumento heurístico privilegiado, pois permite ao cientista descobrir relações que não tinham sido notadas anteriormente. A representação figurativa funciona, pois, como verdadeira plástica que, apagando os contornos do mundo real, oferece outros planos e superfícies não percebidos pela simples observação.

A representação figurativa compila, num entrecruzamento de linhas, planos e volumes, as diversas perspectivas, através das quais o objeto se mostra. Fundamenta-se, pois na representação geométrico-espacial. Torna-se surpreendente como o figurativo, dispondo, apenas, do espaço plano como instrumento, consegue revelar características espaciais multidimensionais e representar até aspectos dinâmicos dos objetos como o próprio movimento.

Dagognet mostra em suas obras diversos exemplos que demonstram a importância da representação geométrico-espacial nas mais diferentes áreas da ciência.

Destacamos aqui sua referência à medicina atual que é, para ele, uma ciência de traços, de curvas e de eixos, na medida em que procura traduzir pelo figurativo desvios e funções de órgãos. Estes desvios podem ser representados figurativamente através de aparelhos ultra-modernos como, por exemplo, a ultrasonografia.

Dessa forma, o espaço se torna o fundamento primordial da linguagem científica. Optando pela representação geométrico-espacial, o cientista está de posse de instrumento heurístico indispensável, conseguindo, assim, impulsionar, cada vez mais, o desenvolvimento da ciência.

Após a análise dos principais aspectos da epistemologia dagogniana chega-se, pois, à conclusão de que esta, exaltando a constituição de uma morfologia geral, faz do espaço o fundamento primordial da ciência.

Ao mostrar que o espaço geológico, o espaço biológico ou o espaço químico funcionam como instrumentos de análise, não só da configuração presente do objeto, mas, também, da evolução transhistórica vivida por este, a neo-epistemologia dagogniana se impõe como uma epistemologia eminentemente espacial, através da qual o tempo, o movimento e todos os aspectos dinâmicos do objeto podem ser apreendidos ou representados através do espaço.

É uma epistemologia do espaço, pois exalta a representação topográfica, fazendo do desenho e do pictural, instrumentos instauradores de nova inteligibilidade.

É uma epistemologia do espaço, pois admite que a dinâmica do tempo só pode ser apreendida através da interpretação de traços expostos na configuração espacial.

A neo-epistemologia de Dagognet, festejando, pois, o espaço abandona a postura da epistemologia científica, fazendo das formas, das iconografias e do espacial, temas de uma epistemologia que é

fundamentalmente estética e na qual a ciência se torna profundo gozo estético.

### Notas e Referências Bibliográficas

1. CANGUILHEM, G. (Org.). *Anatomie d'un épistémologue: François Dagognet*, J. Vrin, Paris, 1984, p. 129.

2. DAGOGNET, F. *Faces, surfaces, interfaces*, J. Vrin, Paris, 1982, p. 38.

3. IDEM. *Une épistémologie de l'espace concret*, J. Vrin, Paris, 1977, p. 22.

4. Ibid, p. 123.

5. IDEM. *Écriture et iconographie*, J. Vrin, Paris, 1973, p. 47.

# O instante poético-ontológico de Ícaro: uma análise a partir de conceitos bachelardianos

*Icarus' Poetic-Ontological Instant:  
An Analysis Starting from Bachelard's Concepts*

Raissa Vasques de Santa BRIGIDA  
(UERJ)

## Resumo

O artigo consiste na análise do mito clássico de Ícaro a partir dos conceitos bachelardianos de tempo, de verticalidade onírica, e de suas determinações ontológicas. Ressaltamos que se trata de abordagem inédita do pensamento do autor, que tratou de várias imagens mitológicas, porém, não prestigiou essa cena. O jovem Ícaro vive no tempo do instante, onde há o arrebatamento ontológico e poético, enquanto que Dédalo, seu pai, vive preso à trama de ações cotidianas, ao tempo da duração, horizontal portanto. Por ser retirado da trama das ações cotidianas é que se pode afirmar que o vôo de Ícaro é um vôo essencial: ele vive a realidade vertical do instante, e, assim, deixa fluir suas determinações ontológicas.

**Palavras-chave:** Bachelard - Ícaro - poética - ontologia.

## Abstract

The article provides an analysis of the classic myth of Icarus from the perspective of Gaston Bachelard's concepts of time, dreamlike verticality, and their ontological determinations. We emphasized the original nature of his approach which, while including several references to mythological imagery, did not accord particular salience to this example. Icarus the youth, in this analysis, lives in the time of the instant, where there is ontological and poetic ecstasy; Daedalus, his father, on the other hand, lives grappled to daily routine, in the time of the duration, therefore horizontal. It is precisely because it is removed from the plot of daily routine that we can affirm Icarus' flight to be essential: he lives in the vertical reality of the instant and, thus, can let flow his ontological determinations.

**Keywords:** Bachelard - Icarus - poetics - ontology.

Somente uma psicologia aprofundada do instante pode nos fornecer esquemas necessários à compreensão do drama poético essencial.

Bachelard, *O instante poético, o instante metafísico*

Em seus escritos sobre poética, Gaston Bachelard analisou diversas imagens e personagens mitológicos, porém não abordou a cena de Ícaro e seu vôo desmedido que o levou a morte. Nesse trabalho, faremos uma leitura desse mito através dos conceitos bachelardianos de tempo, de verticalidade onírica, e de suas determinações ontológicas, procurando fazer, assim, uma leitura inédita do pensamento do autor.

Antes de começar a análise conceitual, relembremos um pouco do mito:

Dédalo é contratado pelo Rei Minos para construir um labirinto para aprisionar o Minotauro, um ser híbrido: metade homem, metade touro. Em algumas versões desse mito, o labirinto projeta vapores decorrentes da queima de plantas, vapores esses com efeitos semi-narcóticos que auxiliam na função do labirinto (função de perda das noções de espaço e de tempo). Para se casar com Ariadne, filha de Minos, Teseu tem que matar o Minotauro, pois assim o Rei Minos impõe. Ariadne pergunta a Dédalo de que maneira Teseu poderia percorrer o labirinto sem se perder, visto que além de percorrer a construção à procura do Minotauro, deveria matá-lo e ainda fazer o caminho de volta. Dédalo então sugere que Teseu leve consigo um novelo de linha e que o vá desenrolando na medida em que fosse adentrando pelo labirinto: para voltar sem se perder, bastaria enrolar o fio novamente. E assim, Teseu o fez e obteve sucesso em suas tarefas: matar seu alvo e percorrer o labirinto.

O Rei, se sentindo traído por Dédalo, prende o arquiteto e seu filho, o jovem Ícaro, como forma de vingar-se. Dédalo, sabendo que só poderia fugir da prisão pelo céu, visto que Minos detinha os poderes sobre o mar e a terra, confecciona dois pares de asas com penas e cera. Antes de voar para fora do labirinto, Dédalo adverte seu filho de que deveriam voar a uma altura média, nem tão próximo ao Sol, para que o calor não derretesse a cera que colava as penas, nem tão baixo, para que o mar não pudesse molhá-las. Dédalo levantou vôo e foi seguido por Ícaro. E,

voando, saíram do labirinto. Ícaro deslumbrou-se com a bela imagem do Sol e, sentindo-se atraído, voou em sua direção esquecendo-se das orientações de seu pai. A cera de suas asas começou rapidamente a derreter e logo caiu no mar. Dédalo notou que seu filho não o acompanhava mais, procurou por Ícaro, e logo viu as penas das asas de seu filho flutuando no mar. Lamentando suas próprias habilidades, enterrou o corpo numa ilha e chamou-a de Icaria em memória a seu filho.

\*\*\*\*\*

O que levou Ícaro a esquecer a recomendação de seu pai e mergulhar nesse vôo desmedido? Temos várias possibilidades interpretativas: talvez pela sua juventude e imaturidade; talvez ele estivesse de fato inebriado pelas substâncias narcóticas expelidas pelo labirinto ou talvez inebriado pela sensação de liberdade e poder; quem sabe ele realmente queria alcançar o sol, como dizem algumas versões do mito.

Relembremos que o texto que apresento se trata de uma interpretação livre de argumentos e conceitos presentes na obra do filósofo que estudo com uma imagem mitológica que desperta meu interesse. Tal junção não foi feita por Bachelard em suas obras da vertente poética.

O vôo de Ícaro difere do vôo de seu pai: é um vôo desmedido, passional, vertiginoso. Dédalo foi racional e pragmático em seu deslocamento aéreo: tinha um objetivo a ser alcançado, uma tarefa a cumprir. Podemos dizer que o vôo icárico foi vertical, em um sentido bachelardiano, que transcende à própria verticalidade enquanto trajetória de seu vôo e queda.

A verticalidade a qual me refiro se trata da verticalidade vivida no *instante*, conceito presente nas duas fases do pensamento bachelardiano. Para Bachelard, a *duração* é um artifício racional a posteriori que liga um instante a outro, sendo *horizontal*. Já o instante é o elemento temporal primordial. Citando

Bachelard: "O tempo é uma realidade encerrada no instante e suspensa entre dois nada"<sup>1</sup> Para ele <sup>2</sup>, vive-se o instante, que é vertical, vive-se a verticalidade do instante, enquanto que a duração não passa da construção laboriosa e artificial de nosso espírito, uma trama constituída de instantes descontínuos.<sup>3</sup>

Assim, entendo Ícaro como um elogio à verticalidade do instante, que nega a fluência monótona dos fatos corriqueiros vivenciados na trama das ações cotidianas. Dédalo e Teseu têm tarefas a cumprir: vivem o tempo da duração, representada pela linearidade horizontal dos movimentos comuns (favor ler com certa prudência; afinal, não é qualquer um que pode enfrentar um Minotauro). Ícaro vive o instante de seu vôo de maneira passional, transborda os limites do racional, em sua dimensão técnica e prática. Ícaro não se satisfaz em sair do labirinto, não se satisfaz no experimento dos resultados de uma razão instrumental: mergulha em um arrebatamento vertical.

\*\*\*\*

Em um de seus primeiros escritos sobre poética, ainda em 1939, no artigo *Instante poético, instante metafísico*, Bachelard fala apenas de poemas como responsáveis por uma *metafísica instantânea*. Mas, ao longo de suas obras, o pensador francês abre essa perspectiva para a literatura como um todo, dando um enfoque à *imaginação*, tanto do escritor, quanto do leitor. Não creio que seja um parricídio filosófico abrir essa perspectiva ainda mais, englobando toda e qualquer forma de arte como potenciadora dessa metafísica instantânea, capaz de unir o ser mais disperso.

Nesse artigo, Bachelard afirma que o tempo comum corre horizontalmente, e o tempo do poema,

da imaginação, é chamado de vertical justamente por não se assemelhar ao tempo comum. No mito, Teseu e Dédalo encontram-se no tempo horizontal, da trama de ações e tarefas a cumprir. Ícaro não se prende a esse tempo; entregou-se a seu sonho de voar.

Há uma diferença entre o vôo de Ícaro e o vôo de Dédalo. Esta diferença também se manifesta entre os modos de Teseu e Ícaro se relacionarem com o labirinto. Enquanto que para o arquiteto Dédalo, o vôo é tarefa, tem por finalidade testar as asas inventadas e com isso livrá-lo do labirinto, Ícaro voa pelo vôo, ou melhor, voa pela vertigem. O voar em Ícaro tem um apelo essencial. Não é algo que servisse para dominar mais um artifício.

Nesse sentido, temos que "Para Bachelard, a imaginação criadora se dá, no instante, afastando o homem do tempo da vida e do senso comum, do tempo que pressupõe a medida e a continuidade"<sup>4</sup>. "É no instante que as imagens emergem no eu do poeta, permitindo que este viva num fragmento de tempo, todas as ambivalências da vida"<sup>5</sup>. Esse arrebatamento vertical, esse vôo onírico que nos tira da trama de ações corriqueiras pode ser vivido por qualquer ser humano no momento em que imagina. Para o filósofo, quando entramos em processo imaginativo, quando, desligados das querelas do mundo cotidiano, entramos em um contato com as camadas psíquicas mais profundas. Em *A poética do devaneio* Bachelard fala que quando "Quando um sonhador de devaneios afastou todas as "preocupações" que atravancavam a vida cotidiana, quando se apartou da inquietação que lhe advém da inquietação alheia, quando é realmente o autor *da sua solidão*, quando, enfim, pode contemplar, sem contar as horas, um belo aspecto do universo, sente, esse sonhador, um ser que se abre nele."<sup>6</sup>

<sup>1</sup> BACHELARD, *A intuição do instante*, p. 20.

<sup>2</sup> A teoria Bachelardiana do tempo encontra-se no livro *A intuição do instante*.

<sup>3</sup> BACHELARD, *A intuição do instante*, p. 25.

<sup>4</sup> BULCÃO, M. *O vôo ascensional do instante fecundo*. Em *Bachelard: razão e imaginação*, p. 146.

<sup>5</sup> BULCÃO, M. *O vôo ascensional do instante fecundo*. Em *Bachelard: razão e imaginação*, p. 146.

<sup>6</sup> BACHELARD, *A poética do devaneio*, p. 165.

As imagens que emergem nesse instante são imagens essenciais, que revelam o ser do poeta: não à toa, Bachelard fala do *cogito do sonhador*. “O devaneio é uma atividade psíquica manifesta. Forneça documentos sobre diferenças na *tonalidade do ser*. No nível da tonalidade do ser, portanto, pode-se propor uma ontologia diferencial. (...) O ser do sonhador invade aquilo que toca, difuso no mundo. (...) Habitando verdadeiramente todo o volume de seu espaço, o homem do devaneio está em toda parte no seu mundo, num *dentro* que não tem *fora*. Não é à toa que se costuma dizer que o sonhador está *imerso* no seu devaneio. O mundo já não existe diante dele. O eu não se opõe mais ao mundo. No devaneio já não existe não-eu. No devaneio o *não* já não tem função: tudo é acolhimento.”<sup>7</sup>

Fora da trama de ações, em vôos oníricos verticais, na intensidade do instante, Ícaro vive um vôo essencial: deparou-se com a *hybris* de seu ser, viveu plenamente no momento mesmo de seu vôo, por deixar fluir suas determinações ontológicas. Em *A poética do devaneio*, Bachelard afirma que “O sonhador, em seu devaneio sem limite nem reserva, se entrega de corpo e alma à imagem que acaba de encantá-lo.”<sup>8</sup> Bachelard entende que as imagens

oníricas emergem verticalmente do ser do poeta, sendo, portanto imagens essenciais. Assim, temos que o arrebatamento onírico se transforma em arrebatamento ontológico. Cito *A poética do devaneio*: “Uma única imagem cósmica lhe proporciona uma unidade de devaneio, uma unidade de mundo: o sonhador de mundo não conhece a divisão do seu ser.”<sup>9</sup>

\*\*\*

Ícaro fez de seu vôo um instante poético, e mais, um instante metafísico. “Os instantes poéticos são cintilações de linguagem, nos impulsionam num vôo verticalizante e libertador, afastando-nos do mundo empobrecido da percepção, fazendo-nos vivenciar o êxtase da criação”.<sup>10</sup> Criar instantes metafísicos é a lição que tiramos do vôo icário.

Para finalizar meu texto, recorro a Nietzsche nas *Considerações Extemporâneas*:

“Quem não se instala no limiar do instante, esquecendo todos os passados, quem não é capaz de manter-se sobre um ponto como uma deusa de vitória, sem vertigem e medo, nunca saberá o que é felicidade e, pior ainda, nunca fará algo que torne os outros felizes”.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> BACHELARD, *A poética do devaneio*, p. 161.

<sup>8</sup> BACHELARD, *A poética do devaneio*, p. 167.

<sup>9</sup> BACHELARD, *A poética do devaneio*, p. 167.

<sup>10</sup> BULCÃO, M. O vôo ascensional do instante fecundo. Em *Bachelard: razão e imaginação*, p. 145.

<sup>11</sup> NIETZSCHE. *Considerações extemporâneas*.

## O Tempo na Epistemologia Bachelardiana: uma ruptura com a concepção bergsoniana?

*The time on Bachelard's epistemology*

José Ernane Carneiro CARVALHO FILHO  
Universidade Federal da Bahia (UFBA)  
Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS)  
Université Denis Diderot (Paris VII)

### Resumo

O surgimento da Teoria da Relatividade no princípio do século XX repercutiu nas noções que tínhamos sobre o tempo. Essa repercussão atingiu o meio filosófico, levando vários filósofos, dentre eles Henri Bergson e Gaston Bachelard, a se pronunciarem sobre as novas concepções. Bergson já possuía uma concepção filosófica sobre o tempo estruturada no momento da emergência da Teoria da Relatividade de Albert Einstein. Não se pode afirmar, portanto, que a publicação da obra *Durée et simultanéité*, em 1922, signifique a elaboração de uma visão temporal, mas apenas uma reflexão de sua concepção diante das teorias de Einstein. A perspectiva temporal de Bergson é a duração, onde o sujeito desempenha um papel elementar, ao ser ele que estabelece a idéia de duração, através da memória, ao criar o vínculo entre passado e futuro. Já o tempo no âmbito da epistemologia Bachelardiana toma uma visão oposta a mencionada, onde é concebido como instantes sem duração. Nesta medida, a consciência tem o papel de fazer a ligação entre o passado e o futuro através do hábito, que seria o elemento soldador numa realidade onde tudo ocorre em instantes isolados. Percebe-se, portanto, que a visão bachelardiana de tempo não prescinde do papel da consciência, ou seja, ele a mantém. Desta forma, é possível pensar numa ruptura entre as concepções bachelardiana e bergsoniana, onde a realidade temporal da Física einsteiniana sustenta que o tempo real é aquele num determinado ponto do espaço-tempo, ou seja, de um tempo existindo de fato na realidade externa ao ser?

**Palavras-chave:** Bachelard – Bergson – Tempo.

### Abstract

The arising of the theory of the Relativity at the beginning of century XX reed-echo in the slight knowledge that we had on the time. This repercussion reached the philosophical way, taking several philosophers, amongst them Henri Bergson and Gaston Bachelard, to pronounce on the new conceptions. Bergson already possessed a philosophical conception on the time structuralized in the moment of the emergence of the Theory of Relativity of Albert Einstein. If it cannot affirm, therefore, that the publication of book *Durée et Simultanéité*, in 1922, means the elaboration of a secular vision, but only one reflection of its conception ahead of the theories of Einstein. The secular perspective of Bergson is the duration, where the subject plays an elementary role, to the being it who establishes the duration idea, through the memory, when creating the constrain between the past and the future. Already the time in the scope of

the epistemology of Bachelard takes an opposing vision to the mentioned one, where it is conceived as instants without duration. In this measure, the conscience has the role to make the linking between the past and the future through the habit, that would be the element solderer in a reality where everything occurs in isolated instants. It is perceived, therefore, that the vision of Bachelard of time does not do without the role of the conscience, that is, keeps it to it. In such a way, it is possible to think about a rupture between the conceptions of Bachelard and Bergson, where the secular reality of the Physics of Einstein supports that the real time is that one in one determined point of the space-time, that is, of a time existing in fact in the external reality to the being?

**Key-words:** Bachelard – Bergson – Time.

## O tempo na perspectiva bergsoniana

Bergson desenvolve uma visão temporal própria que é caracterizada pela duração. A duração tem o caráter de um fluir que envolve todos os seres e coisas. Essa duração não permite uma fragmentação porque não é possível fragmentar o seu fluxo. Para ele, esse fluxo é uma

Passagem que se bastam a si mesmos, uma vez que o escoamento não implica uma coisa que se escoo e a passagem não pressupõe estados pelos quais se passa: a *coisa* e o *estado* não são mais que instantâneos da transição artificialmente captados; e essa transição, a única que é naturalmente experimentada, é a própria duração. Ela é memória, mas não memória pessoal, exterior àquilo que ela retém, distinta de um passado cuja conservação ela garantiria; é uma memória interior à própria mudança, memória que prolonga o antes do depois e os impede de serem puros instantâneos que aparecem e desaparecem num presente que renasceria incessantemente.<sup>1</sup>

Essa duração que faz parte do próprio existir é uma percepção psicológica do ser, só sendo possível identificá-la a partir de uma consciência capaz de perceber o fluxo temporal, que liga o antes ao depois. Só há percepção temporal a partir de uma consciência que realiza a ligação do passado com o futuro através da memória. Isso porque para se

Considerar um momento do desenrolar do universo, isto é, um instantâneo que existiria independente de qualquer consciência, e, em seguida, tentar evocar conjuntamente um outro momento tão próximo quanto possível daquele e fazer entrar assim um mínimo de tempo no mundo, sem deixar passar com ele o mais leve lampejo de memória. Verão que isso é impossível. Sem uma memória elementar que ligue os dois instantes entre si, haverá tão somente um ou outro dos dois, um instante único por conseguinte, nada de antes e depois, nada de sucessão, nada de tempo. (...) A bem dizer, é impossível distinguir entre a duração, por mais curta que seja, que separa dois instantes e uma memória que os ligasse entre si, pois a duração é essencialmente uma continuação do que não é mais no que é. Eis aí o tempo real, ou seja, percebido e vivido. Eis também qualquer tempo concebido, pois não se pode conceber um tempo sem representá-lo percebido e vivido. Duração implica portanto consciência; e pomos consciência no fundo das coisas pelo próprio fato de lhes atribuímos um tempo que dura.<sup>2</sup>

Essa maneira de conceber o fluxo temporal levou Bergson a defender a existência de um tempo único e universal. Esse tempo único se justifica porque “todas as consciências humanas são de mesma natureza, percebem da mesma maneira, de certa forma andam no mesmo passo e vivem a mesma duração”<sup>3</sup>. Esta forma de pensar é possível porque, segundo Bergson, podemos imaginar

<sup>1</sup> BERGSON, H. 2006, p. 51.

<sup>2</sup> id., *ibid.*, pp. 56-57.

<sup>3</sup> id., *ibid.*, p. 54.

Quantas consciências humanas quisermos, disseminadas aqui e acolá pela totalidade do universo, mas suficientemente próximas umas das outras para que duas delas consecutivas, tomadas ao acaso, tenham em comum a porção extrema do campo de sua experiência exterior. Cada uma dessas duas experiências exteriores participa da duração de cada uma das duas consciências. E, como as duas consciências têm o mesmo o ritmo de duração, o mesmo deve acontecer com as duas experiências. Mas as duas experiências têm uma parte comum. Então, mediante esse traço-de-união, elas se juntam numa experiência única, desenrolando-se numa duração única que será, como queiram, a de uma ou e outra das duas consciências. Uma vez que o mesmo raciocínio pode se repetir progressivamente, uma mesma duração vai recolher ao longo de seu caminho os acontecimentos da totalidade do mundo material, e poderemos então eliminar as consciências humanas que tínhamos inicialmente disposto aqui e acolá como retransmissores para o movimento de nosso pensamento: não haverá mais que o tempo impessoal em que todas as coisas se escoarão.<sup>4</sup>

A existência de um tempo único e universal implica como consequência a impossibilidade de rupturas no fluxo temporal. Como a realidade temporal é a duração não é possível imaginar o instante. O instante é uma criação artificial da consciência que foi recortado do tecido temporal em momentos estanques, a partir de uma perspectiva racional.

De acordo com a concepção temporal em estudo, o instante não tem realidade, a simultaneidade adquire então outra dimensão. Como a duração não comporta divisões, pois é um fluxo indiviso, só podemos medir o tempo desenrolado e não o seu desenrolar, porque “as partes que nele distinguimos são simplesmente as de um espaço que desenha seu rasto e que se torna a nossos olhos seu equivalente; dividimos o desenrolado, mas não o desenrolar”.<sup>5</sup>

Como não podemos fragmentar o desenrolar da duração, a simultaneidade ganha contornos próprios na teoria bergsoniana de tempo. Ele distingue dois tipos de simultaneidade: a primeira diz respeito a simultaneidade de dois fluxos.

Chamamos então simultâneos dois fluxos exteriores que ocupam a mesma duração porque estão ambos compreendidos na duração de um mesmo terceiro, o nosso: essa duração é apenas a nossa quando nossa consciência olha somente para nós, mas torna-se igualmente a deles quando nossa atenção abarca os três fluxos num único ato indivisível.<sup>6</sup>

Esta simultaneidade não pode ser mensurada e nem comparada porque fazem parte do tempo real, ou seja, da duração indivisível. Já simultaneidade de instantes só é plausível de ser verificada a partir do tempo desenrolado, isto é, do tempo espacializado. Com o tempo espacializado é possível determinar porções desse espaço e quantificá-lo como o tempo transcorrido: “a partir do momento em que a uma duração fazemos corresponder uma linha, a porção da linha deverão corresponder “porções de duração” e a uma extremidade da linha uma “extremidade de duração””.<sup>7</sup> Esse tempo espacializado não é o tempo real, mas um artifício para medir o fluxo temporal. Para que o tempo espacializado represente uma medida real de tempo é necessário que ele coincida com a nossa duração interna.

Bergson, a partir de sua concepção de tempo único e universal, procurou demonstrar em sua obra *Durée et simultanité* que os tempos múltiplos da Teoria da Relatividade de Einstein não tinha sentido. Para comprovar a sua tese, ele discute a partir dos enunciados da Teoria da Relatividade, que em dois sistemas em movimento, qualquer um deles pode ser

<sup>4</sup> id., *ibid.*, pp. 54-55.

<sup>5</sup> id., *ibid.*, p. 58.

<sup>6</sup> id., *ibid.*, pp. 61-62.

<sup>7</sup> id., *ibid.*, p. 62.

considerado um referencial imóvel, pois não há referencial privilegiado. Assim, se verificarmos o tempo atribuído por um físico chamado Pedro no referencial  $S$ ,

Ao sistema  $S'$ , vemos que esse Tempo é com efeito mais lento que o Tempo contado por Pedro no seu próprio sistema. Portanto, aquele tempo não é vivido por Pedro. Mas sabemos que tampouco o é por Paulo. Portanto, não o é por Pedro nem por Paulo. Com mais forte razão ainda, não é vivido por outros. Mais isso não é dizer tudo. Se o tempo atribuído por Pedro ao sistema de Paulo não é vivido nem por Pedro nem por Paulo nem por quem quer que seja, é ele ao menos concebido por Pedro como vivido ou podendo ser vivido por Paulo, ou, de modo mais geral, por alguém, ou, de modo mais geral ainda, por algo? Num exame detido, veremos que não é assim. É certo que Pedro cola sobre esse Tempo uma etiqueta com o nome de Paulo, mas caso imaginasse Paulo consciente, vivendo sua própria duração e medindo-a, *veria, por isso mesmo, Paulo tomar seu próprio sistema por sistema de referência, e se situar então nesse Tempo único, interior a cada sistema, de que acabamos de falar: por isso mesmo também, alias, Pedro abandonaria provisoriamente seu sistema de referência e, por conseguinte, sua existência como físico e, por conseguinte, também sua consciência; Pedro não se veria mais a si mesmo senão como uma visão de Paulo.* Mas, quando Pedro atribui ao sistema de Paulo um Tempo retardado, não vê mais em Paulo um físico, nem mesmo um ser consciente, nem mesmo um ser: esvazia de seu interior consciente e vivo a imagem visual de Paulo, conservando do personagem apenas seu envoltório exterior. (...) Portanto, resumindo, enquanto o tempo atribuído por Pedro a seu próprio sistema é o tempo por ele vivido, o tempo que Pedro atribui ao sistema de Paulo não é nem o tempo vivido por Pedro, nem o tempo vivido por Paulo, nem um tempo que Pedro conceba como vivido ou podendo ser vivido por Paulo vivo e consciente. Que é ele, então, senão uma simples expressão matemática destinada a marcar que é o sistema de Pedro, e não o sistema de Paulo, que é tomado por sistema de referência?<sup>8</sup>

Desta forma, Bergson procura demonstrar que os tempos propostos pela Teoria da Relatividade não são tempos reais, mas fictícios ou matemáticos, que não tem uma existência real por não serem vividos por uma consciência. O tempo na perspectiva bergsoniana só tem sentido no âmbito de uma consciência capaz de perceber o antes do depois.

## O tempo na perspectiva bachelardiana

A concepção bachelardiana de tempo está ligada a dois fatos importantes. Um deles, a Teoria da Relatividade de Einstein que enuncia a existência de vários tempos e a outra, a publicação do livro do historiador francês Gaston Roupnel, *Siloë*, na qual propõe um entendimento temporal baseado no instante.

Bachelard inicia sua visão do tempo a partir da obra de Bergson, a duração. No entanto, a duração bergsoniana o incomodava bastante, dado a dificuldade em conciliar o impulso criador numa perspectiva temporal em que os fatos do presente estavam sendo gestados no passado e repercutindo no momento atual.

Com a emergência da Teoria da Relatividade, que enuncia a existência de vários tempos, levou o mencionado filósofo a rever a sua compreensão do fenômeno temporal. De acordo com Einstein o único tempo válido é o local, num exato ponto do espaço-tempo; não tendo, portanto, um tempo único e universal para todas as criaturas. A emergência desta concepção e os seus resultados empíricos levaram Bachelard a reformular a noção temporal que norteava a sua epistemologia.

A partir da leitura do livro de Roupnel, que defende a existência de um tempo fragmentado em instantes sem duração, onde cada momento é único e rico em possibilidades criadoras. A idéia roupneliana

<sup>8</sup> id., *ibid.*, pp. 84-86.

do tempo, portanto se encaixa perfeitamente em sua perspectiva de instantes criadores.

O tempo em Roupnel é, segundo Bachelard, uma porção sem duração onde o presente é a única realidade, pois “é do presente, e só do presente, que temos consciência”.<sup>9</sup> Sendo assim, a noção de duração que experimentamos é uma construção artificial da nossa consciência, visto que passado e o futuro não se constituem numa realidade temporal, mas apenas uma perspectiva da consciência onde o ser é o centro de projeção.

Essa perspectiva leva a uma mudança na concepção da formação do ser. Enquanto para os substancialistas, é a substância que se transforma no tempo, a idéia bachelardiana busca mostrar que “não é o ser que é novo num tempo uniforme, é o instante que, renovando-se, remete o ser à liberdade ou à oportunidade inicial do devir”.<sup>10</sup> Assim, a evolução do ser se dá numa constante mudança de instantes criadores soldados pelos hábitos.

O hábito desempenha um papel muito importante na compreensão temporal explicitada. Como não é a substância que evolui no tempo, mas os instantes criadores que permitem a novidade ao ser, cumpre ao hábito solidarizar os instantes criadores numa perspectiva de progresso do ser.

Bachelard, recorrendo a obra de Roupnel, afirma que

O indivíduo é a expressão não de causa constante, mas de uma justaposição de lembranças incessantes fixadas pela matéria e cuja ligadura não passa, ela própria, de um hábito que se sobrepõem aos demais. O ser já não é senão um estranho lugar de lembranças; e quase se poderia dizer que a permanência de que ele se acredita dotado nada mais é que a expressão do hábito a si mesmo.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> BACHELARD, G. 2007, p. 18.

<sup>10</sup> id., *ibid.*, p. 31.

<sup>11</sup> id., *ibid.*, p. 70.

<sup>12</sup> id., *ibid.*, p. 75.

<sup>13</sup> id., *ibid.*, p. 76.

<sup>14</sup> ROUPNEL, in id., *ibid.*, p. 82.

Por isso o papel relevante que toma a consciência nessa visão em que o ser seria apenas estados fragmentados num tempo fragmentado. Nessa medida, “é à nossa consciência que cabe a tarefa de estender sobre a tela dos instantes uma trama suficientemente regular para dar ao mesmo tempo a impressão de continuidade do ser e da rapidez do devir”.<sup>12</sup> O hábito é, enfim, uma construção racional do ser, pois se constitui numa

Certa ordem de instantes escolhida com base no conjunto dos instantes no tempo; ele ressoa com uma altura determinada e com um timbre particular. É um feixe de hábitos que nos permite continuar a ser na multiplicidade de nossos atributos, deixando-nos a impressão de que já fomos mesmo que não pudéssemos encontrar em nós, como raiz substancial, senão a realidade que nos entrega o instante presente. Desse mesmo modo, é porque o hábito constitui uma perspectiva de atos que propomos objetivos e fins ao nosso futuro.<sup>13</sup>

Como o hábito é a base da evolução do ser, é a partir dele que compreenderemos a idéia de progresso na tese bachelardiana. Bachelard afirma que o progresso pode ser associado ao hábito que está sempre buscando renovar-se. Ele

Já tem, por si só, a significação do progresso; o ato que recomeça, pelo efeito do hábito adquirido, recomeça com mais rapidez e precisão; os gestos que o executam perdem sua amplitude excessiva, sua complicação inútil; eles se simplificam e se encurtam. Os movimentos parasitam desaparecem. O ato reduz o gasto ao estrito necessário, à energia suficiente, ao tempo mínimo. Enquanto o dinamismo melhora e se especifica, aperfeiçoam-se a obra e o resultado.<sup>14</sup>

Neste sentido, o progresso adéqua-se a de hábito porque este aparece não com algo definitivo e

monótono, mas marcado pela constante riqueza dos instantes criadores que tornam cada hábito num aprimoramento contínuo.

## Conclusão

O papel desempenhado pela consciência na perspectiva bachelardiana e bergsoniana diferem, mas demonstram que ela é imprescindível na apreensão do fluxo temporal. Enquanto Bergson admite que a duração é uma sensação como as outras, Bachelard argumenta que a sensação de durar é uma construção do ser a partir das escolhas que faz numa teia de instantes sem duração.

No âmbito do pensamento bergsoniano, “onde não há alguma memória, alguma consciência, real ou virtual, constatada ou imaginada, efetivamente presente ou idealmente introduzida, não pode haver um antes e um depois: há um *ou* outro, não há os dois; e é preciso os dois para fazer tempo”.<sup>15</sup> Logo, a consciência tem a função de ligar os fatos do passado ao futuro, para que existe a noção do fluxo temporal.

Em Bachelard,

A consciência do tempo é sempre, para nós, uma consciência da utilização dos *instantes*, é sempre ativa, nunca passiva – em suma, a consciência de nossa duração é a consciência de um *progresso* de nosso ser íntimo, seja de progresso efetivo, imitado ou, ainda, simplesmente sonhado.<sup>16</sup>

A consciência desempenha, portanto, o papel de conectar os instantes isolados no tempo. Como o ser é fragmentado no tempo, cabe a consciência através do hábito destacar os fatos da vida, dando uma perspectiva de continuidade e de evolução.

Vale ressaltar que a realidade do tempo diferencia-se entre os dois filósofos. Enquanto para Bergson o tempo só tem realidade a partir de uma consciência, isto é, “não se pode falar de uma realidade que dura sem introduzir nela uma consciência”.<sup>17</sup> Para Bachelard, a realidade temporal existe de forma independente do sujeito.

*O instante, estabelecido com bastante precisão, permanece, na doutrina de Einstein, um absoluto. Para conferir-lhe esse valor de absoluto, basta considerar o instante em seu estado sintético, como um ponto do espaço-tempo. (...) É preciso tomar o ser como uma síntese apoiada simultaneamente no espaço e no tempo.*<sup>18</sup>

No entanto, a forma como o ser apreende os fatos nos instantes são definidos pela consciência e expressos no indivíduo através dos hábitos. Há uma infinidade de instantes vividos pelo ser, mas é a consciência que seleciona aqueles que são relevantes para a constituição do ser.

Assim, Bachelard e Bergson recorrem a consciência como elemento fundamental a compreensão do tempo, embora diverjam quanto ao papel que ela desempenha e a maneira como compreendem a própria essência do tempo.

## Referências

- BACHELARD, Gaston. *La valeur inductive de la relativité*. Paris: J. Vrin, 1929.
- \_\_\_\_\_. *L'intuition de l'instant*. Paris: Stock, 1932.
- \_\_\_\_\_. *O novo espírito científico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro Ltda, 1968.

<sup>15</sup> BERGSON, H. 2006, p. 77.

<sup>16</sup> BACHELARD, G. 2007, p. 86.

<sup>17</sup> BERGSON, H. 2006, p. 56.

<sup>18</sup> BACHELARD, G. 2007, p. 34.

- \_\_\_\_\_. *Filosofia do novo espírito científico*. Lisboa: Presença, 1972.
- \_\_\_\_\_. *O racionalismo aplicado*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977a.
- \_\_\_\_\_. *A dialética da duração*. São Paulo: Ática, 1994.
- \_\_\_\_\_. *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. 3. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio para o conhecimento aproximado*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.
- \_\_\_\_\_. *A intuição do instante*. Campinas, SP: Verus, 2007.
- BARBOSA, Elyana. *Gaston Bachelard: o arauto da pós-modernidade*. 2. ed. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1996.
- & BULCÃO, Marly. *Bachelard: pedagogia da razão, pedagogia da imaginação*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Gaston Bachelard e o racionalismo aplicado*. In: *Revista Cronos*. Natal: Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN, 2003. p. 34.
- BENSAUDE-VICENT, Bernadette. *La campagne relativiste*. In: \_\_\_\_\_. *Langevin (1872-1848): science et vigilance*. Paris: Belin, 1987. pp. 61-80. Coleção Un savant, une époque.
- BERGSON, Henri. *Duração e simultaneidade: a propósito da teoria de Einstein*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- EINSTEIN, Albert. *A teoria da relatividade especial e geral*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.
- GAZZINELLI, Ramayna. *Teoria da relatividade especial*. São Paulo: Edgard Blücher, 2005.
- LACLOS, Frédéric Fruteau de. *Bachelard et la valeur réaliste de la relativité*. *Rev. Association des Amis de Gaston Bachelard*. Paris, n. 7, p. 47-67, 2005.
- PATY, Michel. *Invention et reception d'une nouvelle théorie et tradition scientifique: le cas de la relativité restreinte et des savants français Poincaré et Langevin*. In: *Rev. da Sociedade Brasileira de História da Ciência*, São Paulo, n. 2, p. 20, jul-dez. 1985.

# A Hospitalidade no Pensamento da Desconstrução

## *Hospitality in Deconstruction Thought*

Dirce Eleonora Nigro SOLIS  
(UERJ)

### Resumo

O tema da hospitalidade foi suficientemente analisado por Jacques Derrida, pensador francês da desconstrução. Este artigo pretende investigar a questão da hospitalidade considerando a oposição radical, a aporia, entre a lei da hospitalidade incondicional, em sua singularidade universal, e as leis da hospitalidade condicional. Quem está apto à hospitalidade? Alguém que diz seu nome? Uma pessoa de direito? Um estrangeiro? Iremos explorar algumas das condições para responder a esta pergunta: a hospitalidade como questão de lugar, como questão de língua e como questão de nome.

**Palavras-chave:** hospitalidade, desconstrução, aporia, im-possibilidade, estrangeiro.

### Abstract

The theme of hospitality has been sufficiently analysed by Jacques Derrida, the French thinker of deconstruction. This article intend to investigate hospitality considering the radical opposition, the aporia, between *The Law* of unconditional hospitality in its universal singularity and *the laws* of conditional hospitality. Who is able to give or to receive hospitality? Someone who says his name? A person of rights? A foreigner? We will explore some of the conditions to answer to this: hospitality as a question of place, as a question of language and as a question of name.

**Keywords:** hospitality, deconstruction, aporia, im-possibility, foreigner.

Existe um desafio proposto no entendimento da *hospitalidade* em Jacques Derrida. Pensar a hospitalidade para o autor francês significa pensar esta possibilidade sem condições. No entanto, Derrida sabe que a hospitalidade sempre foi praticada com reservas, ou melhor, mediante certas condições. Existe,

então, uma diferença entre *pensar* a hospitalidade para fazê-la exequível tal como é pensada idealmente, sem limites, e *praticar* a hospitalidade na tradição e na história dos povos.

Em "Nada de Hospitalidade, Passo da Hospitalidade"<sup>1</sup>, o autor já mostrava a antinomia

<sup>1</sup> DERRIDA, J. 2003, 73)

insolúvel entre “de um lado, *A Lei da hospitalidade*”, aquela que não solicita identidade, nome e sobrenome e não quer nada em troca e “de outro lado *as leis da hospitalidade*, esses direitos condicionados e condicionais, tais como os define a tradição greco-latina, seja judaico-cristã, todo o direito e toda a filosofia do direito até Kant e Hegel em particular, através da família, da sociedade civil e do Estado”<sup>2</sup>.

A desconstrução costuma apontar em todas as temáticas que são objeto de seu interesse, as aporias que nelas aparecem. No caso da hospitalidade, a aporia reside justamente no fato de haver um domínio irreconciliável expresso como *A Lei singular, universal e ao mesmo tempo as leis, particulares, condicionadas*.

Derrida aponta que *A Lei e as leis* não constituem um par simétrico, mas obedecem a uma hierarquia de certo modo *estranha*: *A Lei incondicional da hospitalidade está acima das leis e neste sentido ela é “ilegal, transgressiva, fora da lei, como uma lei anômica, nomo a- nomos, lei acima das leis e lei fora da lei”*<sup>3</sup>.

O que interessa a Derrida é exatamente esta impossibilidade a respeito da hospitalidade incondicional, esta *impossibilidade* que torna presente a hospitalidade. Ela está situada em meio a duas antinomias que se complementam: a primeira, aquela da incondicionalidade e condicionalidade; a outra, aquela que coloca a indecidibilidade do par real e ideal, este último configurado como um *por vir*. Para Derrida, ideal seria a hospitalidade sem condição, aquela que está *por vir*.

Como tudo que diz respeito à desconstrução, a possibilidade da hospitalidade é sustentada por sua *im- possibilidade*. Dizer que a hospitalidade é impossível é diferente de uma contradição lógica, uma das regras do pensamento binário metafísico ocidental

e diferente também de dizer que ela nunca poderá acontecer.

A possibilidade de seu acontecimento, o início de seu acontecer se dá exatamente quando a hospitalidade ultrapassa os seus limites, torna-se uma espécie de dom *para além* da própria hospitalidade. A incondicionalidade seria, portanto, um dom pré-hospitalidade, um presente absoluto do hospedeiro com relação ao hóspede, um dom de sua própria propriedade, o que é no sentido da desconstrução, certamente im- possível.

É esta impossibilidade, com *excesso*, este agir em excesso, que interessa sobremaneira a Derrida a respeito do tema da hospitalidade. É este *ir além* na hospitalidade, algo que não está presente e, portanto, não existe, mas que está sempre *por vir*, que instiga Derrida.

Em seu livro *Adieu à Emmanuel Lévinas*<sup>4</sup>, Derrida no intuito de trazer a questão da incondicionalidade da hospitalidade, insiste, tal como Lévinas, na precedência da hospitalidade à propriedade. Ora, a desconstrução desloca os pares binários conceituais da metafísica ocidental e esta precedência, ao invés de ser conceitual ou essencial, traduz-se no pensamento desconstrutor, como precedência, a meu ver, muito mais ética e de forma alguma, metafísica. E esta é uma inspiração de cunho levinasiano no pensamento de Derrida. Além disso, pensar esta precedência com relação à propriedade, só é aceitável numa lógica desconstrutora do logocentrismo. Há que haver uma expropriação originária para se pensar a incondicionalidade da hospitalidade.

Em “Le sujet est otage” na obra *Autrement qu'Être*, Lévinas<sup>5</sup> fala numa “*despossessão originária*”, uma espécie de expropriação que acaba por fazer

<sup>2</sup> id., ibid.

<sup>3</sup> id., ibid.

<sup>4</sup> id., 1977.

<sup>5</sup> id., *Autrement qu'Être*, 1976, p. 104.

do sujeito um anfitrião, um hóspede, mas ao mesmo tempo, um refém. Há uma quebra de simetria onde o que acolhe é também acolhido. A incondicionalidade subjacente ao acolhimento levinasiano, faz Derrida pensar a hospitalidade incondicional. Lévinas defende uma alteridade absoluta, infinita, irreduzível e somente ela possibilita a hospitalidade sem condições. Há, então, uma dimensão que leva ao infinito inspirada em Lévinas, para que Derrida possa pensar a incondicionalidade da hospitalidade: a separação infinita como *ex-propriação* é a condição primeira para a hospitalidade: aceitar o “sim” do outro, eis a capacidade de acolher. Há que haver o princípio da hospitalidade infinita para que a hospitalidade concreta seja possível.

A hospitalidade incondicional, portanto, é um ideal de convivência e não existe como tal; não existe hospitalidade pura. Neste sentido está sempre *por vir*. Inventamos regras, leis, critérios a todo o instante; o hospedeiro e o hóspede agem, valoram, atuam sempre mediante condições e assim sendo, a hospitalidade instaura uma violência. E isto como força radical, como aquilo que *ex-propria* e incita a pensar numa antinomia aparentemente insolúvel. Quando Freud, por exemplo, afirma que “o eu não é senhor nem mesmo em sua própria casa”<sup>6</sup> autoriza-nos a falar da aporia da hospitalidade como violência: o *heimlich* (familiar) e o *unheimlich* (estranho, mas ao mesmo tempo que estranho, familiar) do inconsciente, que podemos transportar para o indivíduo e o cidadão, indicando na figura do hospes e do *hostilis*, a condicionalidade e incondicionalidade da hospitalidade.

O termo hospitalidade tem origem na palavra latina *hospes*, formado de *hostis* (estranho) e que significa também, o *hostil*, o inimigo, *hostilis*. Em seu escrito *Da Hospitalidade* (2003) Derrida, seguindo Benveniste assume a característica aporética da

hospitalidade, pois o estranho ou estrangeiro (*hostis*), ora é acolhido como hóspede (*hôte*), ora como inimigo (*hostilis*). Isto possibilitou a Derrida para denotar a presença da aporia, criar o termo *hostilpitalidade*.

Ao mesmo tempo em que hospeda, o hospedeiro se torna refém; ao mesmo tempo aquele que aceita a hospedagem, passando para a condição de hóspede, este também se torna refém. No primeiro caso, Derrida referindo-se ao trabalho de Lévinas, afirma que o hospedeiro acaba sendo acolhido pela visitaçã do outro, torna-se hóspede dessa visitaçã e sua propriedade se expropria, ou melhor, se despossui. O hóspede, por sua vez, aceita a acolhida, mas este aceite implica na observância de certas regras, sem as quais imediatamente ele será considerado um intruso desagradável, ou um inimigo.

A hospitalidade combina, pois, *hostis + pets* (*potis, potes, potentia*), configurando, então uma questão de poder. O hospedeiro seria, assim, aquele que exerce o poder, é o dono da casa, digamos, recebendo o estranho ou o estrangeiro. De certo modo só é possível falar em hospitalidade se há alguém que manda, que se apresenta como o dono, detém a propriedade. O hóspede é aquele que é recebido e que em tese deveria se submeter ao poder do hospedeiro, ou melhor, como já referimos anteriorente, às regras da casa, às regras de comportamento e consciência ditadas pelo dono ou dirigente da casa. Não seguir as normas faz do hóspede, conviva, viajante ou estrangeiro, um indesejável, um intruso.

Mas a hospitalidade incondicional, se, como diz Derrida, “tal coisa existe”, não quer restrição de espécie alguma. Qualquer regra a limitá-la seria uma violência. Para que ela seja viável, no entanto, é preciso compreendê-la através do viés desconstrutor. Ela estaria, assim, entre os indecíveis de Derrida: o princípio da indecidibilidade (*indécidabilité*) diz respeito aos

<sup>6</sup> FREUD, Conferência XXVIII, p. 16.

elementos ou termos que ultrapassam as oposições binárias metafísicas e cujas múltiplas significações impossibilitam imediatamente qualquer decisão. O resultado é então expresso por “nem um nem outro”, contrariando os princípios lógicos de contradição e terceiro excluído presentes na tradição lógico-metafísica ocidental.

Assim é a hospitalidade incondicional. Possui característica aporética, antinômica, indecidível.

Derrida irá referir-se em *De L'Hospitalité* a dois aspectos da questão da hospitalidade: no que diz respeito ao estatuto da hospitalidade como aceitação do outro, acolhimento do estrangeiro ou do estrangeiro com relação à casa, à morada e com relação à cidade ou ao Estado, temos a *pronazia*; e com relação ao hóspede indesejável, ao intruso que em última análise ameaça, cria-se a xenofobia (*ksénos*- o estrangeiro), a recusa de aceitação do outro que se converte em aversão. Hospedeiro/hóspede torna-se uma antinomia insolúvel, que envolve múltiplas tensões. Derrida explica de que forma estas tensões xenófobas se tornam possíveis:

“Por todo o lado onde o “em-casa” é violado, por todo lado em que a violência é sentida como tal, pode-se prever uma reação privatizante, seja familiarista, seja, ampliando-se o círculo, etnocêntrica e nacionalista, portanto, virtualmente xenófoba: não dirigida contra o estrangeiro enquanto tal, mas, paradoxalmente, contra o poderio técnico anônimo (estrangeiro à língua ou à religião, tanto quanto à família ou à nação) que ameaça, junto com o “em-casa”, as condições tradicionais de hospitalidade. A perversão., a perversibilidade dessa lei (que é também uma lei da hospitalidade) é que pode tornar virtualmente xenófobo quem protege ou pretende proteger sua própria hospitalidade, o próprio lar que torna possível esta hospitalidade (...) Quero ser senhor em casa (...) para poder ali receber quem eu queira. Começo por considerar estrangeiro indesejável, e virtualmente como inimigo, quem quer que pisoteie meu *chez-moi*, minha ipseidade, minha soberania de hospedeiro. O

hóspede torna-se sujeito hostil de quem me arrisco ser refém”.<sup>7</sup>

Para haver acolhimento ou rejeição, *pronazia* ou xenofobia, a hospitalidade envolve também alguns aspectos importantes que seria interessante destacar: o lugar, a língua, o nome entre outros.

Derrida irá buscar na tradição de hospitalidade grega, nos mitos dos heróis, nas tragédias gregas e inclusive na escrita filosófica de Platão, estas relações da hospitalidade com estes aspectos a serem salientados e que até hoje são pertinentes para a questão. Todos eles são relevantes para a aceitação ou exclusão do hóspede, estrangeiro ou estrangeiro sob a ótica do hospedeiro; são relevantes ainda para o esclarecimento do estado atual do problema da hospitalidade. As questões que derivam daí, de questões de simples acolhimento, revertem-se em questões políticas ou ético-políticas bastante sérias e preocupantes.

Vejamus primeiramente a questão do **lugar**:

O estrangeiro vem de fora, não pertence, portanto, ao lugar que ele vai, mesmo que temporariamente, agora ocupar. Em virtude de uma empatia particular ou familiar posso aceitá-lo, mas a relação com ele envolve logo a justiça, o devir- direito, o contrato.

Por exemplo, na Grécia clássica e mesmo até antes, no período pré-clássico, há uma tradição de hospitalidade que enxerga o estrangeiro como intruso, pois não pertence a Polis ou àquela comunidade, mas como hóspede ao qual se deve assistência e proteção. É uma tradição muito antiga abrir a casa ao estrangeiro que bate à porta. O *ksénos* pertencente à cidade considerada de mesma origem grega (povos indo-europeus que concorreram para a formação do povo heleno) possui *logos*; pode ser aceito como hóspede. Já um *bárbaro*, na origem aquele que apenas

<sup>7</sup> DERRIDA, J. 2003, 47 e 49.

fala de modo diverso, não possui *logos*, assim sendo, toda a reserva possível para com este último. Existe um patrono da hospitalidade na Grécia: Zeus Ksénos; um estatuto jurídico de hospedagem: àqueles de passagem ou visita, àqueles de convite, àqueles que são autorizados a residir entre os cidadãos (*metoikós*) e que como tais devem se inscrever no registro do *demo*.

Há, portanto, um lugar possível para os estrangeiros, por exemplo, em Atenas, quando como ricos comerciantes eles favorecem e muito a economia. Ao estrangeiro dispensam-se, portanto, cuidados. Existe em Atenas, então, um direito à hospitalidade.

Isto a ponto de Sócrates na *Apologia*, como bem lembra Henry Joly (1991), cuja obra póstuma é citada por Derrida<sup>8</sup>, solicitar aos juízes, seus acusadores, que o tratem como um estrangeiro no tribunal. Sócrates é obrigado a se colocar num lugar que não é o dele, pois é um filósofo, seu lugar e sua língua não são os dos tribunais; é acusado numa língua que ele diz não saber falar, não possui a técnica retórica de seus acusadores. O que Sócrates contesta é o fato de não ser tratado *nem como* um estrangeiro. Aquele não é o seu lugar; a erudição dos juízes não tolera a voz, o acento, a elocução socrática. Então, eis aí uma primeira violência segundo Derrida<sup>9</sup>: não pertencer ao lugar, não falar a mesma língua.

No modelo grego, não pertencer ao lugar, significa que o estrangeiro pode ser bem recebido, desde que não fira as leis fundamentais da casa, da cidade, da hospedagem. Um sofista estrangeiro em Atenas será recebido e permanecerá nela como estrangeiro desde que não fira as leis. Um cidadão, quando trai as leis da cidade, é considerado *menos* que um estrangeiro: é o caso de Alcibiádes, enteado

de Péricles, quando trai Atenas, é o caso de Antígona na trilogia tebana de Sófocles, quando infringe a lei da cidade procurando sepultar o corpo de seu irmão Polinices; é o caso de Sócrates na visão de seus acusadores.

Lembrando o mito dos heróis. Derrida recorre em *Da Hospitalidade*<sup>10</sup> ao episódio da tragédia de Sófocles, *Édipo em Colona*, em que o herói tebano, cego, após ter descoberto a verdade sobre sua origem, saber que é o assassino do pai, Laio, e haver cometido o horror do incesto com Jocasta, é conduzido pela mão de Antígona, sua filha, ao exílio. Chega a uma terra desconhecida, senta-se numa pedra e é interpelado por um "estrangeiro" segundo o seu ponto de vista. Um estrangeiro (Édipo) sendo interpelado por um outro "estrangeiro", assim Édipo se refere ao estranho que vem ao seu encontro. É que sob a ótica do estrangeiro, estranhos são sempre os outros. O "estrangeiro" ordena a Édipo que não sente naquela pedra, pois ela é um lugar sagrado, interdito a todos. Édipo, o agora *sem lugar, o fora-da-lei (ánomon)*, que, no entanto, roga para assim não ser tratado-*ánomon*, figura que aqui se contrapõe ao estrangeiro, pergunta então em que lugar está? Édipo pede para ficar:

"(...) de que povo/ é esta terra? Quem irá oferecer/ a Édipo sem rumo uma mísera esmola?"<sup>11</sup>.

Ao "estrangeiro", Édipo relata sua desdita, mas não culpa ninguém; ele cometeu a desmedida sem sabê-lo, mas se acusação há, que seja responsabilizada Tebas, a cidade:

"É a lei da cidade que sem querer e sem saber, levou-o ao crime, ao incesto e ao parricídio; essa lei terá produzido um fora-da-lei. No fundo, não há nada de espantoso. Encontra-se regularmente esta cena de parricídio ali onde se trata de

<sup>8</sup> id., *ibid.*, p. 75.

<sup>9</sup> id., *ibid.*, p. 15.

<sup>10</sup> id., *ibid.*, pp. 29-41.

<sup>11</sup> SÓFOCLES, 1997, p. 103.

estrangeiro e de hospitalidade, desde que o hospedeiro (host) assim o determina".<sup>12</sup>

Édipo suplica pela hospitalidade. Chega Teseu, 10º rei de Atenas, unificador da Ática, fundador mítico da democracia ateniense e, portanto, senhor de Colona, onde Édipo se encontra. Apiedado do cego, concede refúgio a Édipo, exilado de Tebas.

Teseu diz não esquecer que como Édipo, ele também foi criado no exílio como estrangeiro, arriscando sua vida em "terra estrangeira" desde suas provas iniciáticas.

Em geral esta é uma das características de vida de boa parte dos heróis gregos: são estranhados desde o seu nascimento. Édipo, enfeitado pelo pai, será criado em terra estrangeira (pelos reis de Corinto); Teseu, filho do rei de Atenas, Egeu, mas com um pai mítico, Poseídon, é criado longe do pai terreno e só vai ser reconhecido em sua fase adulta, num episódio que envolve também, uma asilada, Medéia, que quer usurpar o lugar, o trono, de Teseu. Tanto Édipo quanto Teseu ao retornarem as suas cidades de origem, são considerados "estrangeiros" em sua própria terra: Édipo é o estrangeiro que decifrou o enigma da Esfinge e que em virtude disso ganha o direito ao trono de Tebas, desposando a rainha. Teseu entra incógnito em Atenas, um conviva estrangeiro, que só será reconhecido pelo pai ao mostrar que portava a espada paterna. Há, portanto, similaridades na vida dos dois heróis, que os colocam em momentos significativos como "estrangeiros" e certamente, isto irá sensibilizar o hospedeiro, Teseu, com relação ao hóspede, Édipo.

O lugar estranho pode se apresentar também, como o lugar possível para a morte, conforme discute Derrida em *Da Hospitalidade*:<sup>13</sup> quando o exilado,

o imigrante gostaria de voltar à terra natal para morrer ou ser sepultado, mas há impedimento ou quando algum infortúnio ocorre e não há como regressar. Édipo em Colona sabe que morrerá no exílio, mas resolve fazer da localização de sua sepultura um segredo. Só o hospedeiro sabe o lugar, mas por um juramento, Teseu se compromete a não revelar a última morada de Édipo. O herói ático promete ao herói tebano que quando for o momento ele passará o segredo ao mais valoroso homem e este da mesma forma a outro e assim sucessivamente. Qual o significado de morrer no estrangeiro aqui? O segredo será a tentativa de preservar a origem do herói. O estrangeiro Édipo, sepultado em terra estranha, não quer ser lembrado como "em terra estranha". Não será esquecido por Tebas.

E neste caso, o hospedeiro se torna um refém do hóspede, pois não poderá revelar este segredo. Antígona e Ismênia, as filhas de Édipo, serão também reféns do pai morto. Não poderão visitar a sepultura nem prantear o pai no lugar. Édipo, por sua vez, torna-se um clandestino, já que não se pode revelar onde está e esconde "nos infernos" seu "último dia de vida".

No contexto contemporâneo, não pertencer ao lugar, significa que, antes de mais nada, o estrangeiro só é recebido diante de condições cada vez mais restritas. Se ele constitui ameaça econômica, política ou social aos habitantes por direito, do lugar, os inúmeros exemplos que no chegam diariamente, justificam a sua exclusão como intruso, indesejável. É o caso dos clandestinos, refugiados e dos "sem abrigo" de todos os lugares.

Derrida irá analisar esta situação em seu texto *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort*<sup>14</sup>. Embora possamos questionar do ponto de vista da filosofia política a viabilidade de ainda se poder falar em cosmopolitismo nos dias atuais, este texto

<sup>12</sup> DERRIDA, J. *ibid.*, pp. 36-37.

<sup>13</sup> *id.*, *ibid.*, p. 85 e segs.

<sup>14</sup> *id.*, *ibid.*, pp. 13-14.

de Derrida é dirigido ao primeiro congresso sobre as cidades- refúgios, ocorrido no Conselho da Europa em Strasbourg -março de 1996-, por iniciativa do Parlamento Internacional dos Escritores. Neste texto, Derrida fala sobre as cidades- refúgio (vinte e quatro no total, àquela ocasião, compreendendo os Estados Unidos e a Europa) e sua fala é um convite às cidades para se engajarem neste projeto, uma vez que não existe uma legislação internacional sobre o asilo, mais especificamente o asilo às pessoas “deslocadas” (retiradas à força ou expulsas de seus lugares de origem), ou mesmo o asilo político. Esta legislação é sempre particular, localizada ou regional.

Eis a proposta sobre as cidades- refúgios:

“O nome “cidades- refúgios”, nós o sabemos, parece se inscrever em letras de ouro na constituição mesma do Parlamento internacional dos escritores. Desde nosso primeiro encontro, pedimos a abertura de tais cidades- refúgios pelo mundo. E isto bem parece, com efeito, com uma nova cosmopolítica. Nós empreendemos suscitar, através do mundo, a proclamação e a instituição de numerosas “cidades- refúgios” e sobretudo autônomas, tão independentes entre elas e independentes dos Estados quanto possível, mas cidades –refúgios, contudo, aliadas entre elas segundo as formas de solidariedade a inventar. Esta invenção é tarefa nossa; a reflexão teórica ou crítica é indissociável das iniciativas práticas que começamos e que já temos êxito em fazer funcionar na urgência. Quer se trate do estrangeiro em geral, do imigrante, do exilado, do refugiado, do deportado, do apátrida, da pessoa deslocada (*deplacée*) (tantas categorias a distinguir prudentemente), convidamos estas novas cidades- refúgios a mudar de direção (*infléchir*) a política dos Estados, à transformar e a refundar as modalidades de pertencimento da cidade ao Estado, por exemplo numa Europa em formação ou nas estruturas jurídicas internacionais ainda dominadas pela regra da soberania estatal, regra intangível ou talqualmente suposta, mas regra também cada vez mais precária e problemática. Isto não pode e não

deveria mais ser o horizonte último das cidades- refúgios. É possível?”<sup>14</sup>

O acontece, entretanto, é que o Estado, e mais especificamente o Estado- nação, lembra Derrida a partir da crítica de Hannah Arendt<sup>15</sup>, é incapaz de fornecer uma lei para os que perderam a proteção do governo nacional, e entrega, então, o problema dos refugiados, dos imigrantes clandestinos forçados, às mãos da polícia.<sup>16</sup> Derrida chama a atenção para o que passou a se chamar na Europa de “delito de hospitalidade”, ou melhor quando o hóspede estrangeiro é perseguido, preso ou expulso do país que anteriormente o recebeu, ou mesmo onde ele se encontra clandestino. Os estrangeiros em situação irregular, os “sem documento” passam a ser tratados na maioria dos países de hoje como malfeitores, bandidos, casos de polícia e seus atos como atos de delinquência ou de terrorismo.

E mais adiante, Derrida continua:

O termo “cidade-refúgio”, nós o escolhemos, sem dúvida, porque ele é reconhecido historicamente, nos diz respeito e diz respeito a qualquer um que *cultive a ética da hospitalidade*. *Cultivar a ética da hospitalidade*, esta linguagem não seria, além disso, tautológica? Apesar de todas as tensões ou contradições que possam marcá-la, apesar de todas as perversões que a rondam, não temos cultivado mesmo uma ética da hospitalidade. A hospitalidade é a cultura mesma e não é uma ética entre outras. Assim como ela toca ao *ethos*, a saber à morada, ao *chez soi*, ao lugar da morada familiar, tanto como a maneira de aí estar((ser), à maneira de se reportar a si mesmo e aos outros, aos outros como aos seus ou como aos estrangeiros, a *ética da hospitalidade*, ela é de lado a lado co- extensiva à experiência da hospitalidade, não importa o modo como a abrimos ou a limitemos. Mas por esta razão mesma, e porque o *l'être –soi chez soi* (a ipseidade mesma) supõe um acolhimento ou uma inclusão do outro da qual procuramos nos apropriar, controlar, dominar, segundo diferentes modalidades da violência, há uma história da hospitalidade, uma

<sup>14</sup> id., *ibid.*, pp. 13-14.

<sup>15</sup> ARENDT, H. 1984, . 239 e segs.

<sup>16</sup> DERRIDA, J. 2003, p. 39.

perversão sempre possível da Lei da hospitalidade (que pode parecer incondicional) e as leis que vem limitá-la, condicioná-la, inscrevendo-a num direito. E é nesta história que eu gostaria, de maneira bastante modestamente preliminar, de selecionar algumas referências para o que nos importa aqui.”<sup>17</sup>

Derrida lembra o texto bíblico, os *Números* (XXXV 9-32), texto segundo ele, fundador da jurisprudência sobre o direito cidadão à imunidade e à hospitalidade na tradição hebraica:

“Deus ordena a Moisés de instituir as cidades que serão, diz a letra mesma da Bíblia, “cidades de refúgio” ou de “asilos”, e primeiro “seis cidades de refúgio”, em particular para “estrangeiro ou hóspede residente entre eles”.<sup>18</sup>

Prosegue Derrida, lembrando que Strasbourg foi eleita uma das cidades francesas, que se enquadra nesta perspectiva apontada de cidade-refúgio:

“Dois belos textos foram consagrados em francês a esta tradição hebraica da cidade-refúgio e eu gostaria de lembrar aqui que, de uma geração a outra, os autores destes ensaios são dois filósofos ligados a esta cidade de Strasbourg, a esta generosa cidade – fronteira, cidade eminentemente européia, cidade capital da Europa, a primeira de nossas cidades-refúgios. Trata-se das meditações que Emmanuel Lévinas em 1982 (...) e Daniel Payot em 1992 (...) intitularam precisamente “Les villes- refuges” ou “Des villes- refuges”.<sup>19</sup>

Derrida ira apontar ainda um cruzamento de inúmeras tradições ocidentais, européias e não européias a respeito das cidades que acolheriam ou protegeriam aqueles que aí se refugassem, chegando até a identificação da tradição cosmopolita de certo modo presente num certo estoicismo grego e no cristianismo paulino cuja herança vai ser absorvida pelas Luzes e “à qual Kant deu, sem dúvida, sua

formulação filosófica mais rigorosa em seu famoso artigo “Sobre a Paz Perpétua”<sup>20</sup>, onde o filósofo alemão afirma que: “O direito cosmopolita deve se restringir às condições da hospitalidade universal”.<sup>21</sup>

Kant, ao formular deste modo o direito cosmopolita à hospitalidade universal, ele o entende como um direito natural, original e inalienável em seu fundamento: todos os seres racionais têm a posse comum da superfície da terra. O lugar da hospitalidade universal, condição da paz perpétua entre os homens, é a superfície da terra. Se de um lado isto é inclusivo aos homens, por outro lado, e aí está a verdadeira intenção do liberalismo kantiano, está excluído deste direito natural, tudo aquilo que é erigido, construído sobre esta superfície. Então, diz Derrida, habitat, cultura, instituição, Estado, tudo o que no mesmo solo, não é mais solo, não pode ser incondicionalmente direito. Logo, ao hóspede não há o acesso, o uso e o estabelecimento sem condições. Kant institui então a fronteira, a nação, o estado. o espaço público e o político como limites ao hóspede que chega. A partir desta delimitação, Kant irá excluir da questão da hospitalidade o direito de residência, para aceitá-la apenas como direito de visita (*Besuchsrecht*). Em virtude do direito à posse comum da superfície da terra, não há como negar este último, no entender de Kant. Trata-se, portanto, de um direito. Assim, o estrangeiro que visita, não pode ser tratado como um inimigo, mas pleitear o direito a permanência seria uma outra história, que poderia passar por um tratado particular, ou dependente da soberania estatal.<sup>22</sup>

Com relação ao lugar, portanto, a hospitalidade relaciona-se com o *ethos*, habitat, morada, o espaço do mundo habitável para o homem;

<sup>17</sup> id., 1997c, pp. 41-43.

<sup>18</sup> id., *ibid.*, pp. 43-44.

<sup>19</sup> id., *ibid.*, pp. 45-46.

<sup>20</sup> id., *ibid.*, pp. 47-48.

<sup>21</sup> KANT, E. *Sobre a Paz Perpétua* in DERRIDA, op. cit., p. 48.

<sup>22</sup> DERRIDA, op. cit., pp. 51-55.

a estada, da *Sittlichkeit*, da moralidade objetiva, considerando as três instâncias presentes na filosofia do direito de Hegel: família, sociedade civil e Estado.<sup>23</sup> Então a tradição, os costumes, o comportamento habitual, o modo de agir, tudo isto será solo seguro do *ethos* que determinará a aceitação ou a rejeição do hóspede, estranho ou estrangeiro seja na família, na sociedade ou com relação ao Estado.

A questão da **língua**: o hóspede, na maioria das vezes, não é respeitado por não falar a mesma língua ou não possuir a mesma linguagem. Espera-se do hóspede que ele se adeque à fala do lugar, entendendo-se aí não apenas a língua, mas os costumes, as tradições, as regras de um modo geral.

Sócrates não fala a mesma língua que seus acusadores, mas pede, no episódio da **Apologia**, que o respeitem com a um estrangeiro, pois a este é facultado falar a mesma língua em Atenas.

O estrangeiro muitas vezes, radicado em outro país, não abre mão de sua língua, compreende a língua que o hospeda, mas só se comunica em sua língua materna, pois ela significa o último elo com a sua origem e as suas tradições; é o elo último do pertencimento quando nada mais resta. Língua materna, diz Derrida, já é a língua do outro:<sup>24</sup>

"Se nós dizemos, aqui, que a língua é a pátria, a saber, isso que os exilados, os estrangeiros, todos os judeus, que os errantes do mundo levam na sola de seus sapatos, não é para evocar um corpo monstruoso, um corpo impossível, um corpo cuja boca e língua arrastariam os pés e mesmo sob os pés. O que nomearia, de fato, a língua, a língua dita materna, aquela que carregamos conosco, aquela que nos carrega do nascimento à morte? Não parece aquele lar que não nos abandona nunca? O próprio ou a propriedade, pelo menos o *fantasma* da propriedade que, no mais perto de

nosso corpo, e nós sempre ali voltamos, daria lugar ao lugar mais inalienável, uma espécie de habitat móvel, uma roupa ou uma tenda? A tal língua materna, não seria ela uma espécie de segunda pele que carregamos, um *chez-soi* móvel? Mas também um lar inamovível, já que ela desloca conosco?"<sup>25</sup>

A língua materna, se desloca com o indivíduo e só é língua a partir e com ele. É, diz Derrida, o "falarouvir-se", é o "falarouvir" um e outro, o que parte do sujeito e dele se separa, conservando e deixando paradoxalmente sempre o seu lugar de origem. Tal é a antinomia sempre evidenciada pela desconstrução.

Quando Édipo faz detentor do segredo de sua sepultura, o seu hospedeiro Teseu, não deixando que o lugar seja revelado nem as suas próprias filhas, a língua de origem e todas as tradições que ela carrega, estão preservadas num *calar-se*.

Se a língua traz a condição do pertencimento primeiro, por outro lado ela é também experiência de ex-propriação. Derrida aponta as tecnologias contemporâneas do telefone, fax, e-mail, internet que são experiências de deslocação da casa, de desenraizamento do lugar,<sup>26</sup> de ex-propriação, mesmo que a língua se desloque acompanhando o indivíduo que utiliza estes meios.

Voltando ao estrangeiro, a questão da vinda do estrangeiro. Em que língua, pergunta Derrida devemos interrogá-lo? Já que falar a mesma língua não é apenas uma operação lingüística, mas abarca toda uma cultura, o *ethos* em geral.<sup>27</sup> Um estrangeiro que não fala a minha língua pode muitas vezes ter muito mais afinidades comigo, pois partilha de um mesmo endereçamento cultural que um brasileiro como eu e que por razões políticas, sociais econômicas me parece mais distante.

<sup>23</sup> id., 2003, p. 39.

<sup>24</sup> id., *ibid.*, p. 79.

<sup>25</sup> id., *ibid.*, pp. 79 e 81.

<sup>26</sup> id., *ibid.*, p. 81.

<sup>27</sup> id., *ibid.*, p. 115.

A língua, portanto, é um traço fundamental para a hospitalidade.

Há ainda a questão do nome: Hospitalidade incondicional não quer saber o nome, o endereço, a profissão. No entanto, para que seja exercido um certo direito à hospitalidade, o que se pergunta imediatamente é: "Qual é o teu nome?"

Ao dizer o seu nome, ao se identificar, o hóspede se torna responsável diante da lei e diante daquele que o hospeda; ele se torna uma pessoa de direito e como tal deverá ser respeitada.

O direito à hospitalidade supõe que se saiba sobre o lugar de origem, a casa, mas também a linhagem, a família, o grupo étnico ao qual pertence. Supõe que seja dito o nome próprio:

"Justamente por estar inscrito num direito, um costume, um *ethos* e uma *Sittlichkeit*, essa moralidade objetiva (...) supõe um estatuto social e familiar dos contratantes, a possibilidade de que possam ser chamados pelo nome, de ter um nome, de serem sujeitos de direito, dotados de uma identidade nominável e de um nome próprio. Um nome próprio não é nunca puramente individual".<sup>28</sup>

É claro que "dizer o seu nome" implica em diferentes aceitações e tratamentos do hóspede por parte de quem hospeda: o embaixador, o príncipe, o intelectual, o auditor, a pessoa comum, mas também o refugiado, aquele que busca asilo político, todos podem se constituir em figuras de direito. Porém o clandestino, não. Este não pode revelar a sua identidade e será sempre desconsiderado, expulso, repatriado.

Tais são algumas das circunstâncias imprescindíveis para que, aquém das exigências para a postulação de uma incondicionalidade, a hospitalidade sob determinadas condições possa existir.

## Referências Bibliográficas

- ARENDETT, Hannah. (1984). *Les Origines du Totalitarisme. L'Impérialisme*. trad fr. Martine Leiris. Paris: Fayard-Seuil.
- DERRIDA, Jacques. (1986). *Schibboleth*. Paris: Galilée.
- \_\_\_\_\_. (1987). *Psyché. Invention de l'Autre*. Paris: Galilée.
- \_\_\_\_\_. (1992). *Donner la Mort. in: L'Éthique du Don*. Paris: Métalié- Transitions.
- \_\_\_\_\_. (1997a). *Anne Dufourmentelle invite Jacques Derrida à répondre De L'Hospitalité*. Paris: Calman- Lévy.
- \_\_\_\_\_. (1997 b). *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée.
- \_\_\_\_\_. (1997 c). *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris: Galilée.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Papier machine*. Paris: Galilée.
- \_\_\_\_\_. (2003). *Anne Dufourmentelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*. trad. Antonio Romane. São Paulo: Ed. Escuta.
- FREUD, Sigmund (1976). *Edição Standard das Obras Completas de Freud*. Rio de Janeiro: Imago. 19 vols.
- JOLY, Henry (1991) *La question des étrangers*. Paris: Vrin.
- KANT, Immanuel. (2008) *À Paz Perpétua*. Porto Alegre: L&PM
- LEVINAS, Emmanuel. (1976) *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*. La Haie: M. Nijhoff.
- SÓFOCLES (1997). *A Trilogia Tebana*. trad. Mário Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 6ª ed.

<sup>28</sup> id., *ibid.*, p. 23.

## Resenhas

### Book review

MÜLLER, Marcos José. *Merleau-Ponty: acerca da expressão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.<sup>1</sup>

Pode-se dizer, e dizer sem a nobre preocupação que advém quando se parece estar relegando algo considerável em favor do que está em questão, que permeada, ou, diríamos mais profundamente, penetrada está a ação filosófica, desde seus “ingênuos” anos de infância até seus tempos de maturidade sistemática e trauma metafísico, por uma única curiosidade epistemológica do humano sobre ele mesmo, ou melhor dizendo, inquietação. É inquietação que é deveras ontológica. Inquietação que causa o espanto que faz se desenvolver e permite caminhar toda intenção filosófica, ou antes é conjunto a toda esta intenção: o espanto de existir. Que belo mistério é esse que me faz sentir cálida minha pele ao vento tépido do final de tarde? Por que me ocultam seus segredos o calmo lago que vejo e seu ambiente cujo odor lacustre entra em mim? Porque eles são a mim tão distintos e a mim tão distantes, mesmo quando os estou a tocar, a me envolver neles? O mundo é um pleno mistério, e porquanto nos encontramos invariavelmente nele, porquanto com ele nos relacionamos, seus mistérios também a nós nos pertence.

A metafísica tenta desvendá-lo, ou não fazê-lo por completo, mas essa tentativa desvenda uma característica, uma visão marcadamente realista. Demonstra isso Aristóteles e sua tradição, que

estabelecem o real no sensível. O tecido do mundo é o real de fato e não faço mais que reconhecer esse real através de meus sentidos e atesta-lo por minha mente (o *lógos*), que, por conseguinte, teria conhecimento do real, saberia distinguir como conjugadas as coisas enquanto conjugadas e como separadas as que estão separadas, mas um conhecimento nada independente desse mundo sensitivo real. Igualmente Platão e sua tradição postulam um realismo, mas um que é ideal. Existe um mundo inteligível, onde residem as Formas, as *Idéias*, que são o real. A alma humana contempla tais entidades e reconhece-as como que refletidas no mundo sensível que, por estar em constante mudança, não pode conter em si o real, e que é, por sua vez, plano segundo, inferior.

Esta concepção realista é totalmente invertida na chamada metafísica moderna, onde se vê um idealismo, e posto como marco principal desta transformação está Descartes. O real não mais reside no mundo concreto, com o qual tomo contato pela experiência sensitiva, pela percepção, mas o real encontra-se no Eu pensante, no espírito do sujeito que constitui o mundo através da consciência que tem de si próprio. Somos donos de uma consciência, ou melhor, somos nós uma consciência absoluta que é fundadora do real, de maneira que, como exemplo, minha visão não é uma de fato mas pensamento de ver. Descartes estabelece o ser pleno a partir do pensamento, ao passo que a famosa expressão *Cogito ergo sum* é mal traduzida em *Penso, logo existo*, pois

<sup>1</sup> Em respeito ao leitor, informamos que presentemente o autor assina, desde 2003, conforme suas próprias palavras a nós endereçadas, com o nome Müller-Granzotto, e não somente Müller, como indica seu trabalho. Reparar-se-á que utilizaremos seu nome atual durante o texto.

não ocorre somente preservar minha consciência e fundamentá-la como universal tendo em vista uma prova de minha existência singular, mas ao contrário, a singularidade está aqui imbuída de um sentido ontológico, e a expressão é facilmente compreendida em *Penso, logo sou, e sou plenamente, sou eu o Ser único que me permite, agora sim, a existência, e o mundo é feito como representação minha, construído das mãos deste Pensamento constituinte.*

Entretanto, para se apresentar de vez o objeto deste texto, é imperativo dizermos do movimento filosófico contemporâneo, que tem como intuito, de certa maneira, unir as duas concepções metafísicas anteriormente explicadas: ele é a fenomenologia. Caracteriza-se como uma de suas maiores aquisições o posicionamento do indivíduo envolto em seu redor, o estabelecimento do conceito de "ser-no-mundo". O homem não constitui o mundo através de privilégio de consciência absoluta e existente por si mesma, mas o mundo não é, contrariamente, uma peça real em si e ao homem acessível somente por meio de um reconhecimento que é, ao mesmo tempo, distanciamento. Para a fenomenologia, o cerne originário do homem, do mundo e, interpenetradamente, do homem no mundo, é o mundo vivido, o mundo fenomenológico, que pousa sobre o tecido do real e fundamenta todo ato cultural (ciência, arte, racionalização). Eis por que a percepção é de preocupação constante nos estudos em fenomenologia, e a encontramos em Husserl, o fundador, em Heidegger, um discípulo, e no principal fenomenólogo francês, Maurice Merleau-Ponty. E então, com esta breve introdução, apesar de conter temas reconhecidamente complexos, podemos expor a todos a proposta deste texto, que é precisamente apresentar ao leitor um interessante estudo sobre Merleau-Ponty, publicado em 2001 pela editora da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Chama-se *Merleau-Ponty: acerca da expressão*, de M. Müller-Granzotto. Mas antes da apresentação do

trabalho, pede-se uma do autor. Formado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, exerce a atividade de docente, pesquisador e orientador na Universidade Federal de Santa Catarina. Além disso, estuda e exerce profissionalmente a Gestalt-terapia, sempre a tentar tecer as relações marcadamente existentes entre esta e a fenomenologia. Seu trabalho sobre Merleau-Ponty é concernente às pesquisas de um pós-doutorado iniciado na USP e concluído na UFRJ. Agora à obra e aos comentários.

O pensamento do filósofo francês pode ser visto, pelo menos em seus primórdios, como uma grande retomada do trabalho de Husserl, como um dedicado cinzelamento da intenção da fenomenologia, sempre preocupado, como demonstra em seu *Le philosophe et son ombre*, em pensar o impensado de um pensamento. Um principal interesse de Merleau-Ponty era com relação à tradição cartesiana que fortemente se alastrou pela cultura filosófica e permanece ainda. Müller-Granzotto reconhece a força que tem essa inquietação e parte da explicação do percurso merleau-pontyano para deixar esta tradição e fundamentar, ou iniciar os fundamentos (embora Merleau-Ponty repudiasse toda filosofia que se toma como autofundadora de um novo mundo teoricamente construído e coincidente com uma realidade sobreposta), de uma ontologia distinta da cartesiana diplópica entre a *res extensa* e a *res cogitans*. Esse percurso é o "reconhecimento e a caracterização discursiva da inerência do fenômeno à experiência" (p. 15), ou seja, a relação expressiva do homem com o mundo e com si mesmo. O conceito de expressão, como "poder criador" (p. 9) advindo das experiências, que são eventos intrínsecos à existência, dirige, por assim dizer, a filosofia de Merleau-Ponty e é usando de tal conceito que Müller-Granzotto produz todo seu estudo.

Seguindo a mesma ordem da *Phénoménologie de la perception*, o texto de Müller-Granzotto discorre primeiramente sobre o mundo perceptivo e

sobre o instrumento da linguagem — que não é só instrumento, mas como que órgão imanente do homem em seu prolongamento do mundo da percepção. Esses são os meios pelos quais, de suas experiências, o Ser se expressa, atestando a presença indelével dos fenômenos nessa sua transcendência. Em seguida toma-se em conta a análise do corpo realizada por Merleau-Ponty. A matéria a que chamamos corpo, que para o cartesianismo é somente isso de fato: matéria; é vista aqui como templo resguardador das significações da percepção; o corpo sensitivo e, sincronicamente, sciente, estabelece a linguagem existencial com o mundo, engendra nosso falar constante com o que à nossa volta se incita a nós e a isso nos incitamos. A entrada na percepção é realizada pela presença corpórea e isso leva, conseqüentemente, à constatação de uma emanção simbólica que se corporifica, que é corporificada. Os comportamentos simbólicos e a cultura têm, irremediavelmente, a “potência de expressão” (p. 218), e Merleau-Ponty com freqüência se volve para a arte, que pode revelar o poder criador de nosso corpo através de seu reduto necessário de expressividade. O próximo tópico envolve-se na instituição merleau-pontyana da temporalidade como aspecto inerente e indissociável do Ser. O tempo, a visão que dele se tem, precisam ser renovados para que se possa refazer a noção de sujeito que não pode se sustentar num tempo objetivo, seguro somente à distância mas que se assemelha a uma areia movediça. A temporalidade é dimensão do ser enquanto “horizonte de nossa atualidade” (p. 268) se dirigindo à “dispersão” (idem), pois que a experiência se engancha nos fios do tempo. Essa temporalidade interna se confunde com a própria subjetividade, ou melhor, com a subjetividade temporalizada e temporalizante.

Müller-Granzotto, com grande mérito, realiza um estudo acerca da fenomenologia inicial de Merleau-Ponty, contida, mormente, na *Phénoménologie de la perception*, mas, entretanto, ao suscitar as questões postas pelo próprio Merleau-Ponty, mais adiante em

sua vida (sendo que a *Phénoménologie* data de 1945 e tais embates se dão no final da década de 50 e iníciozinho de 60, no inacabado intento de *Le visible et l'invisible*), questões contrárias a essa fenomenologia desenvolvida em seus primeiros trabalhos, Müller-Granzotto contribui consideravelmente para o prosseguimento do pensamento merleau-pontyano e reafirma que a posição de uma filosofia nunca é estável o bastante, devendo a todo momento ser debatida, confrontada, numa interação dialética nada presa, contudo, a atuações desprovidas de um respeito merecedor.

Guilherme Figueiredo dos Santos IVO

(Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de Campinas/FAPIC)

---

RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2008. 535p.

Publicado pela Editora da Unicamp, em 2007. Traduzido do título original “*La mémoire, l'histoire, l'oubli*”. Primeira reimpressão em 2008.

Trata-se de uma coleção de textos que reúne obras de referência no estudo da memória, tendo um caráter interdisciplinar que aborda teoria literária, a história e o estudo de artes diversas. Lança um olhar sobre a cultura como um diálogo a respeito de diversos discursos que enfocam a memória bem como registros da linguagem.

Paul Ricoeur faz algumas considerações sobre essa sua obra dizendo ter ela nascido de praticamente três grupos de preocupações básicas: pessoais, profissionais e públicas.

No plano da **preocupação pessoal**, diz tratar-se de “*uma volta e uma lacuna na problemática de Tempo e Narrativa e em Si mesmo como um outro, em que a experiência temporal e a operação narrativa se enfrentam diretamente, ao preço de um impasse sobre a memória e, pior ainda, sobre o esquecimento, esses níveis intermediários entre tempo e narrativa*” (Ricoeur, P. 2008, p. 17).

No plano da **preocupação profissional** tem a intenção de que esse livro seja um prolongamento de um colóquio sem fim, uma vez que essa pesquisa espelha a convivência com diversos “*trabalhos, seminários e colóquios organizados por historiadores profissionais confrontados com os mesmos problemas relativos aos vínculos entre memória e história*” (Idem).

Quanto à **preocupação pública**, Ricoeur diz inquietar-se com o espetáculo que mostra ora excesso de memória, ora excesso de esquecimento, bem como a influência dos erros de memória – e de esquecimento. Uma política de justa memória é um dos seus “temas cívicos confessos”.

A **memória, a história, o esquecimento** na sua primeira parte evidencia a memória e os seus fenômenos, sob um olhar fenomenológico, no sentido husserliano da expressão. A segunda porção da obra origina-se de uma epistemologia das ciências históricas. A terceira, fechando com uma meditação a respeito do esquecimento, ajusta-se a uma hermenêutica da nossa condição histórica de seres humanos. Cada uma das partes segue um percurso que assume, a cada vez, um ritmo ternário. Por exemplo, a **fenomenologia da memória** inicia-se com uma análise do objeto da memória; depois, trata do estágio da busca da lembrança; finalmente, da memória dada e exercida, à memória de si mesmo. “... *uma problemática comum corre através da fenomenologia da memória, da epistemologia da história e da hermenêutica da condição histórica: a da representação do passado*” (Ibidem, p. 18).

Ricoeur também faz algumas observações ao leitor na introdução do seu livro. Pela primeira vez, e com o intuito de aliviar o texto das considerações didáticas pesadas - como introdução de um tema, retomada de vínculos com argumentação anterior, antecipação de temas a serem desenvolvidos posteriormente – ele coloca em locais do texto previamente planejados, notas de orientação para que o leitor saiba em que ponto ele se encontra. Uma segunda observação é que ele, no decorrer do livro, cita autores de diferentes épocas, sem fazer história do problema. Apela para diversos autores conforme sente ser necessário, sem prestar atenção à época a que o autor pertença, entendendo este ser um *direito de todo leitor, diante do qual todos os livros estão abertos ao mesmo tempo*. E finaliza com uma última observação a respeito do uso dos pronomes “eu” ou “nós”. O primeiro, utiliza quando assume uma argumentação; o segundo, quando pretende levar consigo o leitor.

O livro em questão pode ser visto como um resumo de toda a obra do autor, que tem como eixo ordenador o **holocausto**, que surge como uma quebra na *episteme*, e na paisagem do século passado. Nele Ricoeur enfrenta de maneira intensa e bem fundamentada a necessária reavaliação da concepção de memória, da recente tarefa da historiografia, e da questão problemática do perdão e do esquecimento; temas impostos com intensidade pela realidade radical do referido genocídio. Ele faz uma fenomenologia da memória. Faz uma análise da relação da memória com as imagens, da ética da memória e da sua componente coletiva. A história é tomada sob seu aspecto narrativo relacionado à retórica. Esquecimento e perdão são vistos e tratados como integrantes dos movimentos da memória.

José Válder Franco de SOUZA  
(PUC-Campinas)

## Publishing norms

The *Reflexão* Review, half-yearly scientific journal managed by the Research Groups of the Philosophy College of PUC-Campinas, published since 1975, admits papers in Philosophy subjects within the following conditions:

### I. Submissions: ethical aspects and copyright

1. Submitted papers are analyzed in blind-review by the Referee Body concerning its scientific merits, and its accordance to the requirements of Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) and to these Publishing norms;
2. There may be accepted for publication the following types of paper: articles, essays, debates, book reviews or any other that, due to current circumstances, might be received by the Editorial Board;
3. Papers may be written in Portuguese, Spanish, French or English. With the Editorial Board's approval, the publication of a paper in another language may occur in case it is the author's native language;
4. The Editorial Board may or may not accept submitted papers and, occasionally, suggest some revising measures to the authors, in order to make them suitable to publication. The original papers will not be returned. The acceptance of works submitted by e-mail is conditioned to the editors' authorization, in which case the authors will be notified;
5. It is indispensable to present, separately, a manifest authorization for publishing the submitted paper and an e-mail address like the following model:

"I (We), \_\_\_\_\_ authorize the *Reflexão* Review to publish my (our) article (essay, book review), entitled \_\_\_\_\_, in case it is approved by the Editorial Board, as well as my (our) e-mail address \_\_\_\_\_. By that, I (we) declare to be responsible for all given concepts and information, and aware of the fact that copyrights are reserved to the *Reflexão* Review."

6. All works are submitted to the evaluation of at least two referees, with guarantee of both authors' and referees' names secrecy and anonymity. Those authors whose works are accepted will receive a "Declaration of Acceptance" provided by the Review's management, in which should be determined the *possible series'* number in which the work will be included. If the acceptance is conditioned to authorization or refused, there will be sent the abstract of the editors' or referees analysis;
7. The authors will receive five unities of the Review's series' number in which their works is published, or more, depending on the quantity of copies in storage.

### II. Normalizing guidelines

1. Works must be sent in two printed copies in A4 paper size, and also recorded in floppy disk or CD, with the author's identification and his file. Typing must be conform to *Word for Windows* 97 or superior, in Arial 12 point font size, within 3,0 cm for superior and left borders, and 2,0 cm

- for inferior and right borders, 1,5 space between sentences and a maximum of 30 pages of length. The publication of extended works is conditioned to Editorial Board's authorization;
2. Articles should present title, author's name, Academic formation, Institution's affiliation, and an abstract of a 150 words maximum, in Portuguese as well as in English, with at least three or at most five keywords, ranked in alphabetic order;
  3. Book reviews must not over last five printed pages (in accordance with previous described procedures);
  4. Commentary notes, Quotations references must be included in footnotes;
  5. Bibliography must figure at the end of the paper, in alphabetic order, following NBR 6023 instruction of ABNT;
  6. *Italic* shape must be used exclusively for terms and/or sentences in foreign language, "quotes" for quotations with less than four lines, only (cf. ABNT, NBR 10520) and **bold** shape strictly for titles of works.

All correspondence must be sent to:

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

"Revista Reflexão"

Rod. Dom Pedro I, Km. 136 – Pq. das Universidades

Campinas – SP

CEP. 13086-900

For further information, please contact the following telephone number and e-mail:

Telephone: (19) 3343-7096

[cchsa.revista@puc-campinas.edu.br](mailto:cchsa.revista@puc-campinas.edu.br)

## Normas para publicação

A Revista *Reflexão*, órgão de divulgação científica semestral administrada pelos Grupos de Pesquisa da Faculdade de Filosofia da PUC-Campinas, publicada desde 1975, aceita colaborações na área de Filosofia mediante as exigências expostas a seguir:

### I. Submissão de trabalhos: aspectos éticos e direitos autorais

- Os trabalhos submetidos são avaliados pelo Corpo de Pareceristas quanto a seu mérito científico, e a sua adequação aos requisitos da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) e a estas Normas para Publicação;
- Podem ser aceitos para publicação os seguintes tipos de trabalhos: artigos, ensaios, debates, resenhas, ou outro que, conforme a circunstância, for acolhido pelo Conselho Editorial;
- Os trabalhos podem ser redigidos em português, espanhol, francês ou inglês. Com a aceitação do Conselho Editorial, a publicação de trabalho em outra língua pode ser feita no caso de ser a língua original do autor;
- O Conselho Editorial pode aceitar ou não os trabalhos submetidos e, eventualmente, sugerir modificações aos autores, a fim de adequá-los à publicação. Os originais não serão devolvidos. Fica condicionada à autorização dos responsáveis pela revista a aceitação de trabalhos enviados por correio eletrônico, caso em que o(s) autor(es) deverá(ão) ser notificado(s);
- É indispensável a apresentação, separada, da autorização expressa para a publicação do artigo e a divulgação de um endereço de correio eletrônico (*e-mail*) conforme o seguinte modelo:
 

“Eu (Nós), \_\_\_\_\_ autorizo(amos) a Revista *Reflexão* a publicar meu (nosso) artigo (ensaio, resenha...) intitulado \_\_\_\_\_, caso aprovado pelo seu Conselho Editorial, bem como de meu (nosso) endereço de correio eletrônico \_\_\_\_\_ . Responsabilizo(amo)-me(nos) por dados e conceitos emitidos, e estou(amos) ciente(s) de que a cessão de direitos autorais será reservada à Revista *Reflexão*.”
- Todos os trabalhos são submetidos à apreciação de, pelo menos, dois pareceristas, garantidos sigilo e anonimato tanto do(s) autor(es) quanto dos pareceristas. Os autores de trabalhos aceitos receberão um “Termo de Aceite” emitido pela Administração da Revista, onde constará o fascículo *provável* em que o trabalho será publicado. Em caso de aceite condicionado ou recusa, serão encaminhadas ao(s) autor(es) as sínteses dos pareceres;
- Os autores receberão cinco exemplares do fascículo da Revista em que seu trabalho for publicado, podendo ficar à sua disposição maior número de exemplares em função do estoque disponível.

### II. Normalização

- Os trabalhos devem ser enviados em duas cópias impressas em papel A4 e também gravado em disquete ou CD com identificação do autor e do arquivo. A digitação deve ser feita em *Word for Windows 97* ou superior, utilizando-se fonte Arial

- tamanho 12, respeitando-se as margens superior e esquerda de 3,0 cm e inferior e direita de 2,0 cm, entrelinhas de 1,5 e com máximo de 30 páginas. A publicação de trabalhos mais extensos fica condicionada à autorização do Conselho Editorial;
2. Os artigos deverão conter, além do título, nome, maior formação e instituição a que se vincula o autor, resumo de no máximo 150 palavras em língua portuguesa e em inglês, seguidos de no mínimo três e de no máximo cinco palavras-chave em ordem alfabética;
  3. As Resenhas não devem ultrapassar cinco páginas (digitadas conforme procedimento descrito acima);
  4. As notas explicativas, referências e citações devem ser apresentadas no rodapé;
  5. A bibliografia deve constar no final do trabalho, em ordem alfabética, segundo a NBR 6023 da ABNT;
  6. Utilize-se *itálico* exclusivamente para termos e/ou expressões em língua estrangeira, “aspas” somente para citações com menos de quatro linhas (cf. ABNT, NBR 10520) e **negrito** somente para títulos de obras.

Toda correspondência deve ser enviada à:  
Pontifícia Universidade Católica de Campinas  
Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas  
“Revista Reflexão”  
Rod. Dom Pedro I, Km. 136 – Pq. das Universidades  
Campinas – SP  
CEP. 13086-900

Informações podem ser obtidas pelo seguinte telefone e correio eletrônico:

Telefone: (19)3343-7096

[cchsa.revista@puc-campinas.edu.br](mailto:cchsa.revista@puc-campinas.edu.br)

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS  
(Sociedade Campineira de Educação e Instrução)

Grão-Chanceler

Dom Bruno Gamberini

Reitor

Prof. Pe. Wilson Denadai

Vice-Reitor

Profa. Ângela de Mendonça Engelbrecht

Pró-Reitor de Graduação

Prof. Germano Rigacci Júnior

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação

Profa. Vera Engler Cury

Pró-Reitor de Extensão e Assuntos Comunitários

Prof. Paulo de Tarso Barbosa Duarte

Pró-Reitor de Administração

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS APLICADAS

Diretor

Prof. Pe. Paulo Sérgio L. Gonçalves

Diretor-Adjunto

Prof. Peter Panuto

FACULDADE DE FILOSOFIA

Diretor

Prof. Pe. José Antonio Trasferetti

# Artigos / Papers

## Dossier Merleau-Ponty

- 11 **Merleau-Ponty crítico de Sartre**  
Merleau-Ponty critique of Sartre  
Creusa Capalbo
- 19 **Conservação e superação da atitude natural. A crítica de Merleau-Ponty ao pensamento da redução**  
Conservation and overcoming of natural attitude. Merleau-Ponty's critique to reduction thought  
Irene Pinto Pardelha
- 33 **Fenomenologia e Ontofenomenologia do tempo em Merleau-Ponty**  
Phenomenology and Ontophenomenology of time in Merleau-Ponty  
Luis Antonio Umbelino
- 45 **Corpo e potência no pensamento de Merleau-Ponty**  
Body and Power in Merleau-Ponty's thought  
Maria Helena Lisboa da Cunha
- 53 **L'iconicité byzantine à l'épreuve de Merleau-Ponty**  
The byzantine iconicity under Merleau-Ponty's judgment  
Georges Arabatzis

## A Filosofia Francesa Contemporânea

- 67 **Jean Nabert (1981-1960). Uma filosofia do espírito**  
Jean Nabert (1981-1960). A philosophy of spirit  
Maria de Lourdes Sirgado Ganho
- 81 **O julgamento de valor e a arte do raciocínio dedutivo**  
Value judgment and the art of deductive reasoning  
André Camlong
- 95 **O espaço como fundamento da neo-epistemologia de François Dagognet**  
Space as basis to François Dagognet's neo-epistemology  
Marly Bulcão
- 103 **O instante poético-ontológico de Ícaro: uma análise a partir dos conceitos bachelardianos**  
Icarus' poetic-ontological instant: an analysis based on Bachelardian concepts  
Raíssa Vásques de Santa Brígida
- 107 **O tempo na epistemologia bachelardiana: uma ruptura com a concepção bergsoniana?**  
The time on Bachelard's epistemology  
José Ernane Carneiro Carvalho Filho
- 115 **A hospitalidade no pensamento da desconstrução**  
The hospitality of deconstruction thought  
Dirce Eleonora Nigro Solis
- 127 **Resenhas**  
Books review