

André Dias de Andrade
Reinaldo Furlan
(Organizadores)

A fenomenologia entretempos



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora

 **Pedro & João**
editores

A fenomenologia entretempos

**CULTURA
ACADÊMICA**
Editores


Pedro & João
editores

**André Dias de Andrade
Reinaldo Furlan
(Organizadores)**

A fenomenologia entretempos

Apoio: 
CAPES

**CULTURA
ACADÊMICA** 
Editora


Pedro & João
editores

Copyright © Organizadores

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos dos organizadores.

André Dias de Andrade; Reinaldo Furlan [Orgs.]

A fenomenologia entretempos. São Paulo: Cultura Acadêmica Editora / São Carlos: Pedro & João Editores, 2022. 326p. 16 x 23 cm.

ISBN: 978-65-5954-254-3 [Digital] Cultura Acadêmica Editora
978-65-265-0020-0 [Digital] Pedro & João Editores

DOI: 10.51795/9786559542543

1. Fenomenologia. 2. Instituição. 3. Sociedade. 4. Percepção. 5. Crise.

CDD – 410

Capa: Petricor Design

Ficha Catalográfica: Hélio Márcio Pajeú – CRB - 8-8828

Diagramação: Diany Akiko Lee

Editores: Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

Conselho Científico da Pedro & João Editores:

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luis Fernando Soares Zuin (USP/Brasil).

Conselho Editorial

Renaud Barbaras (Professor de filosofia contemporânea da Universidade de Paris I, Panthéon-Sorbonne), Franklin Leopoldo e Silva (Professor aposentado de filosofia moderna e contemporânea da USP) e Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (Professor de filosofia contemporânea da Unioeste).

CULTURA
ACADÊMICA
Editora



Pedro & João Editores
www.pedroejoaoeditores.com.br
13568-878 – São Carlos – SP

2022

Sumário

Apresentação 7

Da origem à crise

O desafio da fenomenologia frente à crise da filosofia 19

Acylene Maria Cabral Ferreira

El movimiento *de la* fenomenología y el fluir (*strömen*) de la existencia 39

O movimento da fenomenologia e o fluir (*Strömen*) da existência 77

Carmen López Sáenz

Le langage ou la mort : un dilemme phénoménologique 113

A linguagem ou a morte: um dilema fenomenológico 129

Etienne Bimbenet

Percepção, espaço e tempo sociais

Porque as coisas não têm de ser as mesmas? Em direção a um perspectivismo fenomenológico 147

André Dias de Andrade

La crisis tuvo lugar. Sobre el sentido de una fenomenología de la institución	171
A crise aconteceu. Sobre o sentido de uma fenomenologia da instituição	187
Mariana Larison	
Man the Hero? On the Limits of Perception for Social Interaction in Merleau-Ponty	203
Homem, o herói? Sobre os limites da percepção para a interação social em Merleau-Ponty	219
Dorothea Olkowski	
<i>A sociedade em questão</i>	
Fenomenologia da atenção: da intencionalidade às dimensões social e política	239
Danilo Saretta Veríssimo	
Modos de Superficializar	263
André Barata	
A necessidade de uma fenomenologia da crise da sociedade contemporânea	279
Reinaldo Furlan	
Índice remissivo	321
Sobre os autores	323

Apresentação

O tempo do “entre”

E hoje? O tempo da filosofia fenomenológica parece ter terminado. Temo-la como algo já passado, referido de uma forma apenas histórica, ao lado de outras tendências da Filosofia. Porém, a Fenomenologia, naquilo que lhe é mais próprio, não é de todo uma tendência. Ela é a possibilidade do pensar, que, indo-se transformando com os tempos, e só por isso, permanece como tal, para corresponder à exigência daquilo que há que pensar-se. Se assim fosse tomada e conservada, então bem pode desaparecer enquanto título, em favor da “coisa do pensar” [*Sache des Denkens*], cujo estar-revelado continua a ser um mistério.

(HEIDEGGER, M. *O meu caminho na fenomenologia*)

Os estudos aqui reunidos se originaram de um encontro promovido conjuntamente pela Universidade de São Paulo e pela Universidade Federal de São Carlos em 2021, tendo como tema a fenomenologia a partir de seus “tempos” e “lugares”¹. A preocupação que costurava esta divisão entre espaço e tempo se devia à variedade de países e instituições dos quais provinham os conferencistas, somada ao amplo recorte temporal que estes propunham na sua análise do desenvolvimento da fenomenologia.

Não obstante, a verdadeira amplitude se verificava pela diversidade de temas que ali punham a fenomenologia em questão

¹ *A fenomenologia entre tempos e lugares* (São Carlos/Ribeirão Preto, junho de 2021). Assinalo meu profundo agradecimento a ambas as universidades, sobretudo ao Departamento de Psicologia da Faculdade de Ciências, Letras e Filosofia de Ribeirão Preto e ao Departamento de Filosofia da UFSCar, bem como à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Assinalo também o apoio de Reinaldo Furlan e Luiz Damon S. Moutinho para a realização do evento, a quem estendo os agradecimentos, e sobretudo a Luiza Helena Hilgert, pela parceria na concepção, planejamento e execução do evento e das belas discussões ali travadas.

e, na mesma feita, demonstravam a vitalidade deste método. Entretempos, a fenomenologia se divide e se perfaz, de modo que a abrangência e diversidade que se manifestavam em tal encontro entre pesquisadores também se constataem nesta coletânea. Os estudos que a compõem retomam a fortuna crítica delegada pela tradição fenomenológica, em tempos já findos, desde sua primeira grande expressão com as *Investigações Lógicas*, em 1900, assim como constataem a pertinência desta abordagem em alguns dos seus mais proeminentes projetos e propostas teóricas atualmente lançados, de uma ponta a outra das Américas e da Europa. O profícuo diálogo entre a fenomenologia de hoje e de outrora se expressa com as abordagens realizadas em nosso país em face de alhures. De modo que este livro sublinha uma pluralidade de maneiras de pensar a fenomenologia, assim como a distância desde sempre constitutiva entre tais olhares e que já fora imposta de modo bastante concreto quando da realização do encontro entre os conferencistas, agora autores, em virtude da crise sanitária, social e existencial vivida durante a pandemia de COVID-19.

A relação entre tempos expressa a intenção de pensar como a fenomenologia se fez, como ela se atualiza e qual o possível futuro para esta disciplina tão efetiva quanto multifacetada. Pois a diversidade constitutiva da fenomenologia demonstra sua disposição iminente em se reinventar para compreender nossa existência, bem como a fecundidade deste método em abordar uma série de problemas, dos clássicos aos mais contemporâneos. Assim, esta coletânea reúne uma série de estudos que pensa a fenomenologia desde seus fundamentos, com a consciência e o desdobramento de uma noção fenomenológica de tempo, na composição de um método descritivo e intencional capaz de conciliar *logos* e *bios*, vida e razão, até suas diversas vertentes de interpelação da existência, da situação e do lugar da subjetividade em nossa sociedade. Discute-se também as possibilidades oferecidas pela fenomenologia para pensar temas bastante urgentes, como a crise do saber, a interculturalidade, a injustiça

social e, finalmente, as distâncias que hoje nos são impostas da maneira mais brutal.

Na primeira parte é examinada de maneira rigorosa a relação entre os fundamentos da fenomenologia e a crise que seu esquecimento enseja. Suas origens se devem, antes de tudo, ao caráter originário de sua investida e que a afasta de toda orientação naturalista ou empírica para a compreensão de nossas relações. De modo que a pergunta pela sua origem se confunde com aquela a respeito de sua própria possibilidade, e a recuperação de seu “passado” é crucial para o seu sentido presente. A vitalidade e preponderância do passado da fenomenologia ultrapassam definitivamente qualquer caráter meramente enciclopédico, de modo que este passado é ainda presente, tão originário quanto fecundo para nós, que vivemos tanto quanto refletimos sobre a experiência de cada dia. É por isso que a renitente questão retrospectiva, a *Rückfrage*, reaparece até a última obra de Husserl, como se fosse a primeira vez; porque sem o retorno à origem e à questão do originário, sem o desvelamento da temporalidade e da gênese recomeçada é a própria experiência que se perde. Assim, a possibilidade da fenomenologia se vincula indissolúvelmente ao caráter originário de sua empreitada, o que faz da retomada crítica de seu passado tão presente e importante quanto muitas das visadas imprudentes que nos assolam em épocas recentes.

Este é bem o desafio que encontramos ainda hoje, exposto de modo cabal no texto de Acylene M. Cabral Ferreira, “O desafio da fenomenologia frente à crise da filosofia”, onde se investiga e interroga profundamente a relação entre a fenomenologia e outras matérias ou disciplinas, numa relação que não pode ser assumida de modo ingênuo, sob pena de descaracterizá-la *in Profundis*. A questão do fundamento é mesmo incontornável e, por mais que não haja resposta unívoca no bojo da fenomenologia, é crucial que se acompanhe a diversidade de encaminhamentos que a ela se dá.

“O movimento da fenomenologia e o fluir (*strömen*) da existência”, de Carmen López Sáenz, marca a segunda tentativa, tão vasta quanto rigorosa, de perseguir estas origens da

fenomenologia em seu movimento mesmo. De pensar que a complexidade de autores – a autora analisa Husserl, Patočka, Merleau-Ponty, entre outros – não constitui uma variedade de verbetes que preenchem o pretense “movimento” fenomenológico do século XX, como uma série de diagnósticos de época, já que é o próprio “movimento” que marca a passagem entre eles e que caracteriza a fenomenologia, afinal, ela mesma, um movimento tão teórico quanto vital. Mas como atingir este momento crucial, o ponto de virada, que confere efetividade à visão, e que permite converter a aparência em ser, fazendo, assim, fenomenologia?

Haveria dois caminhos, segundo Etienne Bimbenet, que termina a primeira parte deste livro com “A linguagem ou a morte: um dilema fenomenológico”. Ou bem é tomado como ponto de partida a finitude vital, o ser-para-a-morte em sentido heideggeriano, que nos abre àquilo que é necessário no ser, ou a filosofia parte de outro tipo de finitude, desta vez comunicativa, e que instaura um ideal sempre malogrado, embora sempre perseguido, de acordo entre nós. Esta segunda tentativa, mais política do que metafísica, estaria na passagem entre Husserl e Merleau-Ponty, e é ela também que dá corpo ao dilema que, de modo assaz esclarecedor, entretece este primeiro momento da fenomenologia, assim como deste livro – seu passado original e crítico.

Certo é que tal fortuna crítica nada expressa sem as modalidades que tornam a relação entre a subjetividade e o mundo tão contundentes, tão irredutíveis e, outrossim, tão enigmáticas. Pois a mesma existência que busca seus fundamentos é aquela que se descobre a cada momento capaz de perceber o mundo, de agir *nele*, além de discursar e produzir conhecimento *sobre* ele. É preciso mesmo se perguntar sobre as modalidades destas relações originárias e críticas entre a subjetividade e o mundo, o outro e si mesma. A iniciar pela percepção, que segundo Merleau-Ponty consiste no arquétipo do encontro originário, cujo caminho é tão fecundo quanto dificultoso, pois é o mesmo autor que adverte que “nada é mais difícil do que saber ao certo o que nós vemos”. Assim, o retorno às coisas mesmas assinala o início de uma empreitada digna de Sísifo, em torno da percepção, mas também da atenção e

da linguagem. Nesta segunda parte do livro, constata-se como a tarefa da fenomenologia se faz presente a cada momento, em cada uma destas modalidades que a efetuam.

No texto “Porque as coisas não têm de ser as mesmas?”, André Dias de Andrade conduz tal interrogação a um possível perspectivismo de extração fenomenológica, o qual somente pode ser compreendido junto de uma reforma do método e de seus conceitos centrais. Trata-se mesmo de investigar a consciência perceptiva a partir de Husserl e Merleau-Ponty, que passa a ter uma dinâmica própria e diferencial e, a partir disso, não realiza o pretense retorno à comunidade de visões na identidade da coisa, mas à diferença que as precede e implica. A insistência filosófica em torno da referência se encontra ali relativizada e, em sua versão fenomenológica, é a “coisa mesma”, compreendida como “noema” (a coisa manifesta à consciência), que se encontra relativizada e mesmo comprometida diante das perspectivas corporais e pré-subjetivas que a engendram. Abre-se caminho àquilo que Merleau-Ponty designava como uma “universalidade lateral” que articula as distintas visadas perceptivas, mas também culturais, sem que elas formem uma unidade objetiva.

Novamente, Mariana Larison rastreia também em Merleau-Ponty a possibilidade dessa compreensão. Em “A crise aconteceu. Sobre o sentido de uma fenomenologia da instituição”, a autora toma a advertência da *Krisis*, conduzindo-a à crise que o pensamento sofre no século XXI. Uma retomada daquela crise pela qual se inicia este livro, e que reclama uma nova instituição que possa servir como *telos* norteador aos nossos projetos atuais. A noção de instituição ensina que não é a historicidade que atenta contra a coexistência, já que fornece as amarras para conceber, ainda hoje, aquilo que nos pode ser mais comum. Antes, é a declinação daquela subjetividade que vive a história que permite avançar sua compreensão – quem apreende, retoma e avança a instituição não sendo mais a “consciência”, segundo o mote husserliano, mas o “corpo”, em suas dimensões pré-pessoal, pessoal e interpessoal, como interpela Merleau-Ponty. O que espanta é que tal declinação não permuta apenas o denominador, mas

nossa própria compreensão da temporalidade, que enceta e termina os ensaios aqui reunidos. No fim das contas, a instituição estabelece um futuro possível e partilhável para nós, como tempo e espaço por vir que não nos são completamente estranhos, que não nos determinam do exterior, mas com os quais temos uma afinidade de princípio, fenomenológica. É a partir dela que a vida em sociedade aparece como “tarefa infinita”, como promessa a cumprir.

Esta passagem entre consciência individual e coletiva se deslinda também no ensaio “Homem, o herói? Sobre os limites da percepção para a interação social em Merleau-Ponty”, de Dorothea Olkowski, onde a liberdade é posta em questão. Como é possível para o sujeito fazer-se senhor de suas escolhas, de sua própria ação, e, imiscuído no tecido social, unir-se aos outros naquilo que se denomina merecidamente “revolução”? Como adverte a autora, na esteira de Merleau-Ponty e Saint-Exupéry, os processos molares e explícitos dos movimentos e lutas sociais se articulam a processos moleculares, implícitos, pré-objetivos, vividos sobretudo pelo corpo. Desconhecê-los ou negligenciá-los impediria a fenomenologia de tornar-se uma verdadeira teoria política, e é por isso que o porvir da filosofia se vincula ao da coexistência neste ensaio. É possível notar que toda a empreitada aqui contida não apenas inicia com o diagnóstico da crise – aliás, tão motivador e necessário ao ensejo de todo pensamento –, com a consideração do passado, mas que também termina com ele, na consideração do futuro.

De certo que cada uma dessas modalidades intencionais que tornam a subjetividade presente possui uma textura tão natural quanto social, e é da sociedade mesmo que se trata quando a cada vez perguntamos o que significa ver, falar, superficializar e, por fim, refletir de modo deliberado, iniciando o trabalho da crítica. A parte derradeira desta coletânea assume profundamente a questão da socialidade, onde se entrincheira toda faceta da vida subjetiva e existencial. Assim, os entretempos da fenomenologia se encontram com os contratempos da política, levantando a questão a respeito de seu futuro. É novamente da possibilidade da fenomenologia que se trata, apenas que deslocada da problemática explícita de seus

fundamentos e reacomodada ao drama das relações sociais e de um mundo porvir.

Mas tudo isso, obviamente, demanda a captação atenta do nosso olhar, e no ensaio subsequente – “Fenomenologia da atenção: da intencionalidade às dimensões social e política” –, encontra-se uma resposta a tal demanda, assim como o encaminhamento digno de tal questão. Conforme argumenta Danilo Saretta Veríssimo, a modificação intencional que resulta da atenção ajuda a entender as diversas facetas individual, psicossocial e política da subjetividade. Tornar presente também requer a atenção, de modo que a passividade das afecções e associações que ocorrem na percepção não esgotam a analítica intencional, devendo ser relacionadas e complementadas por esta reelaboração atenta que se impõe ao olhar. Nada mais justo para um completo e acima de tudo concreto exame da experiência, junto do papel que o outro nela desempenha, no caso da atenção conjunta também referendado pelo autor. E justamente aí incorre a elaboração explícita disto que se apresenta, na percepção e na atenção, quando ela encontra a linguagem e sua formulação. Da intencionalidade ao discurso o caminho é tão complexo quanto indispensável, e não é de outro modo que os textos que compõem este entremeio enfrentam tais problemas, buscando responder, então, à questão colocada por Ricoeur: o que significa significar?

André Barata continua este movimento de compreensão de nossa situação com uma proposta assaz inventiva. Em “Modos de superficializar” o autor propõe um plano comum para descrever a subjetividade contemporânea. Mais que isso, é como plano ou “superfície” que ela se dá, ainda que de maneiras variadas. Verdadeira descrição fenomenológica que se entrefaz neste texto, onde assistimos à nossa passagem pelas superfícies bidimensionais, “superficiais” em sentido corrente, já que aprisionam a subjetividade e o sentido em imagens mínimas, rapidamente produzidas, definíveis, bem como facilmente dirimidas e recicladas, e onde nossa visão de mundo, bem como nós mesmos, nos tornamos sem profundidade. E é por isso que

Barata nuança e complementa tal descrição por aquela das superfícies ditas “profundas”, “dimensionais”, como capazes de nos entrelaçar com o mundo, de acolher a diferença e a alteridade e, assim, motivar novas visões e significações para a nossa própria existência hoje. Aqui, genuinamente, ocorre o “toque”: nesse presente superficial e, ao mesmo tempo, profundo, abrimo-nos para aquilo que não somos – tocamos e somos tocados.

Conduzindo ao final do livro, o contundente estudo de Reinaldo Furlan, “A necessidade de uma fenomenologia da crise da sociedade contemporânea”, lança novamente o leitor no bojo desta crise, com a reassunção do capital em sua forma neoliberal, e com a ameaça de esgotamento de nossas relações. Tal adversidade é exposta e percorrida por Furlan em diversas modalidades da existência atual - endividada, mediatizada, securitizada, representada, conforme pontuam Negri e Hardt. Mas é em Merleau-Ponty que a crise se encontra com o vivido e com a tarefa não apenas da sua compreensão, mas também de sua possível superação. Pois todas as formas contemporâneas de cerceamento e conformação da subjetividade e das relações sociais fazem menção implícita ao solo ontológico sobre o qual se erigem, ao ser indiviso ou à natureza primordial, nas palavras do fenomenólogo. Como aponta Furlan, não se trata de “primitivismo” ou de abdicar das conquistas tecnológicas e culturais que, a bem da verdade, parecem inalienáveis porquanto onipresentes a nós, mas de recuperar o fundo sensível que está presente sob todas as nossas atividades. Aquém e além de Hardt e Negri, é em Merleau-Ponty que se encontra um fundo comum capaz de ser reativado, tanto quanto reelaborado na prática de nossas relações sociais.

Parece haver mesmo uma solidariedade entre os “tempos” que compõem o ímpeto fenomenológico, em suas dimensões de passado, presente e futuro, em relação a este tempo do “entre” que profundamente arranca cada um destes tempos de sua particularidade, como *ek-stases* que se entrelaçam. A unidade aberta e inacabada deste livro é bem o que relaciona estas diversas temporalidades de maneira oblíqua, em uma cumplicidade lateral

entre cada uma das investigações aqui presentes, mas que leva para além do que foi dito ao lado, tanto numa direção quanto em outra. Se partimos desta possível retomada dos vários tempos do pensamento fenomenológico, é porque há algo de peculiar na diferença que subsiste entre o passado, o presente e, quiçá, o futuro da fenomenologia. Tal reativação de sentido, como dissemos no início desta apresentação, põe a fenomenologia em contato com o originário, assim como a filosofia em contato com nossa vida. E não é outra a proposta deste conjunto de reflexões, plural tanto nos meios quanto nos fins, e que então se articula na encruzilhada que diferencia cada uma de suas contribuições, advindas dos contundentes pesquisadores que aqui se reúnem, assim como dos entretempos que perfazem a fenomenologia. Um conjunto tão heteróclito de ensaios, certamente, leva para além de uma breve apresentação e do modesto recorte em formato de proposta comum que aqui se esboçou. Mas sua insuficiência, tanto quanto seu possível e momentâneo acerto, é mais um motivo para refletir junto daquilo que a partir de agora se escreve.

André Dias de Andrade
Ribeirão Preto - SP

Da origem à crise

O desafio da fenomenologia frente à crise da filosofia

Acylene Maria Cabral Ferreira
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Resumo: Como a filosofia pode exercer a interdisciplinaridade e a interface com outros campos do saber sem perder-se enquanto tal? Abordaremos essa problemática através da crítica de Husserl e de Heidegger a respeito da aplicação do método das ciências da natureza na investigação filosófica. Nosso objetivo é analisar a centralidade dos conceitos operacionais de *epoché* e de angústia para a constituição do conhecimento de algo do mundo. Partimos da hipótese que o caráter de suspensão é essencial para mostrar a experiência extemporânea e extraordinária da filosofia. Com este propósito, primeiramente, faremos uma breve exposição sobre os métodos filosófico e científico, para argumentarmos que o avanço do conhecimento depende da clarificação dos problemas. Em seguida, discutiremos como se originam os problemas na filosofia, para mostrarmos como a *epoché* e a angústia estruturam o método fenomenológico. Mediante essa discussão, refletiremos sobre a crise atual da filosofia e o desafio da fenomenologia frente a interlocução com as demais ciências.

Palavras-chave: *epoché*, angústia, suspensão, crise, desafio.

Introdução

A pergunta que norteará nossa reflexão coincide com um questionamento recorrente às pessoas que se interessam pelo conhecimento filosófico, qual seja: como a filosofia pode exercer a interdisciplinaridade com outros campos do saber sem perder-se enquanto tal? Se essa pergunta não é inovadora nem bombástica, por que recolocá-la como eixo norteador de nossa problemática?

Primeiramente, porque nos parece que a filosofia está rodopiando com a efervescência tecnológica dos dispositivos de comunicação e das mídias sociais. Em seguida, porque notamos que a filosofia está se amalgamando com os objetos de estudo de outras áreas do conhecimento e se transvestindo em roupagens de outros saberes. Finalmente, porque entendemos que tal pergunta nos impele para a necessidade de “retornarmos à coisa mesma” que é a filosofia, para demarcarmos os limites, a especificidade e a singularidade do conhecimento filosófico. Por estas razões, julgamos que a filosofia passa por uma crise de identidade. Será, então, que a interdisciplinaridade é um elemento prejudicial para a filosofia? Vejamos.

Quando olhamos para a história da filosofia, testemunhamos que, muitas vezes, o escopo da filosofia é estabelecido a partir da referência a outros saberes. Por exemplo, na Antiguidade, Aristóteles define a filosofia primeira, como saber fundamental, através da diferenciação entre os tipos de saber e a finalidade de cada um deles. Na Modernidade, Descartes e Kant partem da operacionalidade do método das ciências da natureza, para legitimar a validade das verdades filosóficas, com o intuito de mostrar a cientificidade da filosofia. E na Contemporaneidade, Husserl descobre a fenomenologia a partir de suas investigações sobre a idealidade dos números e a gênese dos fundamentos filosóficos da aritmética. Esta constatação nos indica que a fenomenologia como filosofia rigorosa emergiu da interface e da distinção entre filosofia, lógica e matemática. Logo, seja na Antiguidade, Modernidade ou Contemporaneidade, é inegável que o encontro ou a distinção da filosofia com outros saberes pode provocar uma revolução assim como uma crise em seus fundamentos, capaz tanto de abrir um espectro de novas perspectivas de investigação, quanto de conduzir a filosofia ao revigoramento de seus princípios e ao fortalecimento de seus limites.

Portanto, é prementório que a interdisciplinaridade e a interface com as outras ciências se impõem como um elemento essencial e indispensável para a vitalidade da filosofia. Porém, considerando-se

os argumentos que apresentamos até o momento, podemos inferir que a interdisciplinaridade e a interface apresentam um caráter insidioso, pois à medida que elas são imprescindíveis para a concretude e recrudescimento da filosofia, elas também podem levá-la a esboroar e a perder-se de si mesma; por exemplo, quando a filosofia assume, como sendo seus, os objetos concernentes a outros saberes. Devido a esse caráter da interdisciplinaridade e da interface pressupomos que o questionamento sobre a relação da filosofia com outros campos do saber é sempre atual e necessário. Por esse motivo e porque assentimos que os estudiosos de filosofia não podem prescindir desse questionamento, elegemos essa questão como guia de nossa reflexão.

Abordaremos nossa problemática a partir da crítica de Husserl e Heidegger a respeito da aplicação do método das ciências da natureza na investigação filosófica. Obviamente, reconhecemos as diferenças bastante marcantes que cercam o pensamento desses filósofos. Mas, paralelamente, percebemos também que há elementos estruturais similares, que caracterizam a filosofia de ambos como fenomenologia. Apresentaremos aqui alguns desses elementos, com o intuito de demarcarmos o que é próprio ao método fenomenológico e, conseqüentemente, à filosofia. Com este propósito, primeiramente, faremos uma breve exposição sobre os métodos filosófico e científico, para argumentarmos que o avanço do conhecimento depende da clarificação dos problemas. Em seguida, discutiremos como se originam os problemas na filosofia, para mostrarmos como a *epoché* e a angústia estruturam o método fenomenológico. A partir dessa discussão, refletiremos sobre a crise atual da filosofia e o desafio da fenomenologia frente a interlocução com as demais ciências.

Caracterização dos métodos filosófico e científico

Em *Filosofia como ciência rigorosa* (1911) Husserl afirma que a filosofia se faz a partir da clarificação de problemas através do método requerido pela essência desses problemas (Cf. HUSSERL,

2001, p. 256). Em consonância com essa afirmação, em *Problemas fundamentais de fenomenologia* (1919-1920), Heidegger diz que a metodologia mais adequada à filosofia coincide com o questionamento fundamental dirigido a uma região específica de objetos (Cf. HEIDEGGER, 2013, p. 4). Qual é esta região? A idealidade. Posto que os objetos da filosofia são ideais, o âmbito de atuação da pesquisa filosófica e, conseqüentemente da fenomenológica, restringe-se ao fenômeno ideal e não ao fenômeno do mundo. À vista disso, Husserl e Heidegger criticam as áreas da filosofia que utilizam o método científico para responder às suas questões, já que esse método se dirige para os fenômenos ou objetos do mundo. Eles argumentam, veementemente, que o método científico é inadequado e insuficiente para resolver os problemas filosóficos, visto que o caráter dos objetos filosóficos é distinto daquele dos objetos científicos. Como podemos caracterizar os métodos científico e filosófico?

Tendo por pressuposto que quanto mais matematizado for o método, mais rigorosa será a ciência, o método científico visa a tecnicidade, a demonstração e a exatidão dos resultados. À medida que a filosofia busca clarificar os fenômenos ideais, os quais não pertencem à efetividade do mundo, o método filosófico não comporta a tecnicidade, a demonstração, a matematicidade nem a exatidão do método científico. Isso não quer dizer que o método filosófico se baseie no misticismo ou na mística. Diferentemente do método científico que almeja demonstrar a exatidão dos resultados, o método filosófico aspira determinar a evidência dos objetos ideais e transcendentais. Ao passo que o método científico procura a objetificação, para consubstanciar a efetividade dos objetos do mundo, na fenomenologia husserliana por exemplo, o método filosófico perscruta a clarificação dos atos intencionais da consciência, para explicitar como a consciência se dirige aos objetos transcendentais e ideais. Além de esclarecer a estrutura dos objetos intencionais, o método fenomenológico husserliano também examina como a intencionalidade constitui a objetividade com a

qual as ciências demonstram a efetividade do mundo e provam a veracidade de suas teses investigativas.

Se, por um lado, o rigor das ciências está em demonstrar a exatidão dos resultados, o rigor da filosofia consiste em descobrir e utilizar um método que seja apropriado à especificidade dos objetos ideais e transcendentais. Dessa maneira, o rigor da filosofia está na radicalidade em *criar* conjecturas metodológicas para distinguir as formações conceituais e racionais subjacentes a sua região de objetos (Cf. HUSSERL, 2001, p. 292). Qual é a meta dessas conjecturas? Retornar ao fenômeno que está na origem de qualquer concepção de objeto. Este retorno assinala o caráter de profundidade com o qual a fenomenologia enfrenta a pertinência de seus problemas. Melhor dizendo: a filosofia rigorosa parte do nível da profundidade, isto é, da distinção apurada e aguçada dos conceitos que definem e delimitam a região de seus objetos, para alcançar o nível da clareza teórica de seus problemas. Portanto, o radicalismo e o rigor da filosofia concentram-se nos níveis de profundidade e de clareza dos seus objetos e problemas (Cf. HUSSERL, 2001, p. 292).

Imbuídos por esse princípio fundamental, tanto Husserl quanto Heidegger entendem que ser filósofo requer o compromisso de apreender, analisar e descrever os fenômenos transcendentais e ideais que são experienciados como sentido, significados e convertidos em conceitos. Por isso, eles defendem que ninguém se torna filósofo apenas por aprender filosofia através do estudo e da leitura de uma vasta bibliografia, nem muito menos por dominar um método filosófico (Cf. HEIDEGGER, 2013, p. 104; Cf. HUSSERL, 2001, p. 293). Para eles, alguém se torna filósofo, quando incorpora o problema da clarificação dos objetos transcendentais ou ideais como sendo uma questão vital. Onde, podemos inferir que o ponto de partida para filosofar é o problema (Cf. HUSSERL, 2001, p. 293). Ou seja, para desenvolver uma pesquisa filosófica com profundidade e clareza é preciso delimitar com acuidade e diligência o problema que orientará o desenvolvimento profícuo da pesquisa. Esse requisito exige que

estejamos atentos para não eleger *pseudos* problemas, quer dizer, para não assumir como problema uma questão que já foi colocada e respondida por outros autores.

Extensivamente, vale acrescentarmos que toda e qualquer ciência parte de problemas, pois, presumivelmente, nenhuma área do conhecimento avança sem problematizar seus objetos e conceitos fundamentais. Por exemplo, diante da efetividade do mundo, a fenomenologia questiona sobre as validades objetivas, que constituem o sentido do mundo e garantem a sua verdade. E diante do enigma da evidência dos objetos ideais e transcendentais, a fenomenologia questiona como o fenômeno é apreendido no ver imediato da intuição ou da compreensão, que confere validade e verdade à sua região de objetos. Neste viés, filosofar implica em retornar à evidência do objeto transcendental ou ideal, para descrever a doação do fenômeno, que aparece como essência e como sentido. Com esta descrição, a filosofia consegue fundamentar como se constitui a significação e o conceito, através dos quais validamos as verdades objetivas e as verdades transcendentais. Porque ao refletir sobre os seus objetos, simultaneamente, a filosofia investiga como se constitui a objetividade, que expõe e explicita a concretude da efetividade dos objetos das ciências, tendemos a coloca-la em um patamar mais originário do que toda ciência (Cf. HEIDEGGER, 2008a, p. 19). Porém, parece-nos incongruente e leviano afirmarmos que a filosofia é a origem das ciências, sem antes nos questionarmos sobre a própria origem do filosofar. Desta feita, nos perguntamos: como se originam os problemas na filosofia?

Origem dos problemas na filosofia

Se o método filosófico não é regido por uma lei ou regra, mas por uma conjectura teórica que nos conduz à clarificação dos problemas, então, podemos considera-lo como um modo operacional de atuação, que surge da especificidade dos objetos a serem investigados. Na Antiguidade, os gregos denominaram esse

modo operacional de atuação do filosofar, de *thaumazein*, ou seja, o espanto diante daquilo que é habitual. O que era trivial e ordinário para os gregos, e continua sendo para nós, é a efetividade do mundo. Por causa disso, nem os gregos nem muito menos nós nos espantamos com o fato de que as coisas que estão dadas no mundo “são;” já que nós lidamos com elas, vivemos no meio delas e, por conseguinte, estamos habituados a elas. Então, qual foi o espanto dos gregos? Exatamente esse, qual seja: que as coisas que existem “são.” Frente à habitualidade da efetividade do mundo, os gregos se espantaram com o inabitual, isto é, com o caráter de ser das coisas que existem. Por essa razão, Aristóteles se questionou: como podemos falar do ente *enquanto* ente?

Segundo Heidegger, nessa pergunta aristotélica, o espantoso reside justamente no *enquanto*, pois ele atua como o *entre* (Cf. HEIDEGGER, 1994, p. 146), que correlaciona o habitual “e” o inabitual. Em função dessa característica correlacional do espantoso, os gregos transitaram do mais habitual (o ente) para o mais inabitual (ser), e fundaram a metafísica ao adotarem o caráter de ser do ente como a questão mais habitual da filosofia. À medida que o espanto possibilita a transição do fato inabitual de que algo é para a efetividade habitual do mundo, simultaneamente, o espanto transforma isso que é o mais habitual (o ente sendo), nisso que é o mais inabitual (o caráter de ser do ente). Logo, no espanto o inabitual (ser) torna-se o objeto habitual da filosofia (Cf. HEIDEGGER, 1994, p. 145-147). Devido a essa *transposição*, a filosofia se enraíza no inabitual caráter de ser para pensar a habitualidade que é o ente nele mesmo. Quer dizer, desse movimento de transposição característico do espanto, o inabitual (ser) transfigura-se no objeto da filosofia e a trivialidade do habitual (o ente sendo) aparece como problema. Porque através do espanto a efetividade do mundo se torna um problema e o ser é transfigurado em objeto de investigação, reivindicamos que o espanto é o modo operacional de atuação do método filosófico na Antiguidade. Posto que foi pela transposição *criada* pelo espanto, que os gregos experimentaram a relação fundamental com a

maneira de ser das coisas, julgamos que a transposição é o caráter essencial que determina o modo de atuação do espanto. Daí, inferimos que enquanto o espanto é determinado pelo caráter de transposição, ele é o modo fundamental para filosofar. E, porque entendemos que a transposição é o modo singular e essencial, que caracteriza o modo de atuação do espanto, concluímos que, na Antiguidade, os problemas filosóficos se originaram do caráter de transposição que torna habitual o inabitual.

Por que retornamos ao *thaumazein* se nossa exposição versa sobre fenomenologia? Para mostrarmos que há uma similaridade, e não uma justaposição, entre os modos operacionais de atuação do espanto com o da *epoché* em Husserl e o da angústia em Heidegger. Para nós, tal similaridade espelha a singularidade que é própria à filosofia.

Em *Ideias I*, Husserl define a *epoché* como a “operação necessária que nos franqueia o acesso à consciência ‘pura’ e, conseqüentemente, a toda região fenomenológica” (HUSSERL, 2006, p. 84). Qual é o modo de operação da *epoché*? É o modo de suspensão dos atos da consciência empírica que atuam na atitude natural. Além de suspender os fenômenos psicológicos e físicos da consciência empírica, a *epoché* coloca entre parênteses e retira de circuito os objetos espaço-temporais que fazem parte do mundo natural. A *epoché* também exclui “todas as objetividades individuais que se constituem mediante funções valorativas e práticas da consciência [...] e todas as efetividades tais como Estado, costumes, religião, arte e técnica” (HUSSERL, 2006, p. 131). Com a suspensão dos fenômenos empíricos, a *epoché* visa alcançar os fenômenos puros da consciência transcendental. Isto significa que a *epoché* é um método que se dirige aos modos subjetivos, unilaterais e variáveis de doação de sentido, para desvendar o âmbito dos fenômenos ideais, transcendentais e universais.

Metodologicamente, através do modo de operação da suspensão e da parentetização, a *epoché* faz uma transição dos objetos reais para os objetos irrealis ou ideais, e da consciência empírica para a consciência transcendental. Porque a *epoché* reduz

o fenômeno empírico ao fenômeno transcendental, ela é nomeada de *redução fenomenológica*. Ao passo que ela reduz o objeto real em ideal e visa esclarecer a essência dos fenômenos transcendentalmente reduzidos, ela é considerada uma *redução eidética* (HUSSERL, 2006, p. 28). Portanto, a tarefa da *epoché* consiste em suspender todos os vividos da consciência empírica, sejam eles físicos ou psíquicos, para voltar ao fenômeno ideal, que é apreendido como essência, pela consciência transcendental. Com a redução dos fenômenos empíricos em transcendentais, a fenomenologia pretende tanto esclarecer as essências que sustentam a objetividade dos vividos empíricos, quanto evidenciar as essências que constituem os objetos transcendentais. Visto que a *epoché* concerne tanto aos objetos empíricos e reais, quanto aos objetos transcendentais e ideais, Husserl afirma que “a redução transcendental condiciona toda a problemática da fenomenologia” (HUSSERL, 2006, p. 203).

Vale ressaltarmos que quando a operação da *epoché* coloca fora de ação a convicção da atitude natural, a saber, a pressuposição da evidência da efetividade do mundo existente, a redução atua como um modo de neutralização da crença do fato que o mundo é exatamente como ele é concebido na atitude natural. Logo, a convicção e a crença das verdades originadas da atitude natural são apenas neutralizadas pela *epoché*. Ou seja, ao serem colocadas em suspensão ou fora de circuito pela parentetização, as convicções e as crenças da atitude natural não são destruídas nem consideradas como errôneas, nem muito menos são reconstruídas segundo outra ordem de razão. O objetivo principal da *epoché* é mostrar que os juízos de existência atuantes na atitude natural são convicções e crenças, nada mais do que isso. Porque o modo de operação da suspensão e da parentetização se propõem a neutralizar as experiências vividas pela consciência empírica, com o intuito de evidenciar os atos e objetos intencionais vividos pela consciência transcendental, entendemos que a função da suspensão e da parentetização na *epoché* é efetivar a redução fenomenológica que, por sua vez, tem a tarefa de possibilitar a *transvaloração* dos atos e

objetos da consciência. Enquanto a suspensão opera a redução dos atos da atitude natural aos atos da atitude transcendental, julgamos que ela cria uma transvaloração da atitude natural. E enquanto a parentetização opera a redução do objeto do mundo ao objeto transcendental, nos deparamos com a transvaloração (SOKOLOWSKI, 1974, p. 180) dos objetos físicos e psíquicos. Estas considerações nos permitem constatar que a redução é o modo fundamental de atuação da *epoché*, mediante o qual a fenomenologia *cria* a transvaloração dos atos intencionais da consciência empírica e da consciência transcendental. Nessa acepção, a fenomenologia se apresenta como um conhecimento que se volta para as “origens” dos objetos intencionais imanentes à consciência transcendental. Dessa maneira, cogitamos que a transvaloração é o caráter essencial que determina a redução, enquanto modo de atuação da operacionalidade da suspensão e da parentetização na *epoché*. Diante disso, inferimos que a transvaloração é o modo fundamental de atuação do filosofar na fenomenologia transcendental. A partir de tal inferência, de um lado, concluímos que, na fenomenologia transcendental, os objetos da filosofia são descobertos pelo modo operacional da suspensão e da parentetização constitutivos da *epoché*. E de outro, consumamos que os problemas filosóficos se originam do caráter de transvaloração, enquanto este determina o modo fundamental de atuação da redução. Assim, atestamos que os modos de operação da *epoché*, suspensão e parentetização, atuam como um modo específico de redução, qual seja, este da transvaloração dos atos e objetos intencionais.

Em *Ser e tempo*, Heidegger afirma que “o fenômeno da angústia [...assume] uma função metodológica de *princípio* para a analítica existencial” (HEIDEGGER, 2006, p. 257), a saber, a abertura para as possibilidades da singularização do *Dasein* e da significância do mundo. Porque a angústia diz respeito à abertura do ser-no-mundo em totalidade e à abertura prévia do mundo, ela é caracterizada, nessa obra, como uma abertura privilegiada que constitui a existencialidade e a cotidianidade do *Dasein*. Nesta

caracterização, a angústia é concebida como um existencial, isto é, como um caráter de ser do ente que nós mesmos somos. Portanto, a angústia é uma determinação ontológica do *Dasein*, sendo assim, ela não concerne a um estado de espírito ou de alma nem ao âmbito do psicológico. Considerando-se que, na fenomenologia heideggeriana, o que é indicado com o termo “ontológico” é, cotidianamente, conhecido com o termo “ôntico” ou fático, perguntamos: qual é o modo de ser da angústia na cotidianidade? É o tédio profundo, pois nele nos encontramos indiferentes às coisas e a nós mesmos (Cf. HEIDEGGER, 2003, p. 164). Esta resposta nos conduz para outra pergunta: qual é o modo operacional da angústia?

Enquanto existencial, a angústia é uma disposição fundamental, que retira o *Dasein* de sua familiaridade com o contexto de mundo em que ele está situado. Quando o *Dasein* vive a quebra de sua cotidianidade e, concomitantemente, da significância do mundo, ele se vê como expelido para fora de si e extraído para fora do mundo. Nessa situação, o *Dasein* não se sente mais em casa, pois tudo que lhe era familiar, isto é, o seu próprio sentido de ser e a significância das coisas do mundo, lhe escapam. Tudo a sua volta parece sem sentido e estranho. Perdido nessa ambiência de estranheza, o *Dasein* é tomado de angústia. Nesta perspectiva, Heidegger afirma que “todas as coisas e nós mesmos afundamos em uma indiferença. [...] com isso ele quer dizer que na angústia] ‘Estamos suspensos’” (HEIDEGGER, 2008b, p. 121-122) na indeterminação do sentido de ser em geral. Por esta razão, a suspensão que opera na angústia se dirige aos modos de ser fático do *Dasein* e à fatualidade do mundo. Porque, na angústia, a suspensão do sentido de ser leva à perda de familiaridade do *Dasein* consigo mesmo e com o mundo, julgamos que a suspensão é o modo operacional da angústia. Enquanto tal, a função metodológica da angústia é tanto desvelar para o *Dasein* que ele está fora de si e fora do mundo, quanto que ele está suspenso na quebra da familiaridade e angustiado pela indeterminação do sentido de ser. Dessa maneira, o modo operacional da suspensão

na angústia tem a função metodológica de lançar o *Dasein* em direção às possibilidades de ser em geral. Então, na angústia a suspensão, metodologicamente, projeta o *Dasein* para além de si e para além do mundo. Enquanto modo operacional da angústia, a suspensão cria a abertura para a manifestação das possibilidades do sentido de ser. Por isso, em *Ser e tempo*, a angústia é considerada como uma abertura privilegiada (Cf. HEIDEGGER, 2006, p. 257).

Qual é o modo de atuação da suspensão na angústia? É o da estranheza, já que “na angústia, se está ‘estranho,’ [...] não se está ‘em lugar nenhum’” (Cf. HEIDEGGER, 2006, p. 255), visto que o sentido de ser encontra-se em suspenso. Motivo pelo qual no fenômeno da estranheza, criado pela operacionalidade da suspensão na angústia, o *Dasein* se torna indiferente a tudo. Isso implica que a estranheza é uma determinação ontológico-existencial, que revela o fenômeno do “não se sentir em casa” (Cf. HEIDEGGER, 2006, p. 255). Em *Ser e tempo*, esse é o “fenômeno mais originário” (Cf. HEIDEGGER, 2006, p. 256), porque ele fundamenta o caráter de abertura da angústia. No modo existencial da estranheza (Cf. HEIDEGGER, 2006, p. 255), o *Dasein* se afina consigo mesmo e com o mundo no modo de ser da indiferença. Este modo de afinação (*Stimmung*)² é denominado, em *Conceitos fundamentais de metafísica*, de tédio profundo. Eis porque pressupomos que o tédio profundo é um modo de afinação, uma modificação existencial do existencial da angústia. É no tédio profundo que o *Dasein* experimenta uma “estranha indiferença, [...] que nivela todas as coisas” (HEIDEGGER, 2008b, p. 120).

² *Stimmung* é traduzida para o português como humor ou tonalidade afetiva. Na nota 47 da tradução brasileira de *Ser e tempo*, Marcia Schuback observa que “a tradução valeu-se igualmente da expressão ‘afinação do humor’, de modo a indicar que o ‘humor’ significa uma estrutura de afinação e sintonização. Não se valeu nem de tom e nem de tonância, pois ambos referem-se ao resultado da afinação ao passo que, em *Ser e tempo*, trata-se do movimento verbal mesmo de afinar-se, sintonizar-se enquanto estrutura do humor” (Cf. HEIDEGGER, 2006, p. 573). Em *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, William McNeill and Nicholas Walker traduzem *Stimmung* como *attunement* (afinação). Seguimos essa tradução.

Qual é a determinação fundamental do modo existencial da estranheza? Deslocado de sua cotidianidade familiar, retido na suspensão do sentido de ser e instalado na indiferença, o *Dasein* vai em direção à sua singularização e à significância do mundo. Nesse direcionamento, o *Dasein* ultrapassa a efetividade do mundo em direção ao sentido de ser, que constitui e fundamenta a significação de tudo isto que é. Apesar do termo “ultrapassagem” nos remeter para o ponto de chegada, aqui, ele indica que o *Dasein* está além de si e além do mundo. Nesta indicação, na fenomenologia heideggeriana, a ultrapassagem é denominada de transcendência do *Dasein*. Ao passo que “estar além” diz igualmente “estar fora,” a transcendência, enquanto ultrapassagem, se projeta justamente no “estar em lugar algum” próprio do fenômeno da estranheza. Daí, pensamos que a transcendência é a determinação fundamental do modo existencial da estranheza. Nesta acepção, a transcendência é o caráter essencial que determina o modo de atuação da estranheza e o modo operacional da suspensão na angústia. Enquanto tal, a transcendência é considerada como um conceito existencial (Cf. HEIDEGGER, 1992, p. 170) e como uma abertura do *Dasein*. Porque, existencialmente, na transcendência o *Dasein* está retido no sem sentido, a ultrapassagem acontece como um salto sobre a fatualidade do mundo e sobre a facticidade do *Dasein* (Cf. HEIDEGGER, 1992, p. 191-192) em direção ao fenômeno do ser. Como salto, a transcendência cria possibilidades de singularização do *Dasein* e de significância do mundo.

Considerando-se, por um lado, que a transcendência é o caráter essencial da estranheza e, por outro, que a transcendência visa o fenômeno do ser, podemos concluir que, na fenomenologia heideggeriana, a transcendência é a determinação ontológico-existencial fundamental para filosofar. E que o tédio profundo, enquanto modo ôntico-existencial do existencial da angústia, é a afinação fundamental para filosofar. Assim, concluímos que o questionamento sobre o fenômeno do ser, enquanto objeto da filosofia, surge do modo operacional da suspensão e do modo de atuação da estranheza, os quais são modos constitutivos do

existencial da angústia. Consumamos ainda que, existencialmente, os problemas filosóficos se originam do caráter de abertura da transcendência e que, existencialmente, os problemas filosóficos derivam do modo de ser da indiferença característico da afinação do tédio profundo. Este é o modo de afinação que invade a cotidianidade do *Dasein*, quando ele é tomado de angústia. Nesta perspectiva, entendemos que a função metodológica de princípio da angústia é criar o caráter de abertura da transcendência, donde saltam as possibilidades de doação do sentido de ser em geral.

Conclusão

Se o propósito de nossa tematização é abordar o desafio da fenomenologia frente à crise da filosofia, por que, inicialmente, discutimos sobre as diferenças entre os métodos científico e filosófico? Para destacarmos que ambos os métodos mostram a evidência de suas verdades. Nesse caso, concordamos com Husserl e Heidegger que na interface com outras ciências a filosofia não precisa naturalizar seus objetos nem muito menos submetê-los ao crivo do método científico para validar seus resultados investigativos e garantir a justeza de suas verdades.

Para reforçarmos o caráter não-natural dos objetos filosóficos, retornamos ao método do *thaumazein*. É importante ressaltarmos que o caráter de idealidade ou de não-natural ao qual estamos nos referindo não se restringe ao debate das filosofias ditas metafísicas, ideais, racionais e similares. Basta lembrarmos que o empirista Hume já nos advertia que nós não encontramos na natureza o princípio de causalidade mediante o qual podemos conhecer algo do mundo. Isso implica que o princípio de causalidade é um fenômeno ideal e não um fenômeno do mundo, logo, ele é um objeto ideal. Para nós, a função metodológica do *thaumazein* concerne, justamente, à descoberta do fenômeno ideal como objeto próprio da filosofia. À medida que mostramos que os objetos e problemas filosóficos emergiram da *desnaturalização dos objetos do mundo*, nossa meta era frisar que se a filosofia surgiu da interface e

da diferenciação com outros tipos de saberes, tal fato demonstra que a interdisciplinaridade é salutar para as descobertas filosóficas.

Conforme Husserl e Heidegger, na Modernidade (Cf. HUSSERL, 1993), houve uma naturalização do objeto da filosofia. Segundo Dermot Moran, “ambos os filósofos acreditam que alguma coisa profunda acerca da transmissão da filosofia grega para a filosofia ocidental foi profundamente mal compreendida, negligenciada, esquecida ou ignorada” (MORAN, 2010, p. 169). Desta feita, recorreremos a *epoché* e a angústia para mostrarmos que, na Contemporaneidade, elas cumprem a função metodológica de *desnaturalizar os objetos da filosofia* e restituir seu caráter de idealidade. Assim como o *thaumazein* a função metodológica da *epoché* e da angústia é a de desnaturalizar os objetos com os quais a filosofia lida. Diante dessa discussão, nosso intuito foi o de afiançar, que ao participar da interdisciplinaridade ou da interface com outras ciências, a filosofia seja capaz de estabelecer um diálogo frutífero com as diferentes áreas do conhecimento, respeitando os limites que definem cada saber e resguardando a propriedade de seus objetos, problemas e métodos. Entendemos que o respeito às diferenças é crucial para que a interdisciplinaridade realmente aconteça, pois ao contrário teríamos uma justaposição entre os saberes e uma descaracterização dos mesmos.

Qual é o desafio da fenomenologia frente à interdisciplinaridade com outras ciências? Como Husserl e Heidegger definiram a naturalização dos objetos e problemas filosóficos na Modernidade? Nas primeiras décadas do século XX, Husserl considerava que o problema digno de uma investigação filosófica seria o debate sobre a naturalização da consciência, enquanto essa é um objeto da filosofia. Já Heidegger, nessa época, pensava que a naturalização ou entificação do ser correspondia ao verdadeiro problema filosófico, já que para ele o ser era o objeto originário de toda investigação filosófica. Neste viés, ambos defendiam que o desafio da fenomenologia em sua relação com outros saberes consistia em desnudar o caráter de idealidade próprio aos objetos da filosofia, assim como, evidenciar a

necessidade de usar um método específico para lidar com a singularidade de seus objetos e problemas.

Explicitando melhor: há muitos objetos que são comuns a mais de uma área do conhecimento. Por exemplo, a consciência é um objeto tanto para a filosofia quanto para a psicologia. Porém, o modo como a filosofia e a psicologia caracterizam e problematizam a consciência é distinto. Nesse sentido, a caracterização do objeto consciência não é o mesmo. O desafio, então, é reconhecer e manter-se na diferença entre os saberes. Qual é a finalidade da desnaturalização dos objetos da filosofia para Husserl e Heidegger? Do lado de Husserl, a desnaturalização da consciência descortina o problema da evidência do fenômeno da essência e o âmbito de atuação da consciência transcendental. Do lado de Heidegger, a desnaturalização do ser desvela o fenômeno da manifestação do ser e o âmbito transcendental de atuação da diferença ontológica entre ser e ente. Além de recuperarem a singularidade e propriedade dos objetos filosóficos, ambos desvendam uma nova camada de caracteres desses objetos (consciência transcendental e fenômeno do ser) e instituem um método próprio (redução fenomenológica e fenomenologia-hermenêutica) capaz de guiar e sustentar a problematização que envolve tais objetos.

Posto que a facticidade do mundo é um limite para a fenomenologia husserliana e para a heideggeriana, nos perguntamos: qual é o desafio da fenomenologia nos dias atuais? Retornar à especificidade dos objetos e dos problemas filosóficos, para questionar sobre os limites da filosofia frente ao domínio das ciências e das tecnologias. Estamos rodopiando em círculos? Na visão de Heidegger “este movimentar-se em círculos [é] característico da filosofia. [...] Este movimento dá vertigem, e a vertigem é pavorosa. [...] Nos movimentamos em círculo, quando *pressupomos uma certa constituição fundamental da essência da vida*” (HEIDEGGER, 2003, p. 209), através da qual a filosofia expõe, desvela, descreve e provê fundamentos. Enquanto conhecimento filosófico que se volta para os fundamentos, a fenomenologia cria

procedimentos para questionar sobre a origem dos objetos e dos problemas filosóficos através de uma autocrítica vigilante. Isso não quer dizer que a fenomenologia seja um método de aplicabilidade nem de demonstração de resultados. Antes, a fenomenologia é o modo de apreender *aprioristicamente* os fenômenos, mediante os quais ela explicita os fundamentos, que esclarecem “como” alguma coisa é constituída e conhecida.

Porque, atualmente, notamos uma preponderância consentida da naturalização dos objetos filosóficos e um certo uso aplicativo da fenomenologia na filosofia, julgamos que presenciamos uma descaracterização dos objetos e dos problemas filosóficos. Donde presumimos que vivemos um momento de crise na filosofia, que atinge tanto a delimitação dos caracteres da filosofia enquanto saber que ela propriamente é, como também afeta a relação da filosofia com as demais áreas do conhecimento. Qual é o tipo de crise que, a nosso ver, atinge a filosofia? É uma crise de identidade, já que assumimos que os princípios da filosofia estão sendo subjugados aos pressupostos de outras ciências ou campos do saber. Reivindicamos que a filosofia passa por uma crise de identidade, porque encontramos na filosofia objetos e problemas que pertencem a outras áreas do conhecimento. Para nós, isso significa que nesse exercício específico de interdisciplinaridade a filosofia está se espelhando em outros saberes e, conseqüentemente, tomando a forma desses saberes e se diluindo neles.

Quando, anteriormente, distinguimos o modo operacional das ciências e o da filosofia, foi, necessariamente, para acentuarmos a inaplicabilidade das verdades filosóficas em contraposição à aplicabilidade das verdades científicas. Quer dizer, em uma relação de interface e interdisciplinaridade com a filosofia os demais saberes fazem um uso aplicativo dos métodos e objetos filosóficos. Pensamos que esse tipo de uso é totalmente pertinente com a metodologia desses saberes, qual seja, o método de quantificar, classificar, ordenar e planificar seus resultados. Tais procedimentos desnudam o caráter de aplicabilidade que congrega a metodologia de investigação desses campos do saber. Conforme já

argumentamos, essas características não definem a operacionalidade do método filosófico. Sendo assim, não cabe à filosofia fazer um uso aplicativo da fenomenologia ou de qualquer outro método ou objeto filosófico. Caso contrário, ela estaria atuando como uma outra área qualquer do conhecimento e desvirtuando-se de si mesma. Neste viés, entendemos que a filosofia não teria como participar da interface e exercer a interdisciplinaridade com outros saberes, já que ela estaria atuando com os princípios que regem e sustentam tais saberes.

Como a fenomenologia pode enfrentar a crise da filosofia frente a interdisciplinaridade? Seguindo os argumentos de Husserl e de Heidegger, se reerguendo como um modo de questionamento e de reflexão autocrítica para quebrar com a convencional naturalização dos objetos filosóficos, para manter-se equilibrada em seus fundamentos e modos operacionais. Conjecturamos que a crise atual de identidade da filosofia poderá ser superada à medida que a filosofia soerguer as bases que a determinam como um campo específico do saber que ela mesma é (Cf. HEIDEGGER, 2003, p.183). Então, na interface e na interdisciplinaridade com outras ciências, outros saberes e metodologias, o desafio da fenomenologia é, justamente, se manter no “inter,” ou seja, no “entre,” que tanto possibilita a relação entre os demais saberes, quanto assegura o âmbito singular de atuação de cada um deles. Concluímos que a filosofia melhor exercerá a interface, a interdisciplinaridade e o profícuo diálogo com as diferentes ciências e tecnologias, quanto mais resiliente ela for em não cruzar a linha fronteira que separa e distingue a problemática e o objeto característico de cada campo do saber. Quanto mais esses limites forem respeitados, tanto mais a filosofia poderá refletir sobre si mesma e responder acuradamente às demandas de outros saberes. Sem essa resiliência, supomos que filosofia estará perdida de si mesma e instalada em uma crise de identidade.

Referências

HEIDEGGER, Martin (2013). *Basic Problems of Phenomenology*. (Winter Semester 1919/1920). Tradução: Scott M. Campbell. London: Bloomsbury.

HEIDEGGER, Martin (2008a). *Introdução à Filosofia*. Tradução: Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes.

HEIDEGGER, Martin (1994). *Basic Questions of Philosophy: Selected "Problems" of "Logic"*. Tradução: R. Rojcewicz e A. Schuwer. Indianapolis/Bloomington: Indiana University Press.

HEIDEGGER, Martin (2006). *Ser e tempo*. Tradução: Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes.

HEIDEGGER, Martin (2003). *Conceitos fundamentais de metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense.

HEIDEGGER, Martin (2008b). O que é metafísica? *In: Marcas do caminho*. Tradução: Enio Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes.

HEIDEGGER, Martin (1992). *The Metaphysical Foundations of Logic*. Tradução: Michael Heim. Indiana: Indiana University Press.

HEIDEGGER, Martin (1995). *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude* [Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

HUSSERL, Edmund (2001). Philosophy as Rigorous Science. *In: HOPKINS, Burt; CROWELL, Steven. (eds.). The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy II*. Tradução: Marcus Brainard. Seattle: Noesis.

HUSSERL, Edmund (2006). *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Tradução: Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Idéias & Letras.

HUSSERL, Edmund (1993). Phénoménologie et anthropologie. *In: Notes sur Heidegger*. Paris: Minuit.

MORAN, Dermot (2010). Husserl and Heidegger on the transcendental "homelessness" of philosophy. *In: VANDEVELDE, Pol; LUFT, Sebastian. (eds.). Epistemology, Archaeology, Ethics: Current Investigations of Husserl's Corpus.* New York, NY: Continuum.

SOKOLOWSKI, Robert (1974). *Husserlian Meditations.* Evanston: Northwestern University Press.

El movimiento *de la* fenomenología y el *fluir* (*strömen*) de la existencia

Carmen López Sáenz

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Madrid

Resumen: El título de este trabajo subraya el doble sentido del movimiento “*de la*” fenomenología, porque explora, por un lado, el significado de lo que algunos han denominado “movimiento fenomenológico” y que nosotros interpretamos como la fenomenología en movimiento y, por otro, caracteriza el movimiento que la existencia, particularmente su flujo temporal, imprime a la fenomenología. Nuestra tesis es que gracias al movimiento, entendido ontológicamente, la fenomenología puede desarrollar las correlaciones en la existencia y mantener la tensión productiva entre el idealismo y el realismo. Para ello, se sirve de conceptos que operan en el fondo de esas tensiones vitales. Nos referiremos a algunos que fueron relevantes para Fink, Martín Santos y Merleau-Ponty. Con ellos, describiremos el movimiento que opera en la fenomenología genética, tanto como en la existencia (Patočka).

Palabras clave: fenomenología, existencia, movimiento, ontología, cuerpo vivido.

1. La fenomenología en movimiento

1.1. Corriente/movimiento fenomenológico

Herbert Spiegelberg (1904-1990) escribió a finales de los años 50 *El movimiento fenomenológico*, pero no clarificó lo que entendía por “movimiento”. Simplemente el término le parecía más adecuado que otros como “escuela” o “sistema” para referirse a la fenomenología, porque “la fenomenología misma se ofrece a través de diversas manifestaciones. De hecho, hay lugar en ella para algo

así como una fenomenología de la fenomenología” (Spiegelberg,, 1971, vol. I, p. XXVII)¹.

Desde nuestra perspectiva, la palabra “movimiento” no solo resulta adecuada para describir las diversas fenomenologías y buscar en ellas raíces comunes, sino, sobre todo, para comprender que la fenomenología siempre está en curso como la tarea que es y que hace que el movimiento fenomenológico no sea una simple relación de nombres propios y de diferentes obras, sino que haya que buscar en él “líneas de fuerza, vectores profundos [...] que pueden designarse con el término ‘corrientes’” (Cruz, 2002, p. 9)², cuyo sentido hemos de reactivar en nuestro propio filosofar si no queremos perdernos en el mero fluir que también pasa por nosotros. Es fundamental, asimismo, tener en cuenta el significado que todavía guardan esos núcleos articuladores del movimiento de la fenomenología. El movimiento no es, por tanto, un accidente que afecte a la fenomenología, sino su realidad y su impulso.

Edmund Husserl (1859-1938) aseguraba que cuando profundizamos en las filosofías buscando en lo que dicen lo que las anima, “fluye hacia nosotros (*strömt uns*) una corriente de *vida* filosófica con toda la riqueza y con el vigor de las motivaciones vivas” (*Philosophie als strenge Wissenschaft*, Hua XXV, p. 61). A esa corriente que nos afecta es preciso unir la de nuestra propia experiencia del mundo. De hecho, Husserl usa continuamente los términos, “corriente” (*Strom*) y “fluir” (*strömen*) para referirse a la fuerza de la razón que está en el origen de todas las filosofías históricas así como para denominar al flujo de las vivencias. Con *einströmen*, traducible por “afluir”³, caracteriza, asimismo, el

¹ H-G. Gadamer conoció esta obra y aceptó la denominación de la fenomenología como “movimiento” (Gadamer, 1987).

² Nos permitimos, remitir al lector a nuestra obra de 2016, en la que hemos intentado continuar activamente el “fluir” de la fenomenología en las primeras corrientes de la filosofía actual.

³Husserl lo tematiza principalmente en el § 59 de Hua VI, pp. 212-215: “Análisis del cambio de actitud, de la actitud natural a la trascendental. La psicología ‘antes’ y ‘después’ de la reducción fenomenológica (El problema de ‘la entrada en el

discurrir del tiempo y la *Bewusstseinstrom* o corriente de conciencia. El verbo indica que nuestras reflexiones sobre el flujo fluyen con él y esto prueba que la conciencia no puede ser absoluta, sino que su actividad discurre pasivamente en el tiempo y en el seno de un campo: “soy el centro de la yoidad, pero solo como yo de un campo de unidades conectadas asociativamente, en el que toda producción yóica afluye (*einströmt*) y tiene una temporalidad asociativa” (HuaMat VIII, p. 122).

Este afluir no es una metáfora del movimiento del río, sino uno de esos núcleos o vectores en los que Merleau-Ponty (1908-1961) no cesa de pensar en sus últimos años. Desde su perspectiva, el término se refiere al movimiento de interpenetración de lo natural y lo trascendental o de lo dado y del horizonte que no está dado. Esta interrelación es lo que el fenomenólogo francés entiende como el ser a distancia en la proximidad, el ser de la imbricación que lo invade todo y es la verdadera inmanencia de toda trascendencia, un medio relacional siempre abierto a la alteridad y a la diferencia que no debe ser suprimido por la reflexión.

Además de esa necesaria distancia o desviación (*écart*) en lo que nos envuelve, el movimiento por el que alguien se pone a filosofar está animado por la intuición de que hay algo sobre lo que es posible decir algo; o sea, por la experiencia que, como decía Husserl, “hay que llevar a la expresión pura de su propio sentido” (Hua I, p. 77)⁴. Por todo ello, la designación de “corriente” o “movimiento” fenomenológico nos parece acorde tanto con la historia de la fenomenología como con la necesidad de continuarla (Cf. Embree, 2007).

En el siglo XXI se habla, por otra parte, de una “nueva fenomenología” entendida como un redescubrimiento de la fenomenología del propio Husserl, favorecido sin duda por la publicación progresiva de sus manuscritos, pero también por una

flujo\`afluir”. En *Ideas II* dice que la unidad esencial de la corriente de vivencias procede de su *ineinanderströmen* (su fluir unas en otras) (Husserl, 1952, p. 92).

⁴Sobre esta declaración husserliana y su impacto en Merleau-Ponty, véase López, 2015.

evolución de la fenomenología “clásica” aplicada ahora a nuevas inquietudes y en diálogo con otras disciplinas científicas (Cf. Tengelyi, 2012; Simmons & Benson, 2013). En suma, la fenomenología es hoy una convidada indispensable en los coloquios y las obras internacionales. Su presencia no se debe únicamente ni a su sólida metodología ni a sus contenidos, sino a su apertura y a su constante movimiento hacia lo otro:

La novedad de la fenomenología contemporánea es que sus resultados se alcanzan frecuentemente en diálogo crítico y cooperación con otras disciplinas como las ciencias cognitivas, la psiquiatría, la teología, la teoría del arte, la literatura y los estudios de género. Esta apertura a otras aproximaciones, lenguajes y métodos de investigación es la tendencia más significativa y característica de la fenomenología contemporánea. Y –como suele ser el caso- los encuentros con la otredad son transformadores; también la fenomenología se transforma continuamente y abre a nuevas perspectivas teóricas y direcciones de investigación (Adamiak, 2018, p. 10).

Esta transformación recíproca es la meta de todo verdadero diálogo y la de un movimiento que habita en las tensiones como detonante de todo cambio.

1.2. Movimiento en la tensión: impensados, conceptos operantes, *para-doxa*

“Continuar” el movimiento de la fenomenología no consiste solo en dirigirse a esas obras que nos acercan más a las cosas mismas, ni en limitarse a poner en práctica el método fenomenológico en el que, por otra parte, el propio Husserl nunca dejó de pensar, ni siquiera en aplicarlo a los problemas de nuestro tiempo, sino en hacer todo esto globalmente y con la intención de comprender la existencia, porque la fenomenología, como la razón siempre es una tarea teórico-práctica. Es más, el pensar y la razón no son puros, sino que se hallan incardinados y en movimiento gracias al compromiso consciente con la situación de quienes

investigamos aquí y ahora, y en virtud de los impensados⁵ de quienes lo hicieron en el pasado. Estos impensados actúan como fondo del pensamiento; no son ni pasividades opuestas a él ni pensamientos objetivados, sino el otro lado de la obra filosófica, eso que ninguna deconstrucción puede agotar, porque es precisamente lo que nos interroga. El ejercicio de pensarlos constituye una tensión que origina un pensamiento respetuoso y al mismo tiempo creativo, pues da expresión a nuevas experiencias. Dice J. Taminiaux (1928-2019) que “lo impensado es la duplicación del trabajo filosófico, justamente como lo invisible es la duplicación de lo visible” (1885, p. 128). En nuestra opinión, más que un doble, lo impensado sería esa sombra que siempre acompaña al movimiento de la filosofía. Como ella actúan los conceptos operantes, es decir, esos esquemas intelectuales que no están explicitados porque no definen objetos, pero son inseparables de los problemas abordados. Eugen Fink (1905-1975) consideraba que el punto de partida del análisis intencional se encuentra en la operatividad de esos conceptos para abrir interrogantes, así “los conceptos de *fenómeno*, *epojé*, *constitución*, *producción* y *lógica trascendental* son más bien utilizados de manera operativa que clarificados temáticamente. Todos representan problemas que quedan abiertos” (1976, p. 203) y que van más allá de la gnoseología. El más abarcador de todos ellos es el de la intencionalidad operante (*fungierende*), que forma parte de la intencionalidad total: tética y pre-tética.

Merleau-Ponty afirma que esta intencionalidad es el descubrimiento más importante de la fenomenología y “una intencionalidad más profunda, que otros han llamado existencia” (Merleau-Ponty, 1972, p. 141)⁶. Esta era la intencionalidad viviente (*lebendige*) de Husserl, uno de sus impensados en el que el fenomenólogo francés encuentra muestra unidad natural y ante-predicativa con el mundo así como la de los objetos que

⁵ Citando a Heidegger, Merleau-Ponty define lo “impensado” como eso que “a través de la producción de un autor, y solo por ella, viene hacia nosotros como eso que jamás ha sido aún pensado” (Merleau-Ponty, 1960, p. 202).

⁶ Sobre el significado de esta intencionalidad, véase López, 2017.

experimentamos en sus relaciones y en virtud de la aprehensión pre-cognitiva de nuestra propia la unidad corporal. La intencionalidad operante es lo que otros denominaron “existencia” porque surge del fondo de la carne (*chair*), del cuerpo y del mundo de carne⁷, de un horizonte del movimiento orientado más que de una referencia a un contenido concreto. Esta intencionalidad funda la estructura de la temporalidad (*Zeitigung*), dado que es la institución primigenia o “*Urstiftung* de un punto del tiempo” (Merleau-Ponty, 1964, p. 227), una estructura que forma parte del cuerpo como esa flecha que le impulsa sin cesar más allá de su presente y posibilita todas sus reestructuraciones. Recíproco y constante es asimismo el movimiento de la vida intencional. Si en ocasiones la reflexión parece detenerlo es porque necesita hacerlo para descubrir toda su riqueza. Siguiendo a Fink, Merleau-Ponty interpreta esa detención provisional como la *epojé* o ruptura momentánea con la familiaridad del mundo para captar su paradoja, la cual, por cierto, es constitutiva de la realidad; no es un contrasentido, sino el estallido de lo que parecía tener un solo significado. *Para-doxa* es el filosofar mismo, porque acaso “¿es inconcebible que uno pueda estar involucrado y distante al mismo tiempo? Y, sin embargo, esta es la definición del filósofo y, quizá, de la existencia humana” (Merleau-Ponty, 2000, p. 289)⁸, pues no hay distancia sin compromiso. Precisamente uno de los resultados de la reducción incompleta, aceptada por Merleau-Ponty, es la comprensión del movimiento de regreso a nosotros mismos como dividido por el movimiento inverso que suscita. Debido a ello, ni la interioridad se gana desde la exterioridad ni esta se reduce a la inmanencia. El mérito de la fenomenología es abordarlas conjuntamente en sus correlaciones.

⁷ No hay, sin embargo, monismo, ya que “la carne del mundo no es sentirse como mi carne; es sensible y no sentiente” (Merleau-Ponty, 1964, p. 304). En cambio, el cuerpo propio es lo uno y lo otro, pero solo es un acontecimiento de la carne, mientras que ella es la matriz universal de la relación.

⁸ Véase López, 2018a.

Como el autor de *Phénoménologie de la perception* dice tres años después de su publicación, la obra surgió de una pregunta que llevaba haciéndose durante 10 años: “¿cómo salir del idealismo sin recaer en la ingenuidad del realismo?” (Merleau-Ponty, 1997, p. 66). Esa es la cuestión que le impulsó a continuar la fenomenología no solo como un modo de superar los dualismos, ni como un método dinámico y descriptivo de la existencia, ni siquiera como otra filosofía más o una introducción a ella, sino como “la filosofía misma” (Merleau-Ponty, 1952, p. 246), porque la fenomenología no es ni un constructivismo ni un materialismo; se ocupa de la experiencia vivida y esta no puede ser aprehendida según la dicotomía de naturaleza y espíritu, sino como un fenómeno de la existencia. De ahí la necesidad de pasar por la fenomenología, cuya operatividad consiste en desvelar la capa pre-teórica en la que los abstractos dualismos encuentran su derecho relativo y son superados” (Merleau-Ponty, 1960a, p. 208).

A esta operatividad contribuye la carne (*chair*). Ella es uno de los conceptos operantes en la fenomenología merleau-pontiana. La carne no es una sustancia; no es ni sujeto ni objeto, sino la vida en movimiento, la circularidad entre lo interior y lo exterior que habita el cuerpo (Merleau-Ponty, 1960b, p. 9) y nos envuelve por todas partes. Es un movimiento generador, como la *physis*, pero, a diferencia de esta, no se opone al *logos*, sino que culmina en él. Gracias a ella, comprendemos el modo de ser vertical, el cual no es el representado ante un sujeto que esté horizontalmente dirigido al mundo, sino el arraigado en él. Esto significa que la verticalidad es profundidad en ejercicio; no se trata de una orientación lineal, sino de un movimiento en espiral y hacia la raíz. Así es también el afán de radicalidad de la fenomenología por el cual, como decíamos, envuelve –no simplemente se añade– a la filosofía. Su reflexión ha de comprenderse, entonces, como movimiento de profundización que penetra en todas las dimensiones de la existencia y las reactiva. Esto es lo que significa “reflexionar sobre lo irreflexivo”. Ahora bien, el irreflexivo alcanzado tras la reflexión no es el mismo que el que la había precedido, sino un irreflexivo comprendido sin ser

anulado. De ahí que Merleau-Ponty considere que lo más fecundo en Husserl es la tensión entre la actitud natural y los resultados de la reflexión “entre el silencio de las cosas y la palabra filosófica” (AA.VV, 1968, p. 142)⁹. Del hecho de que Husserl no dejara nunca de pensar la reducción, infiere que siempre la presentó “como una especie de paradoja” (*Ibid.*, p. 143) que indicaba la resistencia de lo irreflexivo. El propio Husserl se había referido a “la paradoja de la subjetividad” (Hua VI, p. 182) que es, a la vez, trascendental o sujeto para el mundo y empírica u objeto en el mundo. Lo que su seguidor le reprocha es que conciba la actitud trascendental necesaria para filosofar como una solución estática cuando, en realidad, coexiste con la actitud natural y resulta de la génesis histórica de la conciencia.

Estas tensiones a las que nos estamos refiriendo son tan productivas como las que se engendran *entre* la filosofía y la no-filosofía; esta última es la situación inicial, constante y final de aquella. Por eso la filosofía solo puede ser “experiencia renovada de su propio comienzo” (Merleau-Ponty, 1972, p. IX) y el filósofo, un perpetuo principiante que no da ningún conocimiento por definitivamente adquirido y siempre se mueve en zigzag para comprender.

1.3. Movimiento en zigzag.

Luis Martín Santos (1924-1964) definió el método de Husserl como una dialéctica en zigzag; es más, consideró que “no podemos comprender lo que pasa en el pensamiento fenomenológico sin someterlo a un proceso dialéctico, ni tampoco podemos comprender el perfeccionamiento de la dialéctica sin los avances de la fenomenología” (Martín Santos, 1990, p. 49), ya que la dialéctica descansa en el devenir histórico y la fenomenología permite

⁹AA.VV. (1957). *Husserl. Tercer Coloquio filosófico de Royaumont*. Buenos Aires, Paidós, 1968, p. 142. En ese encuentro en honor a Husserl, H-G. Gadamer (1900-2002) se preguntaba de un modo similar si esa tensión entre actitud natural y actitud reflexiva no pertenecería a la esencia misma de la reflexión (*Ibid.*, p. 148).

profundizar en la interrelación de lo subjetivo con lo objetivo. No nos interesa discutir ahora si la fenomenología es compatible o no con la dialéctica, sino mostrar otro ejemplo del movimiento interactivo de la fenomenología y reconocer que no hay en ella un progreso lineal, sino un movimiento zigzagueante cuyo sentido es similar al de la pregunta retrospectiva (*Rückfrage*) husserliana, esa que es planteada desde el mundo de la vida (*Lebenswelt*) pre-dado para alcanzar su sentido trascendente (Hua VI, p. 105)¹⁰. Los conocimientos cobran sentido, en Husserl, cuando se fundan en el *ego* trascendental que hace innecesaria cualquier pregunta retrospectiva (Hua VI, p. 192), pero esto no significa que el movimiento se detenga en él, sino que el *ego* trascendental abre el camino a las cosas mismas reconduciendo todas las cuestiones epistemológicas a la apodicticidad de un movimiento retrospectivo que, gracias a la meditación previa (*Vorbesinnung*), comprende todo “como formando el objetivo de un desarrollo venidero” (*Ibid.*, p. 436), a la vez que inaugura una “meditación en el sentido pregnante de la *Rückfrage* por el sentido de *ego*, por su esencia teleológica” (*Ibid.*, p. 511).

Siguiendo este movimiento, Merleau-Ponty reinterpreta la prioridad que Husserl otorga a la retención del presente temporal como el movimiento retrógrado de lo verdadero. Bergson ya se había referido al mismo. Este movimiento será reactivado por el filósofo de Rochefort como la aparición de un tiempo de la verdad¹¹, es decir, de un ahora que se da como sentido gracias a las otras dimensiones temporales. El tiempo de la verdad es la institución, entendida como movimiento hacia adelante y hacia atrás que hace al presente; este movimiento no se detiene, porque el sentido del presente no está

¹⁰ La interrogación retrospectiva (*Rückfrage*) es la reducción radical a la “esfera de la proto-temporalización”, que es la fuente de toda constitución temporal y la base de la fenomenología genética. (Hua XXXIV, p. 187).

¹¹ I, p. 93. Bergson denomina “movimiento retrógrado de lo verdadero” a la ilusión de que la realidad, solo por cumplirse, proyecte una sombra tras ella como si siempre hubiera preexistido. («La pensée et le mouvant», en *Oeuvres*, pp. 1251-1617, p. 1263).

dado, sino que siempre es un trabajo del pasado en el presente y desde las posibilidades y proyectos futuros.

El movimiento regresivo y en zigzag toma en Merleau-Ponty la forma del *serpenteant* (serpenteo) bergsoniano que pretende lograr una percepción interior a la vida. El fenomenólogo francés interpreta este serpenteo de modo ontogenético, es decir, como una configuración haciéndose en las cosas sin necesidad de un yo profundo ni trascendental. El ser mismo es serpenteo o “modulación individual del ser-en-el-mundo” (Merleau-Ponty, 1964, p. 247). El mismo movimiento está presente en la institución, con la que Merleau-Ponty traduce el término husserliano de *Stiftung*. *Institution* es la apertura de un significado que se despliega por “descentración y recentración, zig-zag” (Merleau-Ponty, 2003, p. 87)¹² retomando de otro modo lo fundado y posibilitando así que el sentido de la institucionalización sea a la vez universalizante y particularizante, pues se orienta hacia lo universal sabiendo que no es nada sin todo lo que ha confluído hacia él. Por ello, toda institución es conquista y, a la vez, ausencia de sentido, es *Urstiftung* (institución originaria) y *Endstiftung* (institución final) y “la evidencia, *das Erlebnis der Wahrheit*, es experiencia de esta doble relación” (*Ibid.*, p. 99). La definición de Husserl de la evidencia como vivencia de la verdad es interpretada por su seguidor como experiencia del movimiento recíproco del instituir, un movimiento de sentido que se despliega en zigzag, volviendo sobre las instituciones fácticas para afrontarlas con más experiencia. Así es como las instituciones producen una transformación que conserva y diferencia. Sin duda, el movimiento de la fenomenología es también capaz de dinamizarlas.

¹² Merleau-Ponty se declara a favor de una dialéctica entendida como un movimiento en zigzag que se produce en los intersticios de un «pensamiento capaz de diferenciar e integrar en un solo universo los sentidos dobles e incluso múltiples, las direcciones opuestas coincidiendo en el movimiento circular tal y como mostraba Heráclito » (Merleau-Ponty, 1964, p. 125).

2. El movimiento en la fenomenología

Como estamos viendo, la fenomenología no solo se halla en movimiento, sino que nos recuerda que este no es mero cambio de lugar imprimido mecánicamente a los cuerpos-objetos. Se parece más bien a ese movimiento transformador y cualitativo propio del tiempo y al “movimiento figural”, ontologizado por Merleau-Ponty para designar el campo de existencia. Comencemos por caracterizar el movimiento del tiempo.

2.1. El tiempo: transición e inacabamiento

El capítulo de la *Fenomenología de la percepción* sobre el tiempo se abre con una cita de Paul Claudel en la que se dice que el tiempo es el “sentido de la vida” (1984, p. 48), pero con el término “sentido” Claudel se refiere al sentido de un curso de agua, al de una frase, al de un material e incluso al sentido del olfato. Gracias a él hay movimiento o variación de la existencia según un ritmo del que derivan las ideas de sentido, dirección, intención. El tiempo era, para el poeta, un movimiento universal y “todo lo que es movimiento es tiempo y sirve para indicarlo” (*Ibid.*, p. 35). El movimiento es la trama del tiempo. De ahí que el fenomenólogo haga suya otra frase del poeta: “el tiempo es el medio de ser ofrecido a todo lo que será con el fin de no ser ya más” (*Ibid.*, p. 48), porque, más que una red de intencionalidades, el tiempo es una fuga continua fuera de sí que condiciona el ser y el aparecer.

Husserl aborda el tiempo como articulación de intencionalidades en el campo presente, que es *lebendig* (viviente). En él, la síntesis temporal es la más básica de las síntesis pasivas y una síntesis de transición (*Übergangsynthesis*) por la que las aprehensiones pasan sin cesar las unas en las otras como retenciones y protenciones. Merleau-Ponty piensa la transitoriedad misma de la síntesis temporal como el movimiento de trascendencia de todas las dimensiones del existir, dado que mi propio ser es un “movimiento profundo de trascendencia, el contacto simultáneo con mi ser y con el ser del mundo” (Merleau-

Ponty, 1972, p. 432). Este contacto indirecto es el de la síntesis de transición e incluso el de la síntesis perceptiva, porque no vemos primero una serie de perspectivas del objeto que luego conectemos, sino que “cada perspectiva *pasa en la otra*” (*Ibid.*, p. 380). Para que se articulen sin perder sus diferencias es necesario, no obstante, un hueco (*creux*), el mismo “en el que el tiempo se hace” (*Ibid.*, p. 492), el que se halla “entre” nuestro ser y el del mundo.

El sujeto no es el artífice de este pasaje, sino que se instituye en él. Este es el sentido que tiene para Merleau-Ponty la síntesis pasiva del tiempo, porque la pasividad es “un *investissement* (una implicación), un ser en situación antes del cual no existimos, un ser que recomenzamos perpetuamente y es constitutivo de nosotros mismos” (*Ibid.*, p. 488). Como muestra la síntesis pasiva del tiempo, para tener un pasado o un futuro no hemos de reunir en un acto intelectual una serie de escorzos temporales, sino que estos ya vienen enlazados en un único fenómeno de flujo y anunciando el pasado o el futuro. En todo caso, el tiempo –no la conciencia del tiempo– es una “síntesis de transición, el movimiento de una vida que se despliega y no hay otra manera de efectuarla que vivirla” (*Ibid.*, p. 484) tal y como surgen los acontecimientos unos de otros, porque la transición temporal indivisa es previa a los éxtasis temporales. La síntesis temporal nunca se detiene; siempre se reinicia en mí, en los otros e incluso en el tiempo natural:

Mi posesión de mi tiempo está siempre diferida hasta el momento en que yo me comprenda enteramente, y ese momento no puede llegar, ya que todavía sería un momento bordeado por un horizonte de utopía que, a su vez, tendría necesidad de desarrollos para poder ser comprendido. Por tanto, mi vida voluntaria y racional se sabe mezclada con otro poder que le impide realizarse y le da siempre el aire de un esbozo (*Ibid.*, p. 398).

Ese poder es el de lo involuntario, lo sensible, lo otro y el tiempo. Tiene la capacidad de reunir el sentido con el sinsentido de la misma manera que el tiempo propio vivifica el tiempo natural que, por otra parte, no es el de las cosas sin subjetividad, sino el tiempo generalizado, la “perpetua reanudación de la consecución

pasado, presente, futuro” (*Ibid.*, p. 516), el tiempo de nuestras funciones corporales, un tiempo pre-personal y el esbozo natural de una subjetividad que solo puede entenderse como tiempo y el tiempo como sujeto (*Ibid.*, p. 483). Por ser tiempo, el sujeto siempre está descentrado. No es identidad inmóvil, sino apertura a lo otro y temporalización. No experimentamos el tiempo como si fuera un objeto frente al yo, sino como un medio en movimiento. Movimiento es la configuración dinámica del campo al que pertenecemos¹³. Incluye detenciones y, dado que el cuerpo es punto cero de cualquier apertura, él es, además de temporal, temporalizante, una pasividad y una actividad que se determinan mutuamente. B. Waldenfels ha incidido en este aspecto y ha entendido el tiempo como movimiento doble por el que nos dirigimos hacia el tiempo que viene a nosotros. Ese ir y venir es diferido por el retraso temporal que siempre interrumpe el curso de las cosas (2015, p. 216).

El flujo y el reflujo invaden al tiempo y al sujeto. Este es tiempo, como dice Merleau-Ponty, pero, a la vez, el tiempo le afecta distanciándolo de sí, porque el tiempo es la más universal de las afecciones y por él “puede haber sin contradicción ipseidad, sentido y razón. Esto se ve hasta en la noción común de tiempo” (Merleau-Ponty, 1972, p. 487). Husserl lo sabía y aseguraba que, como el tiempo, todas nuestras afecciones tenían una dinámica o un poder para despertar una intención dirigida al objeto y una relación de motivación –no causal- entre la persona y el mundo (Hua IV, p. 189). La afección no era, por tanto, pura receptividad,

¹³ La función principal del movimiento es integrar el espacio y el tiempo. En ocasiones, Merleau-Ponty se refiere a un movimiento, “figural”, ya que el destacarse de la figura exige un movimiento fenoménico correlativo a la motricidad del cuerpo; dicha correlación permite que emerja un sentido perceptivo, entendido como configuración del mismo, en la línea de la *Gestalttheorie*. Ahora bien, el fenomenólogo interpreta ontológicamente el movimiento gestáltico: «movimiento=revelación del ser, resultado de su configuración interna y claramente algo distinto a un cambio de lugar» (Merleau-Ponty, 2011, p. 102).

sino la tendencia a ser afectados previa al *cogito*. Merleau-Ponty la comprende en su movimiento de ir y venir y como modulación de toda nuestra vida. Ahora bien, si en Husserl el movimiento es, en primer lugar, el de la vida personal y esta, la unidad constituida por yo-sujetos (*Ibid.*, p. 333), su continuador cree que la unidad concreta del movimiento de la existencia es la del cuerpo y el mundo, una unidad que no es resultado de operaciones de constitución (Merleau-Ponty, 2003, p. 33). Piensa en un sujeto que es “un campo de campos” (*Ibid.*, p. 35) no constituyente, sino instituido e instituyente y

Lo instituido tiene sentido sin mí; lo constituido solo tiene sentido para mí y para el yo de este instante. Constitución [significa] institución continuada, i.e. jamás realizada. Lo instituido atraviesa su porvenir, tiene el suyo, su temporalidad; lo constituido tiene todo de mí, el que constituye (el cuerpo, el reloj) (*Ibid.*, p. 37).

El paréntesis remite a una nota en la que se tacha de artificioso el hiato entre el tiempo medido y la conciencia temporal que lo mide. Como he desarrollado en otro lugar (López, 2012a, p. 398 y ss.), también el cuerpo asume el tiempo sintiendo y dando sentido al tiempo cronometrado, temporalizando desde su aquí y ahora. En cierto modo, el cuerpo es el guardián del tiempo¹⁴ porque actualiza la existencia integrando el espacio y el tiempo en el espacio y el tiempo corporales. Ciertamente, el tiempo no sería vivido sin una conciencia que lo habitara, pero no es constituido por ella, sino instituido y desplegado por el sujeto corporal dirigido al mundo y esto es justamente lo que lo diferencia de los cuerpos-objeto:

E

n cada movimiento de fijación, mi cuerpo anuda juntos un presente, un pasado y un futuro; segrega el tiempo o, mejor, se convierte en ese lugar de la naturaleza en el que, por vez primera, los acontecimientos, en lugar de desplazarse el uno al otro en el ser, proyectan un doble horizonte de pasado y futuro alrededor del presente y reciben una orientación histórica [...] Mi

¹⁴ M. Carbone, siguiendo a Landgrebe, ha subrayado esta corporalidad de la memoria merleau-pontiana como eso que la diferencia de la concepción de la temporalidad en Husserl demasiado centrada en el Yo (Cf. Carbone, 2001, p. 36).

cuerpo toma posesión del tiempo; hace existir un pasado y un futuro para un presente; no es una cosa, hace el tiempo en lugar de sufrirlo (Merleau-Ponty, 1972, p. 277).

Cualquier medida del tiempo se hace desde este fondo corporal de afecciones y posiciones en el tiempo. En este sentido, el sujeto es instituido por el tiempo a la vez que él lo instituye. No solo se posiciona para dar sentido al mundo, sino que lo recibe y es conformado por él. El modo de la existencia de la institución que somos, al igual que el del pasado reactivado o el del porvenir anticipado no es, por tanto, un contenido de conciencia (Merleau-Ponty, 2003, p. 58).

Esta concepción ha llevado a Paul Ricoeur (1913-2005) a considerar que el genio de Merleau-Ponty radica en haber vislumbrado en la fenomenología husserliana del tiempo un análisis que subvierte todo el idealismo de la dación de sentido (*Sinngebung*) y exige una revisión de las nociones de intencionalidad y de constitución de acuerdo con la realidad primaria del ser-en-el mundo (Ricoeur, 1992, p. 171). Por ello, ha situado la fenomenología de Merleau-Ponty más allá de Husserl y Heidegger. Françoise Dastur, en cambio, la ha emplazado entre ellos. Uno y otra coinciden en situar a Merleau-Ponty en la fenomenología tomando como eje la temporalidad. Ella afirma, concretamente, que Merleau-Ponty no deriva el problema del tiempo de la subjetividad, sino que lo trata como “la *relación* del sujeto con el tiempo” (2017, p. 105). Así es ciertamente en la *Fenomenología de la percepción*, pero esta relación es un movimiento doble por el que el tiempo es sujeto y el sujeto es tiempo. En sus últimas obras, des-subjetiviza el tiempo y se refiere a un vórtice (*tourbillon*) espacializante y temporalizante que solo es esquematizado por el fenómeno del transcurso, “y que es carne y no conciencia frente a un nóema”(Merleau-Ponty, 1964, p. 298). Husserl proyectó de manera positivista este vórtice de la diferenciación temporal en la auto-dación de los ahora. No era consciente de la primacía del movimiento como inestabilidad

instituida por el organism (*Ibid.*, p. 284). Incluso en la *Fenomenología de la percepción* se incide, más que en la subjetividad –siempre relacional-, en la experiencia del tiempo como tránsito (*passage*), como flujo y movimiento “en tanto que hace uno consigo mismo” (Merleau-Ponty, 1972, p. 482), o sea, como la intuición de la duración del tiempo y de la simultaneidad de sus dimensiones, algo que el sentido común comprende sin esfuerzo. Frente a este, como dice Dastur, Merleau-Ponty aborda el tiempo como tensión. No consideramos como ella que la tensión se produzca entre la presencia del sujeto para sí y su trascendencia hacia el mundo (Dastur, 2017, p. 105)¹⁵, sino, como hemos explicitado, “entre” lo reflexivo y lo irreflexivo que somos y en ese movimiento que nos lleva del uno hacia el otro centrándonos y descentrándonos de la misma manera que el pasado y el futuro nos des-presentifican. Entendemos la tensión, por consiguiente, como un estado de impaciencia y esfuerzo que posibilita todos los procesos. En cualquier caso, la reflexión sobre el tiempo como tensión no nos parece suficiente ni para definir la fenomenología ni las vivencias temporales. La de Merleau-Ponty se enmarca, como estamos viendo, en el contexto más amplio del movimiento de la existencia.

2.2. El movimiento de la existencia

La existencia es siempre relacional y multidimensional. Toda la existencia es movimiento, pues, como decía Paul Claudel, “hay movimiento por todo donde hay variación en la existencia” (1984, p. 65). En la *Fenomenología de la percepción* este movimiento es descrito desplegando las múltiples dimensiones y modalidades de

¹⁵ La cita de Merleau-Ponty con la que Dastur muestra esa “tensión” no habla del tiempo, sino de “la modalidad existencial de lo social” que, “reúne todos los problemas de trascendencia” (Merleau-Ponty, 1972, p. 417). Siguiendo a Merleau-Ponty, la tensión de estos problemas consiste en que estamos abiertos a fenómenos que nos superan y que, sin embargo, solo existen en la medida en que los retomamos y los vivimos. A este sentido tensional es al que nos hemos referido en el apartado 1.2 de este trabajo.

la existencia para aprehender la intención total, es decir, “la única manera de existir que se expresa en las propiedades de un guijarro, del vaso o del pedazo de cera, en todos los hechos de una revolución, en todos los pensamientos de un filósofo” (Merleau-Ponty, 1972, p. XIII). Esta intencionalidad incluye la intencionalidad de horizonte (interno y externo) desde la que cada dimensión existencial se destaca.

Globalmente considerada, la existencia es un campo de ser en el que el yo y el otro existen como sujetos de relaciones. El otro me instituye y es instituido por mí, como la intersubjetividad, cuya especificidad es que ella instituye el campo de las relaciones comunicativas y las interacciones. Ni siquiera la intersubjetividad trascendental agota el movimiento incesante de las relaciones en la coexistencia; más bien

Es preciso que nos pensemos sustituibles por intercambio, que mis objetos sean justificados para exigir el asentimiento de los otros y los suyos el mío; que estemos insertos en este mundo y no seamos titulares de objetos intencionales homólogos (Merleau-Ponty, 2003, p. 102).

Entre nosotros no hay un trozo de mundo objetivo que deba ser sintetizado por una conciencia, sino un “eje de equivalencias” (Merleau-Ponty, 1964, p. 294-5). Pensemos, por ejemplo, en el eje que congrega a todas las percepciones implicadas en mi yo puedo. La unidad de las mismas no es una proyección humana, sino la de una experiencia típica y perteneciente a un mismo “rayo de mundo”. Este es otro de los conceptos que Merleau-Ponty descubre en los inéditos de Husserl. Si bien este suele referirse al rayo intencional del yo polo (Hua X, p. 212) desde el que las *cogitationes* irradian en actividades (Hua IV, p. 31), también declara que cada propiedad de la cosa es “un rayo de su ser unitario” (Hua IV, p. 45) y del horizonte de mundo. Su ser proviene del rayo del yo dirigido a lo objetivo (Hua IV, p. 98), de un yo que es el “sujeto idéntico de la función en todos los actos del mismo flujo de conciencia; por ejemplo, es el centro de irradiación de toda vida de conciencia, de todas las afecciones y acciones” (Hua IV, p. 105). Las radiaciones,

no obstante, casi siempre son dobles: van del centro hacia fuera por medio de los actos, pero también a la inversa por los rayos de los objetos que están referidos al rayo afectivo y a la afección sensual en múltiples rayos (Hua XI. Beilage XXI). Mucho más claramente, el rayo de mundo merleau-pontiano no es ni el resultado de una síntesis ni la mera recepción, sino “*segregación*” (Merleau-Ponty, 1964, p. 295) de un ser que ya está ahí y solo es captado por la mirada de la profundidad ante la que las perspectivas y su ley se revelan simultáneamente.

La fenomenología merleau-pontiana se aproxima así a la fenomenología asubjetiva de J. Patočka (1907-1977), el autor que ha tematizado el movimiento de la existencia humana o de la “vida en la verdad” (2004, p. 78), lo cual no significa poseerla, sino buscarla continuamente sin aliviar el peso de la vida. Idéntico sentido tiene la verdad merleau-pontiana que se hace en la historia y en el mundo¹⁶, como la propia fenomenología: “el mundo fenomenológico no es la explicitación de un ser preestablecido, sino la fundación del ser, la filosofía no es el reflejo de una verdad preestablecida, sino como el arte la realización de una verdad”(PHP, p. XV).

Patočka valoraba la certera consideración husserliana del ser objetivado como una desmovilización del movimiento (*Ibid.*, p. 53), pero lamentaba que Husserl no se hubiera planteado el problema del movimiento global de la vida humana en el mundo. El fenomenólogo checo desarrolló este impensado husserliano del movimiento en el mundo unido al movimiento intencional hacia él, e hizo de la transformación del mundo la condición necesaria del movimiento de la existencia. Esta es movimiento y Patočka lo entendió aristotélicamente, como *energeia* y como tránsito de la posibilidad a la realidad (*Ibid.*, p. 66), no para realizar una esencia pre-existente, sino como el movimiento “de un ser que es acto de auto-realizarse”, un “*existir en la posibilidad*” (*Ibid.*). Se trata de un

¹⁶ Véase sobre este asunto mi trabajo, de 2018b, sobre todo pp. 438 y ss.

movimiento ontológico, como lo es el merleau-pontiano¹⁷ que, cuando se refiere al cuerpo se comprende como tránsito entre los diversos niveles de la vida. Ese movimiento, en las últimas obras de Merleau-Ponty, se hace carne y expresión de lo interior en lo exterior, y viceversa. A diferencia de él, el movimiento de la existencia humana de Patočka no es carnal, sino un movimiento *hacia* el mundo y *en* el mundo transformándolo. Esta diferencia explica que a Merleau-Ponty no se le pueda aplicar lo que se ha dicho de Patočka, o sea, que la estructura de su movimiento actúa como “marco del drama existencial de la autorrealización del sujeto” (Kouva, 2007, p. 22). No obstante, como sucede con la ontogénesis de la carne merleau-pontiana, el ser humano es, en Patočka, un movimiento generativo y afectivo de la existencia cuya trascendencia, a diferencia de la de Heidegger, no consiste tanto en salir de sí como en un esencial ser-fuera-de-sí y acoger-se: “la existencia es por esencia existencia en el aparecer” (Patočka, 2004, p. 132) y este no es obra nuestra. Se compone de tres movimientos fundamentales en los que realizamos tres posibilidades esenciales de la vida. En el primero nos relacionamos con lo ya existente; por el segundo nos exponemos a la confrontación directa con las cosas y los otros que tratan con ellas; es el ámbito del trabajo que humaniza las cosas al tiempo que nos reifica. El tercer movimiento es el de la existencia auténtica abierta al futuro y a la verdad. Solo puede producirse sobre la base de los anteriores, pues cada uno prolonga la vida, aunque el tercero sea el que caracteriza a los seres humanos, “los únicos que pueden vivir en la verdad debido a que no son indiferentes para sí y para su ser” (Patočka, 1998, p. 177).

¹⁷ P. Rodrigo considera que el curso de Merleau-Ponty de 1953, “el mundo sensible y el mundo de la expresión”, determina su “giro” “hacia una ontología del movimiento”, debido a “los resultados de sus análisis de la pintura y el cine” (“Ontology of Movement: Painting and cinema according to Merleau-Ponty”, *Philosophy Today* 60,2, 2016, pp. 407-425, p. 408). Véase también mi trabajo, “La imagen cinematográfica como expresión universal del movimiento”, López, M^a C. y Trilles, K. (Eds.). *A las imágenes mismas. Fenomenología y nuevos medios*. Madrid, Apeirón, 2019, pp. 91-127.

Esa no-indiferencia se alcanza respondiendo al desafío de nuestro ser, responsabilizándonos por él de modo tan eminentemente práctico como la vida activa y la verdad que buscamos, pues participamos activamente en la vida y reflexionamos sobre cómo vivimos: “primacía de la práctica, de la acción y no del ver” (*Ibid.*, p. 96-7). La vida práctica a la que se refiere no es la de la existencia del uno en los otros, sino la de un movimiento en el que el ser-con heideggeriano es también un ser-contra (Patočka, 2004, p. 47), lo que implica una tensión en la coexistencia e incluso cierta prioridad del conflicto sobre el orden. Nos referimos al conflicto entendido a la manera de Heráclito, como *polemos*, es decir, como ese rasgo esencial del ser cambiante y de la articulación de la pluralidad sin disolverla. Esto es lo que constituye la *polis* y posibilita la filosofía (Patočka, 1999, p. 67), pues la garantía de ambas es la voluntad de abandonar la seguridad del significado ingenuo.

En esta concepción tensional de la existencia, Patočka ha reservado, como Merleau-Ponty, un papel central al cuerpo. Ha continuado los análisis husserlianos del mismo considerándolo el sostén de toda la praxis y un movimiento activo. Ha analizado la corporeidad como condición de las acciones vividas –no solo pensadas– (Patočka, 1995, p. 53-117). A mi modo de ver, su concepción es paralela a la identificación merleau-pontiana de la intencionalidad operante en la existencia con la intencionalidad motriz del cuerpo vivido:

La intencionalidad que une los momentos de mi exploración, los aspectos de la cosa, y las dos series entre sí, no es la actividad de enlace del sujeto espiritual, ni las puras conexiones del ob-jeto, es la transición que efectuó como sujeto carnal de una fase del movimiento a la otra, transición siempre posible para mí por principio, porque soy este animal de percepciones y movimientos que se llama un cuerpo (Merleau-Ponty, 1960a, p. 211).

y que siempre está haciéndose como la propia fenomenología, porque "el mundo fenomenológico no es la explicitación de un ser preestablecido, sino la fundación del ser, la filosofía no es el reflejo

de una verdad preestablecida, sino como el arte la realización de una verdad" (Merleau-Ponty, 1972, p. XV).

2.3. El movimiento del cuerpo vivido

La unión del alma y del cuerpo no puede ser la de dos términos exteriores uno a otro, sino que "se cumple a cada instante en el movimiento de la existencia" (*Ibid.*, p. 104). Aunque el cuerpo la actualiza, "ni el cuerpo ni *la existencia* pueden pasar por ser el original del ser humano, puesto que cada uno presupone al otro: el cuerpo es la existencia fijada o generalizada y la existencia una encarnación perpetua" (*Ibid.*, p. 166). Unos años antes de morir, explicitaba todavía más esta concepción de la existencia como movimiento de encarnación, como apertura y como ser de aparición, un movimiento por el que asumimos una situación y por el que el cuerpo reactiva creativamente las motivaciones existenciales: "Yo soy, existo, no como ser completamente positivo, en sí, ni como pura negación o rechazo o nihilización, sino como *aliquid*, ser de aparición, de *Erscheinung*" (Merleau-Ponty, 1996, p. 257).

Siguiendo a Husserl y en diálogo con las ciencias de su época¹⁸, Merleau-Ponty ve en el cuerpo, además de al órgano de la sensoriomotricidad, a un ser capaz de moverse a sí mismo y de dirigirse hacia lo que lo trasciende. A diferencia del padre de la fenomenología, experimentar el movimiento no es solo una vivencia de mis cinestesis, sino la experiencia global de nuestra apertura a un mundo visible y tangible en el que hay intercorporalidad. Además, las cinestesis son la otra cara del movimiento propio, sensaciones de movimiento que hacen referencia al sujeto y al mundo, porque "de la misma manera que la vida no está en la física-química, sino *entre* los elementos, como

¹⁸ Estas últimas no son concebidas como ilustraciones empíricas que la filosofía deba reconducir a verdades universales: "para una filosofía verdaderamente fenomenológica, la relación de las ontologías regionales con la filosofía no es la de la subsunción de lo particular en lo general, sino la relación de circuitos concéntricos" (Merleau-Ponty, 2003, p. 164).

otra dimensión, la *Empfindbarkeit* (sensibilidad) no está en el cuerpo objetivo ni siquiera en el fisiológico. Pero si la estructura no está localizada, al menos no es independiente de ... cuasi-localización”¹⁹. Husserl, por su parte, define las cinestesis como iniciativas de movimiento del yo perceptivo que tienen como finalidad descubrir otros lados del objeto: “son repercusiones de las tendencias de la percepción, en cierto sentido son ‘actividades’, aun cuando no acciones voluntarias” (Husserl, 1948, p. 89). En palabras de R. Bernet, entre la cinestesia y la carne hay una relación recíproca de dependencia, ya que las cinestesis no solo son constitutivas de la experiencia carnal, sino que el carácter carnal operante es asimismo constitutivo de la experiencia de los sistemas cinestésicos. Como en Merleau-Ponty, de ello se sigue que “la conciencia trascendental constitutiva de la percepción es siempre carnal” (Bernet, 1996, p. 471).

A pesar de estas diferencias, los manuscritos husserlianos de *Ideas II* y *III* y de *La Crisis*, consultados por Merleau-Ponty en 1937 en los archivos Husserl de Lovaina, le causaron tal impacto que, un año antes de morir, se preguntaba si realmente se había separado alguna vez de Husserl; respondía que siempre se interesó por sus estudios del cuerpo y que, desde que se dedicó a ellos, Husserl empezó a hablar en otra lengua (1960b, p. 9). Cuatro años antes, ya se había rendido a su minucioso análisis global del cuerpo en tres niveles: como órgano del yo puedo, como punto cero de orientación espacio-temporal y, finalmente, como relación con el otro (Merleau-Ponty, 1995, p. 74).

La consideración merleau-pontiana del cuerpo como un todo no tiene un carácter estático, sino generativo, ya que estudia el movimiento por el que el ser corporal trasciende su mera materialidad hasta conducir a una existencia significativa y, a la inversa, analiza la incardinación (corporal, situacional) del

¹⁹ Merleau-Ponty, 1995, p. 280. Escribo en cursivas “entre” para subrayarlo como el hueco en el que tiene lugar el movimiento vital de la estructura de la vida que constituye un nivel distinto del físico-químico.

significado. El cuerpo no es, por tanto, materia pasiva, sino una inteligencia de mundo, un conocimiento sensible en el que se asienta todo conocimiento. En virtud de sus comportamientos, enlaza la sensibilidad pasiva de la actitud natural con la trascendental, caracterizada por la conciencia y la idealidad, y siempre abierta a múltiples sentidos que no solo son dados por la conciencia, sino que dependen de la orientación y de la motricidad. Aquella espacializa gracias a su búsqueda de sentido-dirección y esta lo hace en virtud de su poder elemental de dar sentido en el dominio del espacio representado (*Ibid.*, p. 166). Por consiguiente, el cuerpo no solo *tiene* sentido sino que lo confiere y *es* sentido. Él es el movimiento mismo de la expresión de significados, el “fondo de una *praxis*”²⁰, incluso “una *practognosia que debe reconocerse como original y, quizás, como originaria. Mi cuerpo tiene su mundo o comprende su mundo, sin tener que pasar por unas representaciones*” (Merleau-Ponty, 1972, p. 164). *Gnosia* significa aquí reconocimiento de la información a través de los sentidos, pero se funda en la *praxia* o habilidad motora adquirida, de modo que el movimiento del cuerpo es ya conocimiento y sentido práctico. Años después, asegurará que “se trata de servirme de la referencia práctica (este papel como “para escribir” o “para envolver”) como de un revelador de la relación de intencionalidad verdadera o de *être à ...* de la que la teoría es también una modalidad” (Merleau-Ponty, 2011, p. 199). De ahí la influencia de Merleau-Ponty en la fenomenología enactiva, o sea, en esa que se centra en las acciones en el mundo por mediación del cuerpo más

²⁰ La *praxis* es la elaboración de las condiciones de vida; incorpora en su fondo una teoría, que es modificada por la *praxis* que, a su vez, es transformada por la teoría. Esto convierte a la *praxis* en fundamento de *gnosis* y lenguaje. La unidad de la *praxis* depende de la del esquema corporal “y el esquema corporal es el fondo implicado en ella” (Merleau-Ponty, 2011, p. 141). Este esquema es una condición del movimiento. Como ya decía E. Strauss, el movimiento vivido es « expresión de otra manera de ser » (1935-1936, p. 127) y, por tanto, no solo es una *praxis* actual, sino también posible.

que en las reacciones del mismo ante el mundo analizadas por la psicología cognitiva.

Esas acciones son la fuente del pensamiento y de la reflexión. No hay que entenderlas como un nivel de desarrollo a superar, sino, como un modo de re-flexión, que no desemboca en una adecuación plena entre dos dimensiones –por ejemplo, entre lo sentiente y lo sentido–, porque sentirse o tener sensaciones de sí no es captarse como un objeto, sino una percepción que puede denominarse *sentiment de soi* o, en terminología husserliana, un esbozo corporal de “una especie de reflexión” (Merleau-Ponty, 1972, p. 109) que no es literal, puesto que no convierte lo que capta en un objeto. Así lo prueban las dos manos que se estrechan y pueden alternarse sintiéndose unas veces tocantes y otras tocadas, pero cada una no puede ser ambas cosas simultáneamente; es decir, su reversibilidad es inminente y no excluye su diferenciación. Gracias a esta re-flexividad corporal, nos aprehendemos como sujetos y objetos a la vez. Esta re-flexión que no sobrevuela eso a lo que se dirige y no coincide completamente con ello, es más un movimiento que una operación intelectual.

Esta re-flexión solo es una coincidencia parcial que se hace en lo intocable, dice Merleau-Ponty en una nota de 1960 (1964, 307), en un negativo, que no es la conciencia, sino un hueco (*creux*) análogo al que se produce en la visión y que excluye que yo pueda verme en movimiento, porque entre mi visión y mi movimiento hay un invisible de hecho (mis ojos) y un invisible de derecho; este último se debe a que percibir es moverse, “un modo de reflexión por Ekstasis. Son la misma mata” (*Ibid.* p. 308). El agente de dicha reflexión ni siquiera es estrictamente el cuerpo, sino el esquema del mismo. El esquema corporal será ontologizado en los últimos cursos de Merleau-Ponty, en los que no solo es el eje del ser-en-el-mundo, sino la mezcla de lo trascendente y lo fenoménico.

Hacer aparecer la introducción del esquema corporal (como condicionando orientación de los objetos, reposo y movimiento etc.) como revelación de una capa existencial de la percepción más allá de los mecanismos fisiológicos estudiados hasta aquí (Merleau-Ponty, 2011, p. 200).

El movimiento, a su vez, es vivido como una variación del campo de existencia por un cuerpo que nos ancla en el ser.

M. Henry (1922-2002) se ha sumado a esta centralidad del movimiento buscándolo en lo más originario del sentir que, a diferencia de Merleau-Ponty, es el cuerpo inmanente o la subjetividad misma. No se trata de un ser-en-el-mundo, sino que se llega a él por la reducción de todo lo trascendente a la inmanencia. Podría aplicarse a Henry la crítica que algunos intérpretes hicieron a Merleau-Ponty de haber sustituido el *ego* trascendental de Husserl por el cuerpo. Por el contrario, Merleau-Ponty nunca lo consideró en estos términos, sino, a lo sumo, como sujeto-objeto instituyente e instituido.

Lo que nos interesa subrayar ahora es que Henry identifica la teoría ontológica del movimiento con la teoría ontológica del cuerpo (Henry, 1965, p. 107), porque considera a este último como movimiento y sentir. Prioriza el acto de sentir como acto de conocimiento, entendido este como unificación de las sensaciones. La sensación es conocida por el cuerpo, no representada, sino “dada al movimiento con el desarrollo del proceso subjetivo de su esfuerzo en el sentir” (*Ibid.*, p. 108). El movimiento pierde entonces el carácter ontológico que tiene para Merleau-Ponty. Al reducir toda sensación al puro poder de sentir proveniente de la subjetividad, Henry parece identificar el sentir con el pensar. Afirma, en efecto, que ambos están unidos en la motilidad o “*facultad de hacer movimientos y tener conciencia de ellos*” (*Ibid.*, p. 113).

Su reducción a la inmanencia subyuga a otras modalidades de movimiento y a la pluralidad de sensaciones (internas y externas) de los mismos. Henry no acepta, por ejemplo, que las sensaciones cinestésicas sean las del movimiento propio y las de la relación entre nuestras imágenes y nuestros movimientos; más bien, concibe la cinestesia como “una *x*, totalmente indeterminada y, en verdad, puramente hipotética hasta el extremo de convertirse precisamente en el objeto de las hipótesis y de los sabios” (*Ibid.*, p. 123). En su opinión, la interioridad de la cinestesia es relativa y no tiene nada que ver con la interioridad absoluta del movimiento

subjetivo que es una interioridad ontológica. ¿Qué clase de movimiento puede ejercer esa interioridad? Henry rechaza el privilegio que Maine de Biran (1766-1824) concede al movimiento del tacto, pues, en su opinión, toda la vida sensible está en movimiento. Lo que la mueve es un cuerpo que no alberga el “yo puedo” de Husserl, sino un poder que es un saber inmediato y “un saber permanente que es mi existencia misma” (*Ibid.*, p. 135), compuesta por hábitos y memoria del sentir. Ambos juegan un papel imprescindible en el actuar, pero, como olvida el deseo de sentir, la acción carece de ese *telos*.

La unidad de los sentidos y la del cuerpo se restringe a la unidad de ese saber similar al corporal, que “no es un conocimiento provisional, tal vez primitivo, pero superado rápidamente por el hombre inteligente, sino, por el contrario, un conocimiento ontológico primordial e irreducible, el fundamento y el suelo de todos nuestros conocimientos y, en particular, de nuestros conocimientos intelectuales y teóricos” (*Ibid.*, p. 131). Esta subversión de la secular subordinación del saber corporal a los otros saberes establecidos claudica, sin embargo, al solipsismo del saber y del sentir. Frente a la concepción clásica del cuerpo como principio de individuación, Henry sostiene la individualidad sensible del cuerpo ontológico o lo que denomina “subjetividad absoluta”, que consiste en una individualidad sensible que no es empírica, porque no es la de la sensación, sino la del sentir: “La sensación es, ciertamente, individuada en el tiempo, pero el poder de sentir y cumplir movimientos escapa por principio a la individuación empírica como escapa al tiempo: es el ser absoluto del hábito y, como tal, es verdaderamente un Individuo” (*Ibid.*, p. 144). Esta concepción de la individuación intemporal habitualizada así como la de la subjetividad borran, en nuestra opinión, todos los matices singulares, todo porvenir y toda creatividad. Incluso la concepción del cuerpo de Henry es reduccionista, puesto que es inmanentista y subjetivista. Lo mismo ocurre con su comprensión del objeto como “lo que mi cuerpo *puede* alcanzar”, y su definición del mundo como “el término de todos mis movimientos reales y

posibles" (*Ibid.*, p. 133). Al equiparar el poder de *ego* con el del cuerpo, el movimiento pierde la intencionalidad, la relación con lo otro y la génesis. La subjetividad inmanente incurre en la misma indiferenciación del sujeto motor de Biran que, tal y como Merleau-Ponty sospecha, "solo es el sujeto capaz de llevar el pensamiento" (Merleau-Ponty, 1978, p. 66), más concretamente en el caso de Henry, solo es el pensamiento del sentir. Ni uno ni otro han conseguido salvar la multiplicidad ontológica porque su concepción del movimiento es estática y formal.

En cambio, Merleau-Ponty ha descrito la institucionalización (personal, sociocultural e histórica) progresiva del cuerpo²¹. En 1945 lo definía como vehículo del ser en el mundo y como mediador de la relación del móvil con su fondo²² que hacía posible la percepción, el movimiento y su interrelación. El movimiento en el que pensaba era ontológico, pues iba desde el ser propio hacia el ser del mundo. En 1953 insiste en ese carácter mediador del cuerpo, porque, en primer lugar, es móvil en el espacio; en segundo lugar, es percibido como unidad en la indivisión de su movimiento vivido y "proyectado por mí en un acto único que reúne su punto de partida y su punto de llegada" (Merleau-Ponty, 2011, p. 91)²³; en tercer lugar, el movimiento nos descubre como seres que se mantienen en movimiento y "solo así las cosas pueden estar juntas" (Merleau-Ponty, 1960a, p. 30). No solo se refiere aquí a una proyección antropológica²⁴, sino a un movimiento de solapamiento, ya que

²¹ La antropología de Mauss y Lévi-Strauss ha sido determinante en este aspecto para Merleau-Ponty, aunque la haya conjugado con la experiencia vivida fenomenológicamente. Véase mi estudio de 2012b, especialmente, pp. 20-38.

²² "La relación del móvil con su fondo pasa por nuestro cuerpo" (Merleau-Ponty, 1972, p. 322).

²³ En palabras de E. Strauss, « solo el movimiento vivido conoce la dirección y el límite » (1935-1936, p. 132), a diferencia de la fisiología, que solo se ocupa de la sensación y del movimiento aislados el uno del otro.

²⁴ Merleau-Ponty tilda de "proyección antropológica" a la proyección bergsoniana de la duración interior en la duración del universo. Esta tesis le parece incierta (psicologista y espiritualista), pero valora positivamente las críticas bergsonianas del movimiento en-sí. (Merleau-Ponty, 2011, p. 182).

quien proyecta es sensible además de sentiente: “el movimiento no es en sí *i.e.* en las cosas, ni para mí como sujeto espectador de un mundo objetivo y [esto no es posible más que] por una especie de mezcla de mí y de las ‘cosas’” (Merleau-Ponty, 2011, p. 90). El autor conceptúa ahora al cuerpo en el movimiento como si quisiera liberarse de los residuos dualistas que todavía lo aquejan ayudándose de este “movimiento de un sujeto comprometido en el ser por un cuerpo” (*Ibid.*, p. 183). Con el tiempo, incluso ese rol mediador del cuerpo será sustituido por la carne: el medio formativo del mundo, de la conciencia y del cuerpo (Merleau-Ponty, 1964, p. 195). La carne será el modo general de ser, la vida en movimiento, la reversibilidad como movimiento ontogenético. Nuestro cuerpo solo es una variante remarcable de ella.

La naturaleza del cuerpo no es, como en Husserl, el basamento de las actividades espirituales del ser humano, sino el sistema pre-dado de su estructura y la raíz de todo movimiento de la existencia, el “*medio sistemático* de ir hacia los objetos (y de la mirada) como un medio de inspeccionarlos” (Merleau-Ponty, 1988, p. 33). Desde el auto-movimiento del cuerpo, el movimiento de la existencia ya no se comprende como una suma de instantes pasados, presentes y futuros, sino de una manera afectiva e intencional, porque el movimiento no se vive como un conjunto de posicionamientos, sino como una modulación entre ellos facilitada por ciertos “huecos” que son desapropiaciones e intervalos pasivos en la actividad, es decir, en el existir. Este es un acto, pero no solo teórico ni pragmático, sino ante todo práctico y tan atento a la inteligencia como a la sensibilidad. Se ha referido a la reversibilidad del sentir como a un movimiento que transmuta la experiencia y a nosotros mismos, como un “vuelco que nos instala lejos de ‘nosotros’, en los otros, en las cosas, en nosotros *y* en los otros, hasta el punto de que, por una especie de *quiasma*, devenimos los otros y devenimos mundo” (Merleau-Ponty, 1964, p. 212).

Existimos espacializando y temporalizando, es decir, haciendo un espacio corporal-antropológico y un tiempo vivido en el espacio

y en el tiempo objetivos. En aquellos se apoya el movimiento de la existencia englobante:

Movimiento de las cosas – movimiento de los vivientes – gestos, lenguajes, “huellas”. En todos los casos el movimiento es la huella de un “comportamiento”: las *Erscheinungen* hacen aparecer un hueco (*creux*) por el que este movimiento es y se despliega. De ahí la capacidad expresiva indefinida del movimiento. Expresión definida aquí como aparición de una existencia (Merleau-Ponty, 2011, p. 183).

El movimiento es y se desarrolla expresivamente. Sentido y expresión deben tanto a la conciencia como al movimiento, es más, “somos conscientes porque somos móviles o somos móviles porque somos conscientes” (Merleau-Ponty, 1968, p. 17), es decir, conciencia y movimiento son dos aspectos abstractos de la existencia.

El hueco, fondo u horizonte forma parte del ser y es condición del movimiento figural que posibilita la configuración. Ahora, el fenomenólogo va más allá del realismo de esta *Gestalt* ontologizando el movimiento, que ya no es un simple momento figural del que dependa la percepción del movimiento, sino que “está inscrito en la textura de las figuras o de las cualidades, es como un revelador de su ser” (Merleau-Ponty, 1968, p. 15), ya que da acceso al ser y expresa lo que no es movimiento. “Movimiento=relación de *Fundierung* con la expresión” (Merleau-Ponty, 2011, p. 169): aquel hace que la expresión exista, pero es animado interiormente por ella, pues lo que funda solo existe en lo fundado y este por aquel. El propio movimiento nos da así la clave del paso de la experiencia muda a la expresión de su sentido, o, mejor, a la expresividad infinita de ese movimiento. Como diría Claudel, “todo es movimiento o, lo que viene a ser lo mismo, todo es expresado por él” (1984, p. 70), pues el movimiento es “la cualidad más general y la única universal” (*Ibid.*, p. 92). Llama “cualidad” al movimiento porque “general” significa para este poeta una cualidad por la que las cosas diversas son comunes. Para finalizar, la relación entre movimientos propios e intenciones

motrices que anticipan los objetivos es directa e inmediata. Esta es la intencionalidad que proviene de la motricidad de la existencia o de una conciencia que realiza su intencionalidad gracias al poder corpóreo de frecuentar el mundo significativamente e incluso de efectuar síntesis motrices, pues la síntesis es, en todo caso resultado y no condición de posibilidad de mi movimiento de conocimiento (Merleau-Ponty, 1969, p. 178).

Conclusión

Husserl y la fenomenología posterior conectaron la génesis de ego con el cuerpo vivido (*Leib*) concibiendo a este como condición y articulación necesaria de la vida empírica y de la trascendental y como un integrante estructural del ser-en-el-mundo. El cuerpo vivido ocupa un lugar central en la fenomenología genética que parte de las dimensiones profundas del sujeto y de las afecciones para explicitar la constitución del yo, cuya génesis exige describir la relación de la subjetividad con el mundo pre-dado. Husserl la considera como una génesis de la actividad en la pasividad (Hua XI, p. 342). La fenomenología estática, que va del objeto percibido al sujeto constituyente, es complementaria de la genética, como las síntesis características de cada nivel: la síntesis activa o referida a la producción egóica, y la síntesis pasiva, que también da lugar a articulaciones de significados, aunque estos no vengan del ego activo sino del que es afectado. La afección desencadena acciones, pero más inmediatamente e-mociones. Estas no son cualidades adicionales de nuestras relaciones, sino un modo de revelación de las mismas. A. Steinbock ha reflexionado sobre las emociones morales y su manifestación profunda mediante el amor, definido por él como un movimiento vertical hacia la emergencia de lo posible en esta dinámica de ser-deviniendo, y que es dado a través del valor (2018, p. XI).

Como hemos visto, Merleau-Ponty afirmó la verticalidad del ser y de su movimiento como un camino de ida y vuelta o como un ejercicio de profundización en el ser que pone fin a la abstracta

oposición entre lo exterior (visible) y lo interior (invisible) y descubre que el ser humano y el mundo se relacionan carnal o verticalmente. Este movimiento de profundización al que nos referimos no es solo dación de sentido, sino la ontogénesis de la carne en múltiples dimensiones que jamás son eliminadas. Por eso, como el fenomenólogo francés dice: “no hay que preguntarse por qué tenemos, además de las ‘sensaciones representativas’, las afecciones, ya que también aquéllas (consideradas ‘verticalmente’ en su inserción en nuestra vida) son afecciones, presencia al mundo por el cuerpo, carne al igual que el lenguaje” (Merleau-Ponty, 1964, p. 292).

Las afecciones configuran todas nuestras experiencias. Si retomamos la del amor, no la catalogaremos ni como la de algo oculto en el inconsciente ni como la experiencia de un objeto ante la conciencia, sino como “el movimiento por el que me dirijo a alguien” (Merleau-Ponty, 1972, p. 436), una intencionalidad operante y empática.

Este es uno de los caminos abiertos por la fenomenología al que, por el momento, solo hemos aludido para poner de relieve sus cruciales tareas. Merleau-Ponty la desarrolló imprimiéndole un movimiento consistente en encarnar el mundo y mundanizar el cuerpo. Afirmó la continuidad ontológica entre conciencia, cuerpo y mundo por la vía de la interrelación activa entre lo interior y lo exterior. Así es como hay que entender la existencia carnal: como una síntesis de transición entre las dimensiones activa y pasiva, subjetiva y objetiva. No hemos presentado aquí su fenomenología como suele ser corriente, es decir, como un eslabón de la fenomenología francesa, sino como una modulación del movimiento *de la* fenomenología muy cercana a la variación del fenomenólogo por antonomasia del movimiento de la existencia humana que es Patočka. Nos hemos referido a su común interés por el movimiento dinamizador de la fenomenología misma. Ambos vieron algunos de los principales atractivos de Husserl en su fenomenología de la génesis y en su diagnóstico de la crisis de la razón a causa de la desaparición del sentido existencial de la ciencia. Como el propio Husserl, ambos reivindicaron una ciencia

que no instrumentalizara la razón. Merleau-Ponty defendió una razón ampliada (*élargie*) a todo lo que había sido excluido de ella. Patočka quería reconducir la razón a su función existencial que “es la fuente de la vida y de la propia ciencia” (Patočka, 2004, p. 129). Como su maestro, meditó en la crisis de la humanidad como una crisis de la razón y concibió la fenomenología como un “esfuerzo por contraponer a este concepto fundamental de la Modernidad, puesto así al descubierto, otro camino, un camino *que se busca ...*, eso es la fenomenología” (*Ibid.*, p. 279).

Desde la perspectiva de su coetáneo francés, la fenomenología ontológica no es suficiente para profundizar en la vida. Es necesaria una nueva ontología atenta al movimiento de la carne y de su polimorfismo englobante de la misma Razón y (Merleau-Ponty, 1964, p. 292). La filosofía de la existencia no es la negación de esta, sino “la fórmula del problema filosófico tal y como se plantea desde que la razón ha reconocido a la vez su poder y sus límites” (Merleau-Ponty, 1997, p. 67). Husserl contribuyó a ello, pero la fenomenología como tarea continúa y exige nuevos posicionamientos además de sensibilización, porque la existencia es movimiento de la sensibilidad a la inteligibilidad y viceversa. De este movimiento solo puede dar cuenta una fenomenología ininterrumpida y abierta que evite tanto el relativismo del todo vale como el dogmatismo. Después de todo, como Gadamer decía, “qué es el pensamiento fenomenológico sino una formación en anti-dogmatismo” (1995, p. 259).

Referencias

AA.VV. (1957) (1968). *Husserl. Tercer Coloquio filosófico de Royaumont*. Buenos Aires, Paidòs, 1968.

Adamiak, M. (2018). “The Landscape of Contemporary Phenomenology”, *Avant*, IX, 2, pp. 1-13, p. 10.

Bernet, R. (1996). "La motivation kinésthésique de la constitution de la chose et de l'espace", *Alter*, 4 pp. 469-479.

Carbone M. *La visibilité de l'invisible*. Hildesheim, Olms, 2001.

Claudel, P. (1984). *Art Poétique*. Paris, Gallimard, 1907.

Cruz, M. (2002). *Filosofía contemporánea*. Madrid, Taurus.

Dastur, F. (2017). "Temporality and Existence. Merleau-Ponty between Husserl and Heidegger", *Questions of Phenomenology. Language, Alterity, Temporality, Finitude*. New York, Fordham U.P, pp. 105-115.

Embree, L. (2007). *Fenomenología continuada. Contribución al análisis reflexivo de la cultura*. México, Jitanjáfora.

Fink, E. (1976). "Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie", en *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. München, K. Alber, 1957, pp. 180-204.

Gadamer, H-G. (1995). *Gesammelte Werke 10. Hermeneutik im Rückblick*. Tübingen, Mohr.

Husserl, E. (1948). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburg, Claassen and Goverts, 1948

Hua I: Husserl, E. (1963). *Cartesianische Meditationen. Husserliana I*. Den Haag, M. Nijhoff.

Hua IV: Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Husserliana IV*. Den Haag, M. Nijhoff.

Hua VI: Husserl, E. (1976). *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana VI*, The Hague, Nijhoff.

Hua X: Husserl, E. (1966). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Husserliana X. Den Haag, M. Nijhoff.

Hua XI: Husserl, E. (1966). *Analysen zur Passiven Synthesis*. Husserliana XI. Den Haag, M. Nijhoff.

Hua XXV: Husserl, E. (1911). *Philosophie als strenge Wissenschaft, en Aufsätze und Vorträge* (1911-1921). Husserliana XXV. Dordrecht, M. Nijhoff, 1987, pp. 3-68.

Hua XXXIV: Husserl, E. (2002). *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass* (1926-1935). Husserliana XXXIV. Luft, E. (ed.). Dordrecht, Kluwer.

HuaMat VIII: Husserl, E. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929-1934). *Die C-Manuskripte*. Husserliana Materialien VIII. Dordrecht, Springer.

Gadamer, H-G. (1987). "Die Phänomenologische Bewegung". *Gesammelte Schriften*, vol. 3. Tübingen, pp. 105-146. (Traducido al castellano por F. Jaran, S. Cazzanelli, revisado por R. Rodríguez, "El movimiento fenomenológico", Gadamer, H-G. *El movimiento fenomenológico*. Madrid, Síntesis, 2016, pp. 55-115).

Kouva, P. (2007). "Le problème du troisième mouvement", Barbaras, R. (ed.) Jan Patočka. *Phénoménologie a subjective et existence*. Paris, Mimesis.

López Sáenz, M^a C. (2012a). "Rehabilitación de la memoria en la concepción del tiempo de Merleau-Ponty", en Ramírez, M.T., (coord.) *Merleau-Ponty viviente*. Barcelona, Anthropos, pp. 389-418.

López Sáenz, M^a C. (2012b). "Universalidad existencial (M. Merleau-Ponty) frente al relativismo cultural (C. Lévi-Strauss)", en López, M^a C. Díaz, J. M. (editores) *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, pp. 19-108.

López Sáenz, M^a C. (2015). "La expresión creadora del sentido de la experiencia", en *Co-herencia*. Vol. 12, n^o 23, pp. 43-70.

López Sáenz, M^a C. (2016). *Corrientes actuales de Filosofía I. En-clave fenomenológica*. Madrid, Dykinson.

López Sáenz, M^a C. (2017). “Intencionalidad operante en la existencia”, en Sylla, B. Borges, I. Casanova, M. (orgs.) *Fenomenología VI, Intencionalidade e Cuidado*. Rio de Janeiro, Via Verita, pp. 79-119.

López Sáenz, M^a C. (2018a). « La fenomenología como paradoja”, en Díaz, J.M. Lasaga, J. (eds) *La Razón y la Vida. Escritos en Homenaje a Javier San Martín*. Madrid, Trotta, pp. 208-218.

López Sáenz, M^a C. (2018b). M. Merleau-Ponty y H. Arendt: Pensando en la historia”, en *Pensamiento*. 74, n^o 280, pp. 433-456.

Martín Santos, L. (1990). *El zigzag husserliano*. Madrid, Endymion.

Merleau-Ponty, M. (1972). *Phénoménologie de la Perception*. Paris, Gallimard, 1945.

Merleau-Ponty, M. (1952). “Discussion”, en AA.VV. *Rencontres internationales de Genève. La connaissance de l’homme au XX^e siècle*. Neuchatel, Les Editions de la Baconnière, pp. 216-252

Merleau-Ponty, M. (1960a) *Signes*. Paris, Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1960b). “Un entretien avec Maurice Merleau-Ponty: La philosophie et la politique sont solidaires”, en *Le Monde*, n^o 4061 (31-XII).

Merleau-Ponty, M. (1964). *Le Visible et l’Invisible*. Paris, Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1968). *Résumés de Cours. Collège de France, 1952-1960*. Paris, Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1969). *La Prose du Monde*. Paris, Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1978). *L’Union de l’âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris, J. Vrin, (1947-1948).

Merleau-Ponty, M. (1988). *Merleau-Ponty à la Sorbonne 1949-1952*. Paris, Cynara.

Merleau-Ponty, M. (1995). *La Nature. Cours du Collège de France*. Paris, Seuil.

Merleau-Ponty, M. (1996). *Notes de Cours au Collège de France. 1958-9 et 1960-1*. Paris, Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1997). *Parcours 1935-1950*. Paris, Verdier.

Merleau-Ponty, M. (2000). *Parcours deux 1951-1960*. Lagrasse, Verdier, p. 289.

Merleau-Ponty, M. (2003). *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité. Le sommeil, l'inconscient, la mémoire. Notes de Cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin.

Merleau-Ponty, M. (2011). *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes 1953*. Genève, Metis Presses.

Patočka, J. (1995). *Papiers Phénoménologiques*. Grenoble, Million.

Patočka, J. (1998). *Body, Community, Language, World*. Chicago, Open Court.

Patočka, J. (1999). *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Lagrasse, Verdier.

Patočka, J. (2004). *El movimiento de la existencia humana*. Madrid, Encuentro.

Ricoeur, P. (1989) (1992). "Merleau-Ponty, par-delà Husserl et Heidegger". *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris, Seuil, pp. 165-173.

Simmons, J.A. Benson, B. (2013). *The New Phenomenology*. London, Bloomsbury.

Steinbock, A. J. (2018). *It's not about the Gift. From Givenness to loving*. London, Rowman and Littlefield.

Spiegelberg, H. (1959) (1971). *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction* 2 vols. The Hague, M. Nijhoff.

Strauss, E. (1935-1936). « Le mouvement vécu », *Recherches philosophiques* V, pp. 112-138.

Taminiaux, J. (1985). *Dialectic and Difference: Finitude in Modern Thought*. New Jersey, Humanities Press.

Tengelyi, L. (2012). "New Phenomenology in France", *The Southern Journal of Philosophy*, 50, 2, pp. 295-303.

Waldenfels, B. (2015). "Coming and going of Time", Morris, D. Maclaren, K (eds.) *Time, Memory, Institution. Merleau-Ponty's New Ontology of Self*. Ohio University Press, pp. 217-238.

O movimento *da fenomenologia e o fluir (strömen)* da existência¹

Carmen López Sáenz

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Madrid

Resumo: O título deste trabalho sublinha o duplo sentido do movimento “*da*” fenomenologia porque explora, por um lado, o significado daquilo que alguns denominaram “movimento fenomenológico”, que interpretamos como fenomenologia em movimento e, por outro lado, caracteriza o movimento que a existência, particularmente seu fluxo temporal, imprime à fenomenologia. Nossa tese é que graças ao movimento, entendido fenomenologicamente, a fenomenologia pode desenvolver as correlações na existência e manter a tensão produtiva entre idealismo e realismo. Para isso, ela usa conceitos que podem no fundo dessas tensões vitais. Referimo-nos a alguns que foram relevantes para Fink, Martín Santos e Merleau-Ponty. Com eles, descobriremos o movimento que opera na fenomenologia genética, bem como na existência (Patočka).

Palavras-chave: fenomenologia, existência, movimento, ontologia, corpo vivido.

1. A fenomenologia em movimento

1.1. Corrente/movimento fenomenológico

Herbert Spiegelberg (1904-1990) escreveu no final dos anos 1950 *O movimento fenomenológico*, mas não clarificou o que entendia por “movimento”. Simplesmente o termo lhe parecia mais adequado do que outros como “escola” ou “sistema” para referir-se à fenomenologia, porque “a fenomenologia mesma se oferece

¹ Tradução de Thaís de Sá Oliveira e André Dias de Andrade

através de diversas manifestações. De fato, há lugar nela para algo assim como uma fenomenologia da fenomenologia”².

Em nossa perspectiva, a palavra “movimento” resulta adequada não apenas para descrever as diversas fenomenologias e procurar nelas raízes comuns, mas, sobretudo, para compreender que a fenomenologia sempre está em curso como tarefa que é e que faz com que o movimento fenomenológico não seja uma simples relação de nomes próprios e de diferentes obras, mas que seja preciso buscar nele “linhas de força, vetores profundos [...] que se pode designar com o termo ‘correntes’”³, cujo sentido reativaremos em nosso próprio filosofar se não queremos nos perder no mero fluir que também passa por nós. Assim mesmo, é fundamental considerar o significado que ainda guardam esses núcleos articuladores do movimento da fenomenologia. O movimento não é, portanto, um acidente que afete a fenomenologia, mas sua realidade e seu impulso.

Edmund Husserl (1859-1938) assegurava que quando nos aprofundamos nas filosofias, buscando naquilo que é dito o que as anima, “flui até nós (*strömt uns*) uma corrente de *vida* filosófica com toda a riqueza e com o vigor das motivações vivas” (*Philosophie als strenge Wissenschaft*, Hua XXV, 61). É preciso unir a esta corrente que nos afeta aquela da nossa própria experiência do mundo. De fato, Husserl usa continuamente os termos “corrente” (*Strom*) e “fluir” (*strömen*) para se referir à força da razão que está na origem de todas as filosofias históricas, assim como para denominar o fluxo

² Spiegelberg, H. (1959). *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction* 2 vols. The Hague, M. Nijhoff, 1971, p. XXVII. H-G. Gadamer conheceu essa obra e aceitou a denominação da fenomenologia como movimento. Gadamer, H-G. “Die Phänomenologische Bewegung”. *Gesammelte Schriften*, vol. 3. Tübingen, Mohr, 1987, pp. 105-146. Traducido al castellano por F. Jaran, S. Cazzanelli, revisado por R. Rodríguez, “El movimiento fenomenológico”, Gadamer, H-G. *El movimiento fenomenológico*. Madrid, Síntesis, 2016, pp. 55-115.

³ Cruz, M. *Filosofía contemporánea*. Madrid, Taurus, 2002, p. 9. Nos permitimos remeter o leitor à nossa obra, *Corrientes actuales de Filosofía I. En-clave fenomenológica*. Madrid, Dykinson, 2016, na qual tentamos continuar ativamente o “fluir” da fenomenologia nas primeiras correntes da filosofia atual.

das vivências. Com *einströmen*, traduzível por “afluir”⁴, caracteriza, além do mais, o escoar do tempo e a *Bewusstseinstrom*, ou corrente de consciência. O verbo indica que nossas reflexões sobre o fluir fluem com ele, e isto prova que a consciência não pode ser absoluta, mas que sua atividade escoar no tempo passivamente e no seio de um campo: “sou o centro da egoidade, mas apenas como eu de um campo de unidades conectadas associativamente, no qual toda a produção egóica flui (*einströmt*) e tem uma temporalidade associativa” (HuaMat VIII, p. 122).

Este afluir não é uma metáfora do movimento do rio, mas é um destes núcleos ou vetores nos quais Merleau-Ponty (1908-1961) não deixa de pensar em seus últimos anos. Na sua perspectiva, o termo indica o movimento de interpenetração do natural e do transcendental, ou do dado e do horizonte que não está dado. Esta interrelação é o que o fenomenólogo francês entende como o ser à distância na proximidade, o ser da imbricação que o invade todo e é a verdadeira imanência de toda transcendência, um meio relacional sempre aberto à alteridade e à diferença que não deve ser suprimido pela reflexão.

Além dessa distância necessária ou desvio (*écart*) daquilo que nos rodeia, o movimento pelo qual alguém começa a filosofar é animado pela intuição de que há algo sobre o qual é possível dizer algo; ou seja, pela experiência que, como dizia Husserl, “deve ser conduzida à expressão pura de seu próprio sentido” (Hua I, p. 77)⁵. Por tudo isso, a designação de “corrente” ou “movimento” fenomenológico parece-

⁴ Husserl, E. (1911). *Philosophie als strenge Wissenschaft*, en *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921). Husserliana XXV. Dordrecht, M. Nijhoff, 1987, pp. 3-68, p. 61. Husserl o tematiza principalmente no § 59 de Hua VI, p. 212-215: “Análise da mudança de atitude, da atitude natural à transcendental. A psicologia ‘antes’ e ‘depois’ da redução fenomenológica (o problema ‘da entrada no fluxo’/afluir)”. Em *Ideias II* diz que a unidade essencial da corrente de vivências procede de seu *ineinanderströmen* (seu fluir umas nas outras) (Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Husserliana IV. Den Haag, M. Nijhoff, 1952, p. 92).

⁵ Sobre esta declaração husserliana e seu impacto em Merleau-Ponty, ver López, 2015.

nos de acordo com a sua história e com a necessidade de dar continuidade à fenomenologia (Cf. Embree, 2007).

Por outro lado, no século XXI fala-se de uma “nova fenomenologia” entendida como uma redescoberta da fenomenologia do próprio Husserl, indubitavelmente favorecida pela publicação progressiva de seus manuscritos, mas também por uma evolução da fenomenologia “clássica”, aplicada agora à novas preocupações e em diálogo com outras disciplinas científicas (Cf. Tengeltvi, 2012; Simmons & Benson, 2013). Em suma, a fenomenologia é hoje uma convidada indispensável nos colóquios e nas obras internacionais. A sua presença não se deve apenas à sua metodologia sólida ou aos seus conteúdos, mas à sua abertura e ao seu movimento constante para o outro:

A novidade da fenomenologia contemporânea é que seus resultados se alcançam frequentemente no diálogo crítico e cooperação com outras disciplinas como as ciências cognitivas, a psiquiatria, a teologia, a teoria da arte, a literatura e os estudos de gênero. Esta abertura à outras aproximações, linguagens e métodos de investigação é a tendência mais significativa e característica da fenomenologia contemporânea. E – como muitas vezes acontece – os encontros com a alteridade são transformadores; também a fenomenologia se transforma continuamente e abre a novas perspectivas teóricas e direções de investigação (Adamiak, 2018, p. 10).

Essa transformação recíproca é o objetivo de todo diálogo verdadeiro e de um movimento que vive nas tensões como gatilho de toda mudança.

1.2 Movimento na tensão: impensados, conceitos operantes, *para-doxa*

Continuar o movimento da fenomenologia não consiste apenas em abordar aquelas obras que nos aproximam mais das coisas mesmas, nem em se limitar a pôr em prática o método fenomenológico sobre o qual, por outro lado, o próprio Husserl nunca parou de pensar, nem mesmo em aplicá-lo aos problemas do nosso tempo, mas fazer tudo isso globalmente e com a intenção de

compreender a existência, porque a fenomenologia, como a razão, é sempre uma tarefa teórico-prática. Além disso, o pensamento e a razão não são puros, mas estão sempre incardinados e em movimento graças ao compromisso consciente com a situação de quem investigamos aqui e agora e em virtude dos impensados⁶ daqueles que o fizeram no passado. Esses impensados atuam como fundo do pensamento; não são passividades a ele opostas nem pensamentos objetivados, mas o outro lado da obra filosófica, aquilo que nenhuma desconstrução pode esgotar, porque é precisamente o que nos interroga. O exercício de pensá-los constitui uma tensão que origina um pensamento respeitoso e ao mesmo tempo criativo porque dá expressão a novas experiências. J. Taminioux (1928-2019) afirma que “o impensado é a duplicação do trabalho filosófico, justamente como o invisível é a duplicação do visível” (1885, p. 128). Em nossa opinião, mais do que um duplo, o impensado seria essa sombra que sempre acompanha o movimento da filosofia. Assim como ela, operam os conceitos operantes, ou seja, esses esquemas intelectuais que não estão explicitados porque não definem objetos, mas que são inseparáveis dos problemas abordados. Eugen Fink (1905-1975) considerava que o ponto de partida da análise intencional se encontra na operatividade de esses conceitos para abrir questionamentos, por tanto “os conceitos de *fenômeno*, *epoché*, *constituição*, *produção* e *lógica transcendental* são utilizados mais de forma operacional do que esclarecidos tematicamente. Todos representam problemas que permanecem abertos” (1976, p. 203) e que vão além da gnoseologia. O mais abrangente de todos eles é o da intencionalidade operante (*fungierende*), que faz parte da intencionalidade total: tética e pré-tética.

Merleau-Ponty considera esta intencionalidade, que é a descoberta mais importante da fenomenologia, “uma intencionalidade mais profunda, que outros chamaram de

⁶ Citando a Heidegger, Merleau-Ponty define o “impensado” como isso que “através da produção de um autor, e só por ela, vem a nós como isso que jamais foi pensado” (Merleau-Ponty, M. « Le philosophe et son ombre », en *Signes*. Paris, Gallimard, 1960, pp. 201-228, p. 202).

existência”⁷. Essa era a intencionalidade viva (*lebendige*) de Husserl, um impensado no qual o fenomenólogo francês encontra nossa unidade natural e pré-predicativa com o mundo, bem como a dos objetos que experimentamos em suas relações e em virtude da apreensão pré-cognitiva da própria unidade corporal. A intencionalidade operativa é o que outros chamaram “existência” porque surge no fundo da carne (*chair*), do corpo e do mundo da carne⁸, de um horizonte do movimento orientado mais do que uma referência a um conteúdo concreto. Esta intencionalidade funda a estrutura da temporalidade (*Zeitigung*), visto que é a “*Urstiftung* de um ponto do tempo” (Merleau-Ponty, 1964, p. 227), uma estrutura que faz parte do corpo como uma flecha que o impulsiona constantemente para além do seu presente e possibilita toda a sua reestruturação. Recíproco e constante também é o movimento da vida intencional. Se às vezes o pensamento parece detê-lo é porque precisa fazê-lo para descobrir toda a sua riqueza. Seguindo Fink, Merleau-Ponty interpreta essa detenção provisória que é a *epoché* como uma ruptura com a familiaridade do mundo para capturar seu paradoxo, que é constitutivo da realidade, ou seja, não é um contrassenso, mas a eclosão do que parecia ter apenas um significado. *Para-doxa* é, aliás, o próprio filosofar, porque por acaso “seria inconcebível que se possa estar envolvido e distante ao mesmo tempo? E, no entanto, essa é a definição do filósofo e, talvez, da existência humana” (Merleau-Ponty, 2000, p. 289)⁹, pois não há distância sem compromisso. Precisamente um dos resultados da redução incompleta aceita por Merleau-Ponty é a compreensão de um movimento de retorno a nós mesmos dividido pelo movimento inverso que ele desperta e, por isso, nem a interioridade se ganha

⁷ Sobre o significado dessa intencionalidade, ver López, 2017.

⁸ Não obstante, não há monismo, já que “a carne do mundo não é sentir-se como minha carne; é sensível e não senciente” (Merleau-Ponty, 1964, p. 304). Em vez disso, o corpo em si é um e o outro, mas é apenas um acontecimento da carne, enquanto ela é a matriz universal da relação.

⁹ Ver López, 2018a.

introjetando a exterioridade, nem esta se reduz à imanência. O mérito da fenomenologia é abordá-las simultaneamente.

Como diz o autor de *Phénoménologie de la perception* três anos após sua publicação, a obra surgiu de uma pergunta que ele se fazia há 10 anos: “Como sair do idealismo sem recair na ingenuidade do realismo?” (Merleau-Ponty, 1997, p. 66). Essa é a questão que o levou a continuar a fenomenologia não apenas como um modo de superar dualismos, nem como um método dinâmico e descritivo de existência, nem mesmo como mais uma filosofia ou uma introdução a ela, mas como “filosofia mesma” (Merleau-Ponty, 1952, p. 246), porque a fenomenologia não é um construtivismo nem um materialismo; ocupa-se com a experiência vivida e esta não pode ser apreendida segundo a dicotomia da natureza e do espírito, mas sim como um fenômeno da existência. Daí a necessidade de percorrer a fenomenologia, cuja operatividade consiste em desvelar a camada pré-teórica em que os dualismos abstratos encontram seu direito relativo e são superados” (Merleau-Ponty, 1960^a, p. 208).

Um dos conceitos operantes na fenomenologia merleau-pontiana é o de “carne” (*chair*), que não é uma substância, nem sujeito nem objeto, mas a vida em movimento, a circularidade entre o interior e o exterior que habita o corpo (Merleau-Ponty, 1960b, p. 9) e nos envolve por toda parte. É generatividade como a *physis*, mas não se opõe ao *logos*, já que culmina nele. Graças à carne, entendemos o modo de ser vertical, que não é representado diante de um sujeito que se dirige horizontalmente para o mundo, mas aquele que está enraizado nele. Isso significa que a verticalidade é a profundidade em exercício; não uma orientação linear, mas um movimento em espiral e em direção à raiz. Tal é também o radicalismo da fenomenologia pelo qual ela envolve – e não simplesmente se acrescenta – à filosofia. Sua reflexão deve ser entendida, então, como um movimento de aprofundamento que penetra todas as dimensões da existência e as reativa. Isso é o que significa “refletir sobre o irrefletido”. Ora, o irrefletido alcançado pela reflexão não é o mesmo que a precedeu, mas um irrefletido

compreendido sem ser anulado. Assim, Merleau-Ponty considera que o que há de mais fecundo em Husserl é a tensão entre a atitude natural e os resultados da reflexão “entre o silêncio das coisas e a palavra filosófica” (AA.VV, 1968, 142)¹⁰. Pelo fato de Husserl nunca ter deixado de pensar em redução, infere que sempre a apresentou “como uma espécie de paradoxo” (*Ibid.*, p. 143) que indicava a resistência do irrefletido. O próprio Husserl havia se referido ao “paradoxo da subjetividade” (Hua VI, p. 182) que é, ao mesmo tempo, transcendental ou sujeito para o mundo e empírico ou objeto no mundo. O que seu seguidor reprova é que ele concebe a atitude transcendental como uma solução estática quando, na realidade, ela coexiste com a atitude natural e resulta da gênese histórica da consciência.

As tensões a que nos referimos são tão produtivas quanto aquelas que se produzem entre a filosofia e a não-filosofia; a última é a situação inicial, constante e final da primeira. É por isso que a filosofia só pode ser uma “experiência renovada de seu próprio começo” (Merleau-Ponty, 1972, p. IX) e o filósofo, um perpétuo principiante que não toma nenhum conhecimento como definitivamente adquirido e sempre se move em zigue-zague para compreender.

1.3 Movimento em zigue-zague

Luís Martín Santos (1924-1964) definiu o método de Husserl como uma dialética em zigue-zague; além disso, considerou que “não podemos compreender o que acontece no pensamento fenomenológico sem submetê-lo a um processo dialético, nem podemos compreender o aperfeiçoamento da dialética sem os avanços da fenomenologia”, uma vez que a dialética se apoia no devir histórico e a fenomenologia lhe permite mergulhar na

¹⁰ AA.VV. (1957). Husserl. *Tercer Coloquio filosófico de Royaumont*. Buenos Aires, Paidós, 1968, p. 142. Nesse encontro em homenagem a Husserl, H-G. Gadamer (1900-2002) se perguntou se essa tensão entre atitude natural e atitude reflexiva não pertenceria à própria essência da reflexão (*Ibid.*, p. 148).

interrelação do subjetivo com o objetivo. Não estamos interessados em discutir agora se a fenomenologia é compatível ou não com a dialética, mas mostrar outro exemplo do movimento interativo da fenomenologia e reconhecer que não há nela um progresso linear, mas um movimento de zigue-zague, cujo sentido é similar ao da pergunta retrospectiva (*Rückfrage*) husserliana, aquela lançada desde o mundo da vida (*Lebenswelt*) pré-dado para alcançar seu significado transcendente (Hua VI, p. 105)¹¹. Os conhecimentos adquirem sentido, em Husserl, quando se fundam no *ego* transcendental que torna desnecessária qualquer pergunta retrospectiva (Hua VI, p. 192), mas isso não significa que o movimento se detenha nele, mas que o *ego* transcendental abre caminho às coisas mesmas reconduzindo todas as questões epistemológicas à apodicidade de um movimento retrospectivo que, graças à meditação prévia (*Vorbesinnung*), compreende tudo “como formando o objetivo de um desenvolvimento porvir” (*Ibid.*, p. 436), ao mesmo tempo que inaugura uma “meditação no sentido pregnante da *Rückfrage* pelo sentido do *ego*, por sua essência teleológica” (*Ibid.*, p. 511).

Seguindo esse movimento, Merleau-Ponty reinterpreta a prioridade que Husserl dá à retenção do presente temporal como o movimento retrógrado do verdadeiro. Bergson já tinha se referido ao mesmo. Esse movimento será reativado pelo filósofo de Rochefort como a aparição de um tempo da verdade¹², ou seja, de um agora que se dá como sentido graças a outras dimensões temporais. O tempo da verdade é a instituição, entendida como movimento para frente a para trás que faz o presente; esse movimento não para, pois o significado do presente não é dado,

¹¹ A interrogação retrospectiva (*Rückfrage*) é a redução radical à “esfera da proto-temporalização”, que é a fonte de toda constituição temporal y a base da fenomenologia genética. (Hua XXXIV, p. 187).

¹² I, p. 93. Bergson denomina “movimento retrógrado do verdadeiro” a ilusão de que a realidade, só por cumprir-se, projete uma sombra atrás dela como se sempre houvesse pré-existido. («La pensée et le mouvant», em *Oeuvres*, pp. 1251-1617, p. 1263).

mas é sempre um trabalho do passado no presente e desde as possibilidades e projetos futuros.

Este movimento regressivo e em ziguezague assume, em Merleau-Ponty, a forma do *serpenteamento* (serpenteio) bergsoniano que visa atingir a profundidade ou “percepção interior da vida”. Ele interpreta esse serpenteio como uma configuração feita nas coisas sem a necessidade de um eu profundo nem transcendental. O próprio ser é serpenteio ou “modulação individual do ser-no-mundo” (Merleau-Ponty, 1964, p. 247). O mesmo movimento está presente na instituição, com a qual Merleau-Ponty traduz o termo husserliano *Stiftung*. *Institution* é a abertura de um sentido que se desdobra através do “descentramento e recentramento, *ziguezague*” (Merleau-Ponty, 2003, p. 87)¹³ retomando o que está fundado de outra forma e possibilitando que o sentido de institucionalização seja universalizante e particularizante, uma vez que é orientado para o universal sabendo que não é nada sem tudo o que confluuiu para ele. Por isso, toda instituição é conquista e, ao mesmo tempo, ausência de sentido, é *Urstiftung* (instituição originária) e *Endstiftung* (instituição final) e “a evidência, *das Erlebnis der Wahrheit*, é experiência dessa dupla relação” (*Ibid.*, p. 99). A definição de Husserl da evidência como vivência da verdade é interpretada pelo seu seguidos como experiência do movimento recíproco do instituir, um movimento de sentido que se desdobra em ziguezague, voltando às instituições fáticas para enfrentá-las com mais experiência. É assim que as instituições produzem uma transformação que conserva e diferencia. Sem dúvida, o movimento da fenomenologia é também capaz de dinamizá-las.

2. O movimento na fenomenologia

¹³ Merleau-Ponty se declara a favor de uma dialética entendida como um movimento em ziguezague que se produz nos interstícios de um “pensamento capaz de diferenciar e integrar em um só universo os sentidos duplos e inclusive múltiplos, as direções opostas coincidindo no movimento circular tal e como mostrava Heráclito” (Merleau-Ponty, 1964, p. 125).

Como estamos vendo, a fenomenologia não apenas se encontra em movimento, mas nos lembra que não este não é uma mera mudança de lugar mecanicamente impressa em corpos-objetos. Antes, assemelha-se àquele movimento transformador e qualitativo típico do tempo e ao “movimento figural”, ontologizado por Merleau-Ponty para designar o campo da existência. Vamos começar caracterizando o movimento do tempo.

2.1 O tempo: transição e inacabamento

O capítulo da *Fenomenologia da percepção* sobre o tempo começa com uma citação de Paul Claudel na qual ele diz que o tempo é o “sentido da vida” (1984, p. 48), mas com o termo “sentido” Claudel se refere ao sentido de um curso de água, o sentido de uma frase, ao de um material e até mesmo o sentido do olfato. Graças a ele, há movimento ou variação da existência de acordo com o ritmo do qual derivam as ideias de sentido, direção, intenção. O tempo era, para o poeta, um movimento universal e “tudo que é movimento é tempo e serve para indicá-lo” (*Ibid.*, p. 35). O movimento é o tecido do tempo. Assim, o fenomenólogo faz sua mais uma frase do poeta: “o tempo é o meio de ser oferecido a tudo o que será para não mais ser” (*Ibid.*, p. 48), porque, mais do que uma rede de intencionalidades, o tempo é uma fuga contínua fora de si que condiciona o ser e o aparecer.

Husserl aborda o tempo como uma articulação de intencionalidades no campo presente, que é *lebendige* (vivente). Nele, a síntese temporal é a mais básica das sínteses passivas e uma síntese de transição (*Übergangssynthesis*) através da qual as apreensões passam incessantemente umas nas outras como retenções e protensões. Merleau-Ponty pensa na própria transitoriedade da síntese temporal como o movimento de transcendência de todas as dimensões da existência, visto que meu próprio ser é “movimento profundo de transcendência, o contato simultâneo com meu ser e com o ser do mundo” (Merleau-Ponty, 1972, p. 432). Esse contato aberto e indireto é o da síntese de

transição e mesmo o da síntese perceptiva, porque não vemos primeiro uma série de perspectivas do objeto que depois conectamos, e sim “cada perspectiva *passa na* outra” (*Ibid.*, p. 380). Para que se articulem sem perder suas diferenças, porém, é necessário um oco (*creux*), o mesmo “em que o tempo se faz” (*Ibid.*, p. 492), o “entre” nosso ser e o do mundo.

O sujeito não é o artífice dessa síntese, mas mesmo ele é instituído nela. Este é o sentido que a síntese passiva do tempo tem para Merleau-Ponty, porque a passividade é “um *investissement* (uma implicação), um ser em situação antes da qual não existimos, um ser que reiniciamos perpetuamente e que é constitutivo de nós mesmos” (*Ibid.*, p. 488). Como mostra a síntese passiva do tempo, para ter um passado ou um futuro não temos que reunir em um ato intelectual uma série de escorços temporários, mas estes já chegam ligados em um único fenômeno de fluxo e anunciando o passado ou o futuro. Em todo caso, o tempo – não a consciência do tempo – é uma “síntese de transição, o movimento de uma vida que se desenrola e não há outra forma de realizá-la senão vivê-la” (*Ibid.*, p. 484) tal como os acontecimentos surgem uns dos outros, porque a transição temporária indivisa é anterior aos êxtases temporais. A síntese temporal nunca se detém; sempre recomeça em mim, nos outros e até no tempo natural:

Minha pose do meu tempo é sempre adiada até o momento em que me compreendo plenamente, e esse momento não pode chegar, pois ainda seria um momento margeado por um horizonte futuro que, por sua vez, precisaria de desdobramentos para poder ser compreendido. Portanto, minha vida voluntária e racional sabe que está misturada com outra força que a impede de se realizar e sempre lhe dá ares de esboço (*Ibid.*, p. 398).

Esse poder é o do involuntário, do sensível, do outro e o tempo. Tem a capacidade de reunir o sentido com o sem-sentido da mesma maneira que o tempo próprio vivifica o tempo natural que, por outro lado, não é o das coisas sem subjetividade, mas o tempo generalizado, a “perpétua retomada da consecução passado, presente, futuro” (*Ibid.*, p. 516), o tempo de nossas funções

corporais, um tempo pré-pessoal e o esboço natural de uma subjetividade que só pode entender-se como tempo e o tempo como sujeito (*Ibid.*, p. 483). Por ser tempo, o sujeito está sempre descentrado. Não é identidade imóvel, mas abertura ao outro e temporalização. Não experimentamos o tempo como se fosse um objeto diante do eu, mas como um meio em movimento. Movimento é a configuração dinâmica do campo ao que pertencemos¹⁴. Inclui detenções e, uma vez que o corpo é o ponto zero de qualquer abertura, ele é, além de temporal, temporalizante, uma passividade e uma atividade que se determinam mutuamente. B. Waldenfels influenciou nesse aspecto e entendeu o tempo como um duplo movimento pelo qual nos dirigimos ao tempo que vem até nós. esse ir e vir é adiado pelo atraso temporário que sempre interrompe o curso das coisas (2015, p. 216).

O fluxo e o refluxo invadem o tempo e o sujeito. Este é o tempo, como diz Merleau-Ponty, mas, ao mesmo tempo, o tempo o afeta ao distanciá-lo de si mesmo, porque o tempo é a mais universal das afecções e por isso “pode haver ipseidade, sentido e razão sem contradição. Isso é visto até na noção comum de tempo” (Merleau-Ponty, 1972, p. 487). Husserl estava ciente disso e afirmava que, como o tempo, todas as nossas afecções tinham uma dinâmica ou um poder de despertar uma intenção dirigida ao objeto e uma relação de motivação – não causal – entre a pessoa e o mundo (Hua IV, p. 189). A afecção não era, portanto, pura receptividade, mas a tendência de sermos afetados antes do *cogito*. Merleau-Ponty a entende em seu movimento de ir e vir e como uma modulação de toda a nossa vida. Ora, se em Husserl o movimento é, em primeiro lugar, o da vida

¹⁴ A função principal do movimento é integrar o espaço e o tempo. Em algumas ocasiões, Merleau-Ponty se refere a um movimento, “figural”, já que o destacar-se da figura exige um movimento fenomênico correlativo à motricidade do corpo; essa correlação permite que emergja um sentido perceptivo, entendido como configuração do mesmo, na linha da *Gestalttheorie*. Ora, o fenomenólogo interpreta ontologicamente o movimento gestáltico: “movimento = revelação do ser, fruto da sua configuração interna e claramente algo distinto da mudança de lugar” (Merleau-Ponty, 2011, p. 102).

pessoal e esta, a unidade constituída pelos eu-sujeitos (*Ibid.*, p. 333), seu seguidor acredita que a unidade concreta do movimento da existência é a do corpo e do mundo, uma unidade que não é o resultado de operações de constituição (Merleau-Ponty, 2003, p. 33). Pensa em um sujeito que é “um campo de campos” (*Ibid.*, p. 35) não constituinte, mas instituído e instituinte, e

O instituído tem sentido sem mim; o constituído só tem sentido para mim e para o eu de esse instante. constituição [significa] instituição continuada, i.e. jamais realizada. O instituído atravessa seu povir, tem o seu, sua temporalidade; o constituído tem tudo de mim, o que constitui (o corpo, o relógio) (*Ibid.*, p. 37).

O parêntese remete a uma nota na qual se acusa de inventado o hiato entre o tempo medido e a consciência temporal que o mede. Como desenvolvi em outro lugar (López, 2012^a, p. 398 e ss.), o corpo também assume o tempo ao sentir e dar sentido ao tempo cronometrado, temporalizando a partir de seu aqui e agora. De certa forma, o corpo é o guardião do tempo¹⁵ porque atualiza a existência integrando o espaço e o tempo no espaço e no tempo corporais. Certamente, o tempo não seria vivido sem uma consciência que o habitasse, mas não é constituído por ela, e sim instituído e desdobrado pelo sujeito corporal dirigido ao mundo e isso é justamente o que o diferencia dos corpos-objeto:

Em cada movimento de fixação, meu corpo amarra juntos um presente, um passado e um futuro; segrega o tempo ou, melhor, torna-se aquele lugar da natureza onde, pela primeira vez, os acontecimentos, em vez de se deslocarem um para o outro no ser, projetam um duplo horizonte de passado e futuro em torno do presente e recebem uma orientação histórica [...] Meu corpo se apodera do tempo; faz existir um passado e um futuro para um presente; não é uma coisa, faz o tempo ao invés de sofrê-lo” (Merleau-Ponty, 1972, p. 277).

¹⁵ M. Carbone, seguindo a Landgrebe, enfatizou essa corporalidade da memória merleau-pontiana como o que a diferencia da concepção da temporalidade em Husserl muito centrada no Eu (Cf. Carbone, 2001, p. 36).

Qualquer medida de tempo é feita a partir desse fundo corporal de afetos e posições no tempo. Nesse sentido, o sujeito se institui pelo tempo ao mesmo tempo que ele o institui. Não apenas se posiciona para dar sentido ao mundo, mas também o recebe e é conformado por ele. O modo de existência da instituição que somos, como o do passado reativado ou do futuro antecipado, não é, portanto, um conteúdo da consciência (Merleau-Ponty, 2003, p. 58).

Eis a razão pela qual Paul Ricoeur (1913-2005) considerou que o gênio de Merleau-Ponty está em ter vislumbrado na fenomenologia husserliana do tempo uma análise que subverte todo o idealismo da doação de sentido (*Sinngebung*) e exige uma revisão das noções de intencionalidade e constituição de acordo com a realidade primária do ser-no-mundo (Ricoeur, 1992, p. 171). Por isso, Ricoeur situou a fenomenologia de Merleau-Ponty além de Husserl e Heidegger; Françoise Dastur (1942-), por outro lado, a coloca entre eles. Ambos situam Merleau-Ponty na fenomenologia, tomando a temporalidade como eixo. Especificamente, ela afirma que Merleau-Ponty não deriva o problema do tempo da subjetividade, mas o trata como “a relação do sujeito com o tempo” (2017, p. 105). Assim ocorre certamente na *Fenomenologia da percepção*, mas essa relação é um movimento duplo pelo qual o tempo é sujeito e o sujeito é tempo. Nas suas últimas obras, dessubjetiviza o tempo e se refere a um vórtice (*tourbillon*) espacializante e temporalizante que só é esquematizado pelo fenômeno do trânsito, “e que é carne e não consciência diante de um noema” (Merleau-Ponty, 1964, p. 298). Husserl projetou de maneira positivista este vórtice da diferenciação temporal na autodoação dos agoras. Não era consciente da primazia do movimento como instabilidade instituída pelo organismo (*Ibid.*, p. 284). Mesmo na *Fenomenologia da percepção* há uma ênfase, mais do que na subjetividade – sempre relacional –, na experiência do tempo como trânsito (*passage*), como fluxo e movimento “na medida em que se faz um consigo mesmo” (Merleau-Ponty, 1972, p. 482), ou seja, como a intuição da duração do tempo e da simultaneidade de suas dimensões, algo que o senso comum

entende sem esforço. Contra isso, como diz Dastur, Merleau-Ponty aborda o tempo como tensão. Não consideramos como ela, que a tensão se dê entre a presença do sujeito para si e a sua transcendência para o mundo (Dastur, 2017, p. 105), mas, como já explicamos, “entre” o refletido e o irrefletido que somos e nesse movimento que nos leva de um para o outro nos centrando e nos descentrando da mesma maneira que o passado e o futuro nos despresentificam. Entendemos a tensão, portanto, como um estado de impaciência e esforço que possibilita todos os processos. Em todo caso, a reflexão sobre o tempo como tensão não nos parece suficiente para definir nem a fenomenologia nem as vivências temporais. A de Merleau-Ponty está enquadrada, como estamos vendo, no contexto mais amplo do movimento da existência.

2.2 O movimento da existência

A existência é sempre relacional e multidimensional. Toda existência é movimento, pois, como dizia Paul Claudel, “há movimento por toda parte onde há variação na existência” (1984, p. 65). Na *Fenomenologia da percepção* esse movimento é descrito como desdobramento das múltiplas dimensões e modalidades da existência para apreender a intenção total, ou seja, “o único modo de existir que se expressa nas propriedades de um seixo, de um do copo ou do pedaço de cera, em todos os pensamentos de um filósofo” (Merleau-Ponty, 1972, p. XIII). Essa intencionalidade inclui a intencionalidade do horizonte (interno e externo) desde a qual cada dimensão existencial se destaca.

Considerada globalmente, a existência é um campo de ser no qual o eu e o outro existem como sujeitos de relações. O outro me institui e é instituído por mim, como a intersubjetividade, cuja especificidade é que ela institui o campo das relações comunicativas e das interações. Nem mesmo a intersubjetividade transcendental esgota o movimento incessante das relações na coexistência, mas bem

É necessário que pensemos em nós mesmos como substituíveis pela troca, que meus objetos sejam justificados para exigir o consentimento dos outros e os seus o meu; que estejamos inseridos neste mundo e não sejamos detentores de objetos intencionais homólogos (Merleau-Ponty, 2003, p. 102).

Entre nós não existe um pedaço do mundo objetivo que deva ser sintetizado por uma consciência, mas um “eixo de equivalências” (Merleau-Ponty, 1964, pp. 294-295). Pensemos, por exemplo, no eixo que reúne todas as percepções envolvidas no meu eu posso. A sua unidade não é uma projeção humana, mas sim de uma experiência típica e pertencente a um mesmo “raio de mundo”. Este é mais um dos conceitos que Merleau-Ponty descobre nas obras inéditas de Husserl. Embora isso geralmente se refira ao raio intencional do polo eu (Hua X, p. 212) do qual as *cogitationes* irradiam nas atividades (Hua IV, p. 31), também declara que cada propriedade da coisa é “um raio de seu ser unitário” (Hua IV, p. 45) e do horizonte de mundo. Agora, seu ser vem do raio do eu estar direcionado para o objetivo (Hua IV, p. 98), de um eu que é o “sujeito idêntico da função em todos os atos de um mesmo fluxo de consciência; por exemplo, é o centro de irradiação de toda a vida da consciência, de todos os afetos e ações” (Hua IV, p. 105). As irradiações, porém, são quase sempre duplas: vão do centro para fora através dos atos, mas também para trás através dos raios dos objetos que se referem ao raio afetivo e ao afeto sensual em raios múltiplos (Hua XI. Beilage XXI). Muito mais claramente, o raio de mundo merleau-pontiano não é o resultado de uma síntese nem de mera recepção, mas sim da “segregação” (Merleau-Ponty, 1964, p. 295) de um ser que já está aí e só é captado pelo olhar da profundidade diante da qual as perspectivas e sua lei se revelam simultaneamente.

A fenomenologia merleau-pontiana aproxima-se, assim, da fenomenologia assubjetiva de J. Patočka (1907-1977), o autor que tratou diretamente do movimento da existência humana ou da “vida na verdade” (2004, p. 78), que não significa possuí-la, mas buscá-la continuamente sem aliviar o peso da vida. O mesmo sentido tem a

verdade merleau-pontiana que se faz na história e no mundo¹⁶, como a própria fenomenologia: “o mundo fenomenológico não é a explicitação de um ser preestabelecido, mas a fundação do ser, a filosofia não é o reflexo de uma verdade preestabelecida, mas como a arte a realização de uma verdade” (PHP, p. XV).

Patočka valorizou a consideração husserliana precisa de ser objetificada como uma desmobilização do movimento (Ibid., 53), mas lamentou que Husserl não tivesse colocado o problema do movimento global da vida humana no mundo. O fenomenólogo tcheco desenvolveu husserliano impensado do movimento no mundo junto com o movimento intencional em direção a ele, e fez da transformação do mundo a condição necessária para o movimento da existência. Essa é movimento e Patočka a entendeu aristotelicamente, como *energeia* e como uma transição da possibilidade para a realidade (Ibid., p. 66), não para realizar uma essência pré-existente, mas como o movimento “de um ser que é um ato de autorrealização”, um “existir na possibilidade” (Ibid.). É um movimento ontológico, como o é o Merleau-Pontiano¹⁷ que, quando se refere ao corpo se compreende como transição entre os diversos níveis da vida. Este movimento, nas últimas obras de Merleau-Ponty, se faz carne e expressão do interior no exterior, e vice-versa. Diferentemente, o movimento da existência humana de Patočka não é, porém, carnal, mas um movimento *para o mundo e no mundo transformando-o*. Essa diferença explica porque não se pode aplicar o que foi dito sobre a estrutura do movimento em Patočka a Merleau-Ponty, ou seja, que ele atua como “marco do

¹⁶ Sobre esse assunto, ver o meu trabalho de 2018b, sobretudo pp. 438 e ss.

¹⁷ P. Rodrigo considera que no curso de Merleau-Ponty de 1953, “o mundo sensível e o mundo da expressão”, determina seu “giro” “à uma ontologia do movimento”, devido a que “os resultados de suas análises da pintura e do cinema” (“Ontology of Movement: Painting and Cinema according to Merleau-Ponty”, *Philosophy Today*, 20, 2, 2016, pp. 91-127). Ver também meu trabalho, “La imagen cinematográfica como expresión universal del movimiento”, López, M^a C. y Trilles, K. (Eds.). *A las imágenes mismas. Fenomenología y nuevos medios*. Madrid, Apeirón, 2019, pp. 91-127.

drama existencial da autorrealização do sujeito (Kouva, 2007, p. 22). Essa diferença explica porque não se pode aplicar o que foi dito sobre a estrutura do movimento em Patočka a Merleau-Ponty, ou seja, que ele atua como “marco do drama existencial da autorrealização do sujeito”. Porém, como na ontogênese da carne merleau-pontiana, o ser humano é, em Patočka, um movimento gerador e afetivo da existência cuja transcendência, ao contrário da de Heidegger, não consiste tanto em sair de si como em um essencial ser-fora-de-si e acolher-se: “a existência é essencialmente existência no aparecer” (Patočka, 2004, p. 132) e isso não é obra nossa. É composta por três movimentos fundamentais nos quais realizamos três possibilidades essenciais da vida. No primeiro nos relacionamos com o que já existe; no segundo, nos expomos ao confronto direto com as coisas e outros que lidam com elas; é o âmbito do trabalho que humaniza as coisas e ao mesmo tempo nos reifica. O terceiro movimento é o da existência autêntica, aberta ao futuro e à verdade. Ele só pode ser produzido com base nos anteriores. Cada um prolonga a vida, mas o terceiro é aquele que caracteriza os seres humanos, “os únicos que podem viver na verdade porque não são indiferentes para si próprios e para o seu ser” (Patočka, 1998, p. 177). Essa não-indiferença é alcançada respondendo ao desafio do nosso ser, assumindo a responsabilidade por ele de forma tão eminentemente prática como a vida ativa e a verdade que buscamos, pois participamos ativamente na vida e refletimos sobre como vivemos: “primado da prática, da ação e não do ver” (*Ibid.*, pp. 96-97). A vida prática a que se refere não é a da existência de um no outro, mas a de um movimento em que o ser-com heideggeriano é também um ser-contra (Patočka, 2004, 47), o que implica uma tensão na coexistência e mesmo uma certa prioridade do conflito sobre a ordem. Referimo-nos ao conflito entendido à maneira de Heráclito, como *polemos*, ou seja, como aquela característica essencial do ser cambiante e da articulação da pluralidade sem dissolvê-la. É isso que constitui a *polis* e possibilita a filosofia (Patočka, 1999, p. 67),

pois a garantia de ambas é a vontade de abandonar a segurança do sentido ingênuo.

Nessa concepção tensional da existência, Patočka reservou, como Merleau-Ponty, um papel central para o corpo. Ele deu continuidade às análises husserlianas do corpo, considerando-o o suporte de toda práxis e um movimento ativo. Ele analisou a corporeidade como condição das ações vividas – não apenas pensadas (Patočka, 1995, pp. 53-117). A meu ver, sua concepção é paralela à identificação merleau-pontiana da intencionalidade que opera na existência com a intencionalidade motora do corpo vivido:

A intencionalidade que uno os momentos de minha exploração, os aspectos da coisa, e as duas séries entre si, não é a atividade de ligação do sujeito espiritual, nem as conexões puras do objeto, é a transição que realizo como sujeito carnal de uma fase do movimento à outra, transição sempre possível para mim por princípio, porque sou esse animal de percepções e movimentos que se chama um corpo (Merleau-Ponty, 1960a, p. 211).

E que está sempre fazendo-se como a própria fenomenologia, porque “o mundo fenomenológico não é a explicitação de um ser pré-estabelecido, mas o fundamento de ser, a filosofia não é o reflexo de uma verdade pré-estabelecida, mas como a arte a realização de uma verdade” (Merleau-Ponty, 1972, p. XV).

2.3 O Movimento do Corpo Vivido

A união da alma e do corpo não pode ser a de dois termos exteriores um ao outro, mas “realiza-se a cada instante no movimento da existência” (*Ibid.*, p. 104). Embora o corpo a atualize, “nem o corpo nem a existência podem passar por serem originários do ser humano, pois cada um pressupõe o outro: o corpo é a existência fixa ou generalizada e a existência uma encarnação perpétua” (*Ibid.*, p. 166). Alguns anos antes de sua morte, Merleau-Ponty tornou ainda mais explícita essa concepção da existência como um movimento de encarnação, como uma abertura para e como um ser de aparência, um movimento pelo qual assumimos

uma situação e pelo qual o corpo reativa criativamente as motivações existenciais: “Eu sou, eu existo, não como ser totalmente positivo, em si, nem como pura negação ou rejeição ou niilização, mas como *aliquid*, ser de aparência, de *Erscheinung*” (Merleau-Ponty, 1996, p. 257).

Seguindo Husserl e em diálogo com as ciências de seu tempo¹⁸, Merleau-Ponty vê no corpo o órgão da sensório-motricidade e um ser capaz de se mover e de se dirigir para o que o transcende. Diferentemente do pai da fenomenologia, experimentar o movimento não é só uma vivência das minhas cinestésias, mas a experiência global de nossa abertura a um mundo visível e tangível no qual há intercorporalidade. Além do mais, as cinestésias são a outra cara do próprio movimento, sensações de movimento que fazem referência ao sujeito e ao mundo, porque “da mesma maneira que a vida não está na física-química, mas *entre* os elementos, como outra dimensão, a *Empfindbarkeit* (sensibilidade) não está no corpo objetivo nem mesmo no fisiológico. Mas se a estrutura não está localizada, pelo menos não é independente de ... quase-localização”¹⁹. Husserl, por sua vez, define as cinestésias como iniciativas de movimento do eu perceptivo que têm a finalidade descobrir outros lados do objeto: “são repercussões das tendências da percepção, em certo sentido são ‘atividades’, mesmo quando não ações voluntárias” (Husserl, 1948, p. 89). Nas palavras de R. Bernet, entre a cinestésia e a carne há uma relação recíproca de dependência, já que as cinestésias não só são constitutivas da experiência carnal, mas que o caráter carnal operante também é constitutivo da experiência dos sistemas cinestésicos. Como em

¹⁸ Estas últimas não são concebidas como ilustrações empíricas de que a filosofia deva reconduzir às verdades universais: “para uma filosofia verdadeiramente fenomenológica, a relação das ontologias regionais com a filosofia não é a de subsunção do particular no geral, mas a relação de circuitos concêntricos” (Merleau-Ponty, 2003, p. 164).

¹⁹ Merleau-Ponty, 1995, p. 280. Escrito “entre” em letra cursiva para sublinhá-lo como o buraco no qual se dá o movimento vital da estrutura da vida, que constitui um nível distinto do físico-químico.

Merleau-Ponty, segue-se que “a consciência transcendental constitutiva da percepção é sempre carnal” (Bernet, 1996, p. 471).

Apesar dessas diferenças, os manuscritos husserlianos das *Ideias II e III* e da *Crise*, consultados por Merleau-Ponty em 1937 nos arquivos Husserl de Leuven, tiveram tanto impacto sobre ele que, um ano antes de morrer, ele se perguntou se realmente já havia se separado de Husserl; respondeu que sempre se interessou pelos estudos do corpo e que, por se dedicar a eles, Husserl passou a falar em outra língua (1960b, p. 9). Quatro anos antes, ele já havia se dedicava à sua meticulosa análise global do corpo em três níveis: como órgão do eu posso, como ponto zero de orientação espaço-temporal e, finalmente, como relação com o outro (Merleau-Ponty, 1995, p. 74).

A consideração merleau-pontiana do corpo como um todo não tem um caráter estático, mas generativo, já que estuda o movimento pelo qual o ser corporal transcende sua mera materialidade até levar a uma existência significativa e, inversamente, analisa a incardinação (corporal, situacional) do sentido. O corpo não é, portanto, matéria passiva, mas uma inteligência de mundo, um conhecimento sensível sobre o qual se baseia todo o conhecimento. Em virtude de seus comportamentos, vincula a sensibilidade passiva da atitude natural com a transcendental, caracterizada pela consciência e idealidade, e sempre aberta a múltiplos sentidos que não são apenas dados pela consciência, mas que dependem da orientação e da motricidade. A primeira especializa graças a sua busca de sentido-direção e a segunda o faz em virtude de seu poder elementar de dar sentido no domínio do espaço representado (*Ibid.*, p. 166). Portanto, o corpo não só *tem* sentido, mas o confere e *é* sentido. Ele é o próprio movimento da expressão do sentido, o “fundo de uma práxis”²⁰,

²⁰ A práxis é a elaboração das condições de vida; incorpora em seu pano de fundo uma teoria, que é modificada pela práxis que, por sua vez, é transformada pela teoria. Isso faz da práxis o fundamento da gnose e da linguagem. A unidade da práxis depende da unidade do esquema corporal “e o esquema corporal é o pano de fundo nele envolvido” (Merleau-Ponty, 2011, p. 141). Este esquema é uma

“uma *practognosia* que deve ser reconhecida como original e, talvez, como originária. Meu corpo tem seu mundo ou compreende seu mundo, sem ter que passar por representações” (Merleau-Ponty, 1972, p. 164). *Gnosia* significa aqui reconhecimento da informação através dos sentidos, mas se funda na *praxia* ou habilidade motora adquirida, de modo que o movimento do corpo já é conhecimento e sentido prático. Anos depois, ele garantirá que “trata-se de usar a referência prática (neste papel como ‘para escrever’ ou ‘para embrulhar’) como reveladora da relação de intencionalidade verdadeira ou de *être à ...* da qual a teoria também é uma modalidade” (Merleau-Ponty, 2011, p. 199). Daí a influência de Merleau-Ponty na fenomenologia inativa, ou seja, que enfoca as ações no mundo por meio do corpo, ao invés de suas reações ao mundo analisadas pela psicologia cognitiva.

Essas ações são a fonte do pensamento e da reflexão. Não devem ser entendidas como um nível a ser superado, mas sim como um modo de re-flexão, que não leva a uma adequação plena entre duas dimensões – por exemplo, entre o sensciente e o sentido. Sentir-se ou ter sensações de si mesmo não é ser captado como objeto, mas ter uma percepção que pode ser chamada de *sentiment de soi* ou, em terminologia husserliana, “*uma espécie de reflexão*” (Merleau-Ponty, 1972, p. 109) que não é literal, pois não o converte em um objeto. Isso é provado pelas duas mãos que se apertam e podem alternar o sentimento às vezes se tocando e às vezes tocadas, mas cada uma não pode ser as duas simultaneamente; ou seja, sua reversibilidade é iminente e não exclui sua diferenciação. Graças a essa reflexividade corporal, nos apreendemos como sujeitos e objetos ao mesmo tempo. Esta reflexão que não sobrevoa aquilo a que se destina e com ele não coincide totalmente, é mais um movimento do que uma operação intelectual.

condição do movimento. Como já dizia E. Strauss, o movimento vivido é «expressão de outra maneira de ser» (1935-1936, 127) e, portanto, não é só uma práxis atual, mas também possível.

Essa re-flexão é apenas uma coincidência parcial que ocorre no intocável, diz Merleau-Ponty em uma nota de 1960 (1964, p. 307), em um negativo, que não é a consciência, mas um vazio (*creux*) análogo ao que ocorre na visão e exclui que eu possa ver-me em movimento, porque entre minha visão e meu movimento há um invisível de fato (meus olhos) e um invisível de direito; esse último se deve ao fato de que perceber é mover-se, “um modo de reflexão por Ek-stasis. São a mesma mata” (*Ibid.*, p. 308). O agente de tal reflexão nem sequer é estritamente o corpo, mas o esquema dele. O esquema corporal será ontologizado nos últimos cursos de Merleau-Ponty, nos quais ele não é apenas o eixo do ser-no-mundo, mas também a mistura do transcendente e do fenomênico.

Fazer aparecer a introdução do esquema corporal (como condicionando orientação dos objetos, repouso e movimento, etc.) como revelação de uma capa existencial da percepção para além dos mecanismos fisiológicos estudados até aqui (Merleau-Ponty, 2011, p. 200).

O movimento, por sua vez, é vivido como uma variação do campo de existência por um corpo que nos ancora no ser.

Michel Henry (1922-2002) também contribui com essa centralidade do movimento, buscando-o no mais originário do sentir que, ao contrário de Merleau-Ponty, é o corpo imanente ou a própria subjetividade. Não se trata de um ser-no-mundo, e chegamos a ele pela redução à imanência mediante a suspensão de tudo o que é transcendente. A crítica que alguns intérpretes fizeram a Merleau-Ponty de ter substituído o *ego* transcendental de Husserl pelo corpo poderia ser aplicada a Henry. Ao contrário, Merleau-Ponty nunca o considerou nesses termos, mas, no máximo, como sujeito-objeto instituinte e instituído.

O que nos interessa enfatizar agora é que Henry identifica a teoria ontológica do movimento com a teoria ontológica do corpo (Henry, 1965, p. 107), porque considera este último como movimento e sentir. Prioriza o ato de sentir como ato de conhecimento, como unificação das sensações. A sensação é conhecida pelo corpo, não representada, mas “dada ao movimento

com o desenvolvimento do processo subjetivo de seu esforço no sentir” (*Ibid.*, p. 108). O movimento então perde o caráter ontológico que tem para Merleau-Ponty. Ao reduzir toda sensação ao puro poder do sentir proveniente da subjetividade, Henry parece identificar o sentir com o pensar. Afirma, com efeito, que ambos estão unidos na mobilidade ou “*faculdade de fazer movimentos e ter consciência deles*” (*Ibid.*, p. 113).

Essa redução à imanência reduz as várias modalidades de movimentos e a pluralidade de sensações (internas e externas) dos mesmos. Henry não aceita, por exemplo, que as sensações cinestésicas sejam aquelas de nosso próprio movimento e as da relação entre nossas imagens e nossos movimentos; antes, ele concebe a cinestesia como “um x, totalmente indeterminado e, na verdade, puramente hipotético a ponto de se tornar precisamente o objeto de hipóteses e dos sábios” (*Ibid.*, p. 123). Para ele, a interioridade da cinestesia é relativa e nada tem a ver com a interioridade do movimento subjetivo que é absoluto ou uma interioridade ontológica. Que classe de movimento essa interioridade pode exercer? Henry rejeita o privilégio que Maine de Biran (1766-1824) concede ao movimento do tato, pois, em sua opinião, toda vida sensível está em movimento. O que a move é um corpo que não abriga o “eu posso” de Husserl, mas um poder que é um saber imediato e “um saber permanente que é a minha própria existência” (*Ibid.*, p. 135), composta por hábitos e memória do sentir. Ambos desempenham um papel essencial na atuação, mas, como esquece o desejo de sentir, a ação carece desse *telos*.

A unidade dos sentidos e do corpo restringe-se, portanto, à unidade daquele saber semelhante ao corporal, que “não é um conhecimento provisório, talvez primitivo, mas rapidamente superado pelo homem inteligente, e sim, ao contrário, um conhecimento ontológico primordial e irreduzível, o fundamento e solo de todo o nosso conhecimento e, em particular, de nossos conhecimentos intelectuais e teóricos” (*Ibid.*, p. 131). Essa subversão da secular subordinação do saber corporal aos outros saberes estabelecidos cede, entretanto, ao solipsismo do saber e do sentir.

Diante da concepção clássica do corpo como princípio de individuação, Henry mantém a individualidade sensível do corpo ontológico ou o que chama de “subjetividade absoluta”, que consiste em uma individualidade sensível que não é empírica, porque não é a da sensação, mas a do sentir: “a sensação é, certamente, individuada no tempo, mas o poder de sentir e realizar movimentos escapa em princípio à individuação empírica assim como escapa ao tempo: é o ser absoluto do hábito e, como tal, é realmente um Indivíduo” (*Ibid.*, p. 144). Esta concepção de individuação intemporal habitualizada, bem como a de subjetividade apagam, em nossa opinião, todas as nuances singulares e toda a criatividade. Até a concepção de corpo de Henry é reducionista, pois é imanentista e subjetivista. O mesmo é o caso com sua compreensão do objeto como “o que meu corpo *pode* alcançar”, e sua definição do mundo como “o termo de todos os meus movimentos reais e possíveis” (*Ibid.*, p. 133). Ao igualar o poder do *ego* ao do corpo, o movimento perde sua intencionalidade, sua relação com o outro e sua gênese. A subjetividade imanente incorre na mesma indiferenciação do sujeito motor de Biran que, como Merleau-Ponty suspeita, “é apenas o sujeito capaz de conduzir o pensamento” (Merleau-Ponty, 1978, p. 66). mais especificamente no caso de Henry, é apenas o pensamento do sentir. Nem um nem outro conseguiram salvar a multiplicidade ontológica porque sua concepção de movimento é estática e formal.

Em vez disso, Merleau-Ponty descreveu a institucionalização progressiva (pessoal, sociocultural e histórica) do corpo²¹. Já em 1945 ele o definia como veículo de ser no mundo e como mediador da relação do móbil com seu fundo²² que possibilitava a percepção, o movimento e sua inter-relação. O movimento em que pensava já era ontológico, pois passou do ser próprio ao ser do mundo. Em

²¹ A antropologia de Mauss e Lévi-Strauss foi determinante nesse aspecto para Merleau-Ponty, ainda que tenha conjugado com a experiência vivida fenomenologicamente. Ver o meu estudo de 2012b, especialmente, pp. 20-38.

²² “A relação do móbil com seu fundo passa por nosso corpo” (Merleau-Ponty, 1972, p. 322).

1953 ele insistiu nesse caráter mediador do corpo, pois ele é móbil no espaço e é percebido como uma unidade na indivisão de seu movimento vivido e “projetado por mim em um único ato que reúne seu ponto de partida e seu ponto de chegada” (Merleau-Ponty, 2011, p. 91)²³; no terceiro lugar, o movimento nos descobre como seres que se mantêm em movimento e “só assim as coisas podem estar juntas” (Merleau-Ponty, 1960a, p. 30). Não se refere apenas a uma projeção antropológica²⁴, mas a um movimento de sobreposição, uma vez que quem projeta é sensível e também senciente: “o movimento não é em si, ou seja, nas coisas, nem para mim como sujeito espectador de um mundo objetivo e [isso não é possível senão] por uma espécie de mistura de mim e das ‘coisas’” (Merleau-Ponty, 2011, p. 90). O corpo passa a ser conceituado em movimento, como se Merleau-Ponty quisesse se libertar do dualismo sujeito-objeto que ainda o habitava, utilizando esse “movimento de um sujeito comprometido no ser por um corpo” (*Ibid.*, p. 183). Com o tempo, mesmo esse papel mediador do corpo será substituído pela carne: o meio formador do mundo, da consciência e do corpo (Merleau-Ponty, 1964, p. 195). A carne será o modo geral de ser, a vida em movimento, a reversibilidade como movimento ontogenético. Nosso corpo é apenas uma variante notável dela.

A natureza do corpo não é, como em Husserl, o fundamento das atividades espirituais do ser humano, mas o sistema pré-dado de sua estrutura e a raiz de todo movimento de existência. Ele é o “*meio sistemático* de ir até os objetos (e do olhar) como meio de inspecioná-los” (Merleau-Ponty, 1988, p. 33). A partir do automovimento do corpo, o movimento da existência não é mais

²³ Nas palavras de E. Strauss, «só o movimento vivido conhece a direção e o limite» (1935-1936, p. 132), ao contrário da fisiologia, que lida apenas com a sensação e o movimento isolados um do outro.

²⁴ Merleau-Ponty chama de “projeção antropológica” a projeção bergsoniana da duração interior na duração do universo. Essa tese lhe parece incerta (psicologista e espiritualista), mas ele valoriza positivamente as críticas bergsonianas do movimento em si (Merleau-Ponty, 2011, p. 182).

entendido como uma soma de instantes passados, presentes e futuros, mas de maneira afetiva e intencional, pois o movimento não é vivenciado como um conjunto de posições, e sim como uma modulação entre elas facilitada por certas “lacunas” que são desapropriações e intervalos passivos na atividade, ou seja, na existência. Este é um ato, não apenas teórico ou pragmático, mas sobretudo prático, afetivo e tão atento à inteligência quanto à sensibilidade. Ele se referiu à reversibilidade do sentir como um movimento que transmuta a experiência e a nós mesmos, como uma “virada que nos instala longe de ‘nós’, nos outros, nas coisas, em nós e nos outros, até o ponto em que, por uma espécie de quiasma, nos tornamos os outros e nos tornamos o mundo” (Merleau-Ponty, 1964, p. 212).

Existimos espacializando e temporalizando, ou seja, fazendo um espaço corporal-antropológico e um tempo vivido no espaço e no tempo objetivo. O movimento da existência abrangente baseia-se naqueles:

Movimento das coisas – movimento dos viventes – gestos, linguagens, “rastros”. Em todos os casos, o movimento é o rastro de um “comportamento”: os *Erscheinungen* fazem aparecer uma lacuna (*creux*) através da qual esse movimento é e se desenvolve. Daí a capacidade expressiva indefinida do movimento. Expressão aqui definida como a aparência de uma existência (Merleau-Ponty, 2011, p. 183).

O movimento é e se desenvolve expressivamente. Sentido e expressão devem tanto à consciência como ao movimento, além disso, “somos conscientes porque somos móveis ou somos móveis porque somos conscientes” (Merleau-Ponty, 1968, p. 17), ou seja, consciência e movimento são dois aspectos abstratos da experiência.

O buraco, fundo ou horizonte faz parte do ser e é condição do movimento figural que torna a configuração possível. Agora, o fenomenólogo vai além do realismo dessa *Gestalt* ao ontologizar o movimento, que não é mais um simples momento figurativo do qual depende a percepção do movimento, mas “está inscrito na

textura das figuras ou qualidades, é como um revelador do seu ser” (Merleau-Ponty, 1985, p. 15), pois dá acesso ao ser e expressa o que não é movimento. “Movimento = relação de *Fundierung* com a expressão” (Merleau-Ponty, 2011, p. 169): o primeiro faz que a expressão exista, mas é animado interiormente por ela, pois o que ele funda só existe no fundado e este por aquele. O próprio movimento, portanto, nos dá a chave para a passagem da experiência muda à expressão de seu sentido, ou, melhor, à expressividade infinita desse movimento. Como diria Claudel, “tudo é movimento ou, o que vem a ser a mesma coisa, tudo é expressão por ele” (1984, p. 70), pois o movimento é “a qualidade mais geral e a única universal” (*Ibid.*, p. 92). Ele chama de “qualidade” ao movimento porque “geral” significa para esse poeta uma qualidade pela qual as coisas diversas são comuns. Para finalizar, a relação entre movimentos próprios e intenções motrizes que antecipam os objetivos é direta e imediata. Essa é a intencionalidade que provem da motricidade da existência ou de uma consciência que realiza sua intencionalidade graças ao poder corpóreo de frequentar o mundo significativamente e até mesmo realizar sínteses motoras, pois a síntese é, em todo caso, um resultado e não uma condição de possibilidade do meu movimento de conhecimento (Merleau-Ponty, 1969, p. 178).

Conclusão

Husserl e a fenomenologia posterior conectaram a gênese do ego com o corpo vivido (*Leib*), concebendo-o como condição e articulação necessária da vida empírica e da transcendental e como integrante estrutural do ser-no-mundo. O corpo vivido ocupa um lugar central na fenomenologia genética que parte das dimensões profundas do sujeito e dos afetos para explicitar a constituição do eu, cuja gênese requer descrever a relação da subjetividade com o mundo pré-dado. Husserl a considera uma gênese da atividade na passividade (HUA XI, p. 342). Porém, a fenomenologia estática, que vai do objeto percebido ao sujeito constituinte, é complementar à

genética, assim como as sínteses características de cada nível de análise: síntese ativa ou referida à produção egóica, e síntese passiva, que também dá lugar às articulações de significados, embora estes não venham do ego ativo, mas daquele que é afetado. A afecção desencadeia ações, mas mais imediatamente e-moções. Essas não são qualidades adicionais de nossas relações, mas uma maneira de revelá-las. A. Steinbock refletiu sobre as emoções morais e sua manifestação profunda por meio do amor, definida por ele como um movimento vertical em direção à emergência do possível nessa dinâmica de ser-devir, e que se dá por meio do valor (2018, p. XI).

Como vimos, Merleau-Ponty afirmava a verticalidade do ser e de seu movimento como um caminho de ida e volta ou como um exercício de aprofundamento no ser que põe fim à oposição abstrata ente o exterior (visível) e o interior (invisível) e descobre que o ser humano e o mundo estão relacionados carnal ou verticalmente. Esse movimento de aprofundamento ao que nos referimos não é apenas doação de sentido, mas a ontogênese da carne em múltiplas dimensões que jamais são eliminadas. Por isso, como o fenomenológico francês diz: “não é preciso perguntar por que temos, além das ‘sensações representativas’, os afetos, já que também aqueles (considerados ‘verticalmente’ em sua inserção em nossa vida) são afecções, presença ao mundo pelo corpo, carne tanto quanto linguagem” (Merleau-Ponty, 1964, p. 292).

Portanto, as afecções configuram todas as nossas experiências. Se voltarmos a de amor, não a classificaremos como algo oculto no inconsciente ou como a experiência de um objeto ante à consciência, mas sim como “o movimento pelo qual me dirijo a alguém” (Merleau-Ponty, 1972, p. 436), uma intencionalidade operante e empática.

Este é um dos caminhos abertos pela fenomenologia ao qual, por ora, apenas aludimos para destacar suas importantes tarefas. Merleau-Ponty o desenvolveu dando-lhe um movimento que consiste em encarnar o mundo e mundanizar o corpo. Ele afirmou a continuidade ontológica entre consciência, corpo e mundo por

meio da inter-relação ativa entre o interior e o exterior. É assim que a existência carnal deve ser entendida: como uma síntese de transição entre as dimensões ativa e passiva, subjetiva e objetiva. Não apresentamos aqui sua fenomenologia como costuma ser comum, isto é, como um elo na fenomenologia francesa, mas como uma modulação do movimento *da* fenomenologia muito próxima à variação do fenomenólogo por excelência do movimento da existência humana que é Patočka. Aqui nos referimos ao seu interesse comum pelo movimento dinâmico da própria fenomenologia. Ambos viram alguns dos principais atrativos de Husserl em sua fenomenologia da gênese e em seu diagnóstico da crise da razão causada pelo desaparecimento do sentido existencial da ciência. Como o próprio Husserl, eles reivindicaram uma ciência rigorosa que fosse às raízes e não instrumentalizasse a razão. Merleau-Ponty defendeu uma razão alargada (*élargie*) a tudo que dela havia sido excluído. Patočka queria reconduzir a razão para sua função existencial, que “é a fonte da vida e da própria ciência” (Patočka, 2004, p. 129). Como seu mestre, ele medita sobre a crise da humanidade como crise da razão e concebe a fenomenologia como um “esforço para contrapor a este conceito fundamental da Modernidade, exposto assim, outro caminho, um caminho *que se busca ...*, este é a fenomenologia” (*Ibid.*, p. 279).

Na perspectiva de seu contemporâneo francês, a fenomenologia ontológica não é suficiente para aprofundar na vida. É necessária uma nova ontologia que esteja atenta ao movimento da carne e seu polimorfismo abrangente da própria Razão (Merleau-Ponty, 1964, p. 292). A filosofia da existência não é a negação disso, mas “a fórmula do problema filosófico tal como surge desde que a razão reconheceu seu poder e seus limites” (Merleau-Ponty, 1997, p. 67). Husserl contribuiu para isso, mas a fenomenologia como tarefa continua e exige novos posicionamentos além de sensibilização, porque a existência é um movimento da sensibilidade para a inteligibilidade e vice-versa. Somente uma fenomenologia ininterrupta e aberta que evite tanto o relativismo do vale tudo como o dogmatismo pode dar conta

desse movimento. Afinal, como disse Gadamer, “o que é o pensamento fenomenológico senão uma formação em antidogmatismo” (1995, p. 259).

Referências

AA.VV. (1957) (1968). *Husserl. Tercer Coloquio filosófico de Royaumont*. Buenos Aires, Paidòs, 1968.

ADAMIAK, M. (2018). “The Landscape of Contemporary Phenomenology”, *Avant*, IX, 2, pp. 1-13, p. 10.

BERNET, R. (1996). “La motivation kinésthésique de la constitution de la chose et de l’espace”, *Alter*, 4 pp. 469-479.

CARBONE M. *La visibilité de l’invisible*. Hildesheim, Olms, 2001.

CLAUDEL, P. (1984). *Art Poétique*. Paris, Gallimard, 1907.

CRUZ, M. (2002). *Filosofía contemporánea*. Madrid, Taurus.

DASTUR, F. (2017). “Temporality and Existence. Merleau-Ponty between Husserl and Heidegger”, *Questions of Phenomenology. Language, Alterity, Temporality, Finitude*. New York, Fordham U.P, pp. 105-115.

EMBREE, L. (2007). *Fenomenología continuada. Contribución al análisis reflexivo de la cultura*. México, Jitanjáfora.

FINK, E. (1976). “Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie”, en *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. München, K. Alber, 1957, pp. 180-204.

GADAMER, H-G. (1987). “Die Phänomenologische Bewegung”. *Gesammelte Schriften*, vol. 3. Tübingen, pp. 105-146. (Traduzido ao espanhol por F. Jaran, S. Cazzanelli, revisado por R. Rodríguez, “El movimiento fenomenológico”, Gadamer, H-G. *El movimiento fenomenológico*. Madrid, Síntesis, 2016, pp. 55-115).

GADAMER, H-G. (1995). *Gesammelte Werke 10. Hermeneutik im Rückblick*. Tübingen, Mohr.

HUSSERL, E. (1948). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburg, Claassen and Goverts, 1948.

Hua I: Husserl, E. (1963). *Cartesianische Meditationen. Husserliana I*. Den Haag, M. Nijhoff.

Hua IV: Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Husserliana IV*. Den Haag, M. Nijhoff.

Hua VI: Husserl, E. (1976). *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana VI*, The Hague, Nijhoff.

Hua X: Husserl, E. (1966). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917). Husserliana X*. Den Haag, M. Nijhoff.

Hua XI: Husserl, E. (1966). *Analysen zur Passiven Synthesis. Husserliana XI*. Den Haag, M. Nijhoff.

Hua XXV: Husserl, E. (1911). *Philosophie als strenge Wissenschaft, en Aufsätze und Vorträge (1911-1921). Husserliana XXV*. Dordrecht, M. Nijhoff, 1987, pp. 3-68.

Hua XXXIV: Husserl, E. (2002). *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935). Husserliana XXXIV*. Luft, E. (ed.). Dordrecht, Kluwer.

HuaMat VIII: Husserl, E. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte. Husserliana Materialien VIII*. Dordrecht, Springer.

KOUVA, P. (2007). "Le problème du troisième mouvement", Barbaras, R. (ed.) Jan Patočka. *Phénoménologie a subjective et existence*. Paris, Mimesis.

- LOPEZ SAENZ, M^a C. (2012a). "Rehabilitación de la memoria en la concepción del tiempo de Merleau-Ponty", em Ramírez, M.T., (coord.) *Merleau-Ponty viviente*. Barcelona, Anthropos, pp. 389-418.
- LÓPEZ SÁENZ, M^a C. (2012b). "Universalidad existencial (M. Merleau-Ponty) frente al relativismo cultural (C. Lévi-Strauss)", em López, M^a C. Díaz, J. M. (editores) *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, pp. 19-108.
- LÓPEZ SÁENZ, M^a C. (2015). "La expresión creadora del sentido de la experiencia", em *Co-herencia*. Vol. 12, n^o 23, pp. 43-70.
- LÓPEZ SÁENZ, M^a C. (2016). *Corrientes actuales de Filosofía I. Enclave fenomenológica*. Madrid, Dykinson.
- LÓPEZ SÁENZ, M^a C. (2017). "Intencionalidad operante en la existencia", em Sylla, B. Borges, I. Casanova, M. (orgs.) *Fenomenología VI, Intencionalidade e Cuidado*. Rio de Janeiro, Via Verita, pp. 79-119.
- LÓPEZ SÁENZ, M^a C. (2018a). "La fenomenología como paradoja", em Díaz, J.M. Lasaga, J. (eds) *La Razón y la Vida. Escritos en Homenaje a Javier San Martín*. Madrid, Trotta, pp. 208-218.
- LÓPEZ SÁENZ, M^a C. (2018b). "M. Merleau-Ponty y H. Arendt: Pensando en la historia", em *Pensamiento*. 74, n^o 280, pp. 433-456.
- MARTÍN SANTOS, L. (1990). *El zigzag husserliano*. Madrid, Endymion.
- MERLEAU-PONTY, M. (1972). *Phénoménologie de la Perception*. Paris, Gallimard, 1945.
- MERLEAU-PONTY, M. (1952). "Discussion", en AA.VV. *Rencontres internationales de Genève. La connaissance de l'homme au XXe siècle*. Neuchatel, Les Editions de la Baconnière, pp. 216-252
- MERLEAU-PONTY, M. (1960a) *Signes*. Paris, Gallimard.

MERLEAU-PONTY, M. (1960b). “Un entretien avec Maurice Merleau-Ponty: La philosophie et la politique sont solidaires”, em *Le Monde*, nº 4061 (31-XII).

MERLEAU-PONTY, M. (1964). *Le Visible et l’Invisible*. Paris, Gallimard.

MERLEAU-PONTY, M. (1968). *Résumés de Cours*. Collège de France, 1952-1960. Paris, Gallimard.

MERLEAU-PONTY, M. (1969). *La Prose du Monde*. Paris, Gallimard.

MERLEAU-PONTY, M. (1978). *L’Union de l’âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris, J. Vrin, (1947-1948).

MERLEAU-PONTY, M. (1988). *Merleau-Ponty à la Sorbonne 1949-1952*. Paris, Cynara.

MERLEAU-PONTY, M. (1995). *La Nature. Cours du Collège de France*. Paris, Seuil.

MERLEAU-PONTY, M. (1996). *Notes de Cours au Collège de France. 1958-9 et 1960-1*. Paris, Gallimard.

MERLEAU-PONTY, M. (1997). *Parcours 1935-1950*. Paris, Verdier.

MERLEAU-PONTY, M. (2000). *Parcours deux 1951-1960*. Lagrasse, Verdier, p. 289.

MERLEAU-PONTY, M. (2003). *L’institution dans l’histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité. Le sommeil, l’inconscient, la mémoire. Notes de Cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Berlim.

MERLEAU-PONTY, M. (2011). *Le monde sensible et le monde de l’expression. Cours au Collège de France. Notes 1953*. Genève, Metis Presses.

PATOCKA, J. (1995). *Papiers Phénoménologiques*. Grenoble, Million.

PATOCKA, J. (1998). *Body, Community, Language, World*. Chicago, Open Court.

- PATOCKA, J. (1999). *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Lagrasse, Verdier.
- PATOČKA, J. (2004). *El movimiento de la existencia humana*. Madrid, Encuentro.
- RICOEUR, P. (1989) (1992). "Merleau-Ponty, par-delà Husserl et Heidegger". *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris, Seuil, pp. 165-173.
- SIMMONS, J.A. Benson, B. (2013). *The New Phenomenology*. London, Bloomsbury.
- STEINBOCK, A. J. (2018). *It's not about the Gift. From Givenness to loving*. London, Rowman and Littlefield.
- SPIEGELBERG, H. (1959) (1971). *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction* 2 vols. The Hague, M. Nijhoff.
- STRAUSS, E. (1935-1936). «Le mouvement vécu», *Recherches philosophiques V*, pp. 112-138.
- TAMINIAUX, J. (1985). *Dialectic and Difference: Finitude in Modern Thought*. New Jersey, Humanities Press.
- TENGELYI, L. (2012). "New Phenomenology in France", *The Southern Journal of Philosophy*, 50, 2, pp. 295-303.
- WALDENFELS, B. (2015). "Coming and going of Time", Morris, D. Maclaren, K (eds.) *Time, Memory, Institution. Merleau-Ponty's New Ontology of Self*. Ohio University Press, pp. 217-238.

Le langage ou la mort : un dilemme phénoménologique

Etienne Bimbenet
Université Bordeaux Montaigne

Résumé : Le rapport de la philosophie au savoir est une énigme. Alors même qu'elle n'emprunte pas la voie longue de l'enquête scientifique, la philosophie prétend pourtant à un savoir total ou fondateur. D'où lui vient cette assurance de pouvoir discourir universellement ou nécessairement ? Où la philosophie va-t-elle chercher l'origine de l'idéalité (universalité ou nécessité) de son discours ? La phénoménologie répond à cette énigme. Tout au long de son histoire elle aura exploré deux chemins bien différents : le chemin de la mort, qui chez Heidegger est au principe d'une pensée définie comme nécessité ; et le chemin de la communication, qui chez Husserl ou Merleau-Ponty fonde la possibilité de l'universel. La phénoménologie explicite ainsi les deux grandes inspirations de la philosophie occidentale : son inspiration *métaphysique* (l'héroïsme de la mort, qui nous apprend à penser), et son inspiration *politique* (le langage comme exigence d'une communication infinie). S'il est vrai que la première inspiration appartient manifestement au passé des sociétés traditionnelles, alors on ne s'étonnera pas que la philosophie soit interpellée aujourd'hui dans ses ressources d'universalité et de communication : on attend aujourd'hui des philosophes qu'ils nous apprennent surtout à *faire société*, y compris avec les non-humains.

Mots-clé: Husserl, Merleau-Ponty, Heidegger, être-pour-la-mort, langage.

Si on examine le rapport de la philosophie au savoir, on rencontre une énigme. De toute évidence le savoir revendiqué par la philosophie n'est pas le savoir positif de la science, il n'emprunte

les procédures d'enquête, d'expérimentation, de falsification ou de vérification, bref la voie longue d'un savoir progressif, s'autocorrigeant indéfiniment. Et pourtant la philosophie revendique bien d'être un savoir et même, à certains moments canoniques de son histoire, le savoir fondateur, le savoir de tous les savoirs. D'où vient à la philosophie cette ambition démesurée, cette prétention de pouvoir détenir d'un coup les principes premiers, de les voir en face, sans en passer par la voie longue du savoir positif ? D'où vient à la philosophie l'ambition de nous faire voir d'un coup l'absolu du nécessaire (ce qui ne peut pas ne pas être), ou encore l'absolu de l'universel (ce qui vaut en tout lieu et pour tout un chacun) ? D'où vient à la philosophie ce compagnonnage obstiné avec l'absolu, ou avec ce que j'appellerai *l'idéalité*, en entendant par-là (sous ses deux modalités) l'universel et le nécessaire ?

On peut partir d'une indication de Heidegger, dans son cours de 1929-30 sur *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* : le philosophe, dit-il, est fondamentalement *nostalgique*, il est hanté par la nostalgie (*Sehnsucht*) du tout, il aspire à « l'entièreté » de ce qui est. Mais d'où lui vient cette hantise ? Est-ce parce que, comme Descartes, il s'est donné un instrument universel, l'instrument mathématique, qui vaut pour lui comme un modèle de certitude absolue ? Ou est-ce qu'au contraire, dit Heidegger, c'est parce qu'il s'en remet à un fondement beaucoup moins rassurant, à ce fondement non-objectif ou non-scientifique qu'est *l'existence* ? Et c'est bien sûr cette voie non-objective ou non-cartésienne que choisit Heidegger : pour Heidegger, nous le savons bien, « la science ne pense pas » ; ce n'est pas elle, par exemple à travers *l'organon* mathématique, qui stimule l'ambition totalisante de la philosophie ; chez Heidegger ce qui fondamentalement nous fait penser c'est l'intimité, le secret de l'existence. Et par existence il faut entendre cette vie non-oublieuse de soi, cette vie non-déchue dans la quotidienneté, cette vie « réveillée » par l'anticipation angoissée de la mort. Bref chez Heidegger (tout au moins chez le premier

Heidegger), ce qui stimule l'ambition absolutisante de la philosophie, c'est la mort.

On est au plus loin ici d'un fondement mathématique ou scientifique. Car la mort ne peut valoir comme un principe totalisant que si elle est vécue intimement, dans le « chaque fois mien » de l'existence. C'est paradoxalement cette expérience mienne, impartageable, solitaire, qui promeut le savoir totalisant de la philosophie. Le plus intime communique avec le plus général. « La pensée métaphysique, dit Heidegger, est une pensée inclusive dans le double sens où elle va à l'entier, et saisit de de part en part l'existence ». La philosophie est une pensée qui regarde à la fois vers l'entièreté de ce qui est, et vers le plus intime.

Je voudrais dans un premier temps expliciter ce pouvoir idéalisant ou transcendantal de la mort, tel qu'il s'officialise chez Heidegger. Heidegger écrit en grands caractères, dans sa conception de la pensée et de l'idéalité, un certain lien, congénital, et bien connu depuis Platon, de la philosophie occidentale et de la mort. On peut remarquer cependant que cette centralité philosophique de la mort a quelque chose de profondément anachronique. Elle va contre un profond vitalisme caractéristique des sociétés contemporaines. Nous ne pensons plus aujourd'hui sous le chef de la mort. Cette structure « héroïque » du discours philosophique, cette haute lucidité à l'égard de la mort, est manifestement une chose du passé. C'est pourquoi, dans un second temps, je montrerai que la mort n'est pas pour la philosophie le seul fait qui fait droit, le seul phénomène empirique capable de promouvoir un discours absolutisant. L'autre grand moteur philosophique de l'idéalité, c'est le langage. Et là encore, la phénoménologie est précieuse : de même qu'elle explicite le pouvoir idéalisant de la mort, de même elle explicite le pouvoir idéalisant du langage. La phénoménologie regarde en face les deux chemins par lesquels la philosophie fait droit à l'idéalité ; elle écrit en grands caractères les deux façons, l'une métaphysique, l'autre politique, par lesquelles la philosophie ambitionne de dire le tout. C'est là une de ses forces essentielles, un de ses atouts majeurs : à

travers elle la philosophie réfléchit ni plus ni moins que son pouvoir son pouvoir transcendantal, et plus exactement son double pouvoir transcendantal.

I/ La voie de la mort

On peut envisager la mort comme l'un des thèmes majeurs de la philosophie occidentale. La philosophie depuis Platon médite le scandale de la mort. Par exemple, toute la dramaturgie du *Phédon* organise une équivalence entre la *theoria*, la contemplation philosophique, et la mort : seul celui qui comme Socrate a appris à mourir et a purifié son entendement de toutes ses entraves charnelles, peut voir l'être en face.

Mais au-delà de cette dramaturgie bien connue, on peut faire l'hypothèse que la mort structure de manière plus intime le discours philosophique. La philosophie, dit Socrate est fille de l'étonnement, du *thaumazein* ; cela veut dire que pour devenir philosophe il faut être capable d'abandonner tout ce qu'on savait jusqu'à présent ; est philosophe celui qui avoue qu'il ne sait plus rien, et qui décide d'affronter ce rien, de bâtir son savoir à partir *de rien*. Cette hypothèse consiste à dire que la mort n'est pas seulement au principe d'un certain *contenu* philosophique, mais qu'elle est au principe d'un type de discours qui n'appartient qu'à la philosophie. Que peut vouloir dire pour la philosophie de s'héroïser non pas seulement dans le contenu de son discours (ce que certaines philosophies ont fait), mais dans la forme même de son discours (ce qui d'une certaine manière concerne toute philosophie) ? Il revient je pense à Heidegger d'avoir répondu très clairement et très explicitement à cette question.

Depuis ses premiers cours en 1919 Heidegger s'attaque à la *forme même* du discours philosophique. Tous ses efforts vont dans le sens d'une transformation en profondeur de ce discours : il faut élever ce discours à la hauteur d'une « science originaire de la vie en soi » ; autrement dit d'une science capable de faire parler la vie elle-même et à partir d'elle-même, d'être une auto-explicitation de

la vie facticielle par elle-même. Heidegger plaide pour une philosophie revitalisée ou réexistentialisée. Le problème c'est que la vie est toujours passible de se perdre et de s'oublier elle-même. La vie « quotidienne » est oubli de l'essentiel, ignorance active de soi, divertissement. Mais elle possède inversement une ressource de lucidité fondamentale ; et cette ressource, comme y insiste Heidegger à partir de 1925, c'est la mort. C'est la vie qui instruit la philosophie ; mais la vie stimulée, électrisée, réveillée par la mort.

En quoi la mort peut-elle être, conformément à une longue tradition philosophique, le maître absolu, le maître qui instruit le philosophe lui-même ? *Etre et Temps* comme vous le savez répond très précisément à cette question, plus précisément au §40 sur l'affection fondamentale de l'angoisse : l'objet non-objectif, l'objet non-représentable de l'angoisse c'est le rien du monde, le fait que le monde ambiant, avec ses étants intramondains, *pourrait ne pas être* et donc surgisse à partir de rien. L'objet non-objectif de l'angoisse c'est le « que », le « *quod* » du monde, le fait qu'il soit et pourrait ne pas être. Le monde est, et pourtant il pourrait ne pas être ; il surgit depuis rien ; voilà ce que révèle l'angoisse. L'angoisse nous met en face de « l'être-au-monde comme tel », dit Heidegger, ce qui veut dire concurremment deux choses : surgissement du *Dasein* (l'existant que je suis chaque fois) depuis rien ; et surgissement du monde depuis rien. Autrement dit le surgissement depuis rien, l'événement de l'être s'expérimente du côté du soi comme du côté du monde. Du côté du soi d'abord : l'angoisse me révèle ma contingence radicale, le fait que je ne suis pas un étant déterminé une fois pour toutes, et que sous les déterminations ontiques qui me définissent, il y a la liberté suprême de me faire depuis rien, mon pouvoir-être le plus propre (= l'authenticité) ; et du côté du monde : le monde comme totalité des étants intramondains s'effondre (*sinkt in sich zusammen*) ; ce que je vois dans l'affection de l'angoisse ce ne sont plus des étants déterminés mais *le fait* que le monde soit et pourrait ne pas être, son surgissement contingent. Liberté ou authenticité du côté du soi ; étrangeté, *Unheimlichkeit* du côté du monde. L'angoisse est deux fois révélatrice.

On peut considérer à ce titre que l'angoisse chez Heidegger se présente comme un retravail existencialisant de la réduction phénoménologique husserlienne. Les étants (tous les étants : le soi d'un côté ; et corrélativement les étants mondains) sont mis entre parenthèses au profit de l'être, c'est-à-dire de leur *surgissement depuis rien*. Comme chez Husserl la réduction représente le moment de vérité de la philosophie ; sauf qu'à la différence de Husserl ce moment de vérité vient à la philosophie depuis la vie, depuis une affection ou une tonalité affective fondamentale. La réduction ici n'est pas un geste théorique, une décision philosophique abstraite ; ce n'est pas la philosophie, comme discours théorique, qui accomplit la réduction ; c'est la préfiguration angoissée du rien de la mort. Et ce que révèle cette réduction phénoménologique existencialisée c'est un tout nouveau Cogito. Comme le dit Heidegger dans son cours de 1925 (*Prolegomènes à l'histoire du concept de temps*) : le seul vrai cogito, dit Heidegger, la seule certitude absolue n'est pas une certitude théorique, fondée sur la saisie objective d'un étant qui serait moi-même comme Ego pensant ; la seule certitude c'est celle du mourir : je mourrai, je dois mourir, *sum moribundus*.

Dans sa conférence de 1929 (*Qu'est-ce que la Métaphysique ?*) Heidegger mettra au centre ce pouvoir d'éclaircissement philosophique de la mort. La mort nous éclaire, c'est elle qui nous rend philosophes parce qu'avec elle « nous saisissons qu'il y a des étants – et non pas rien » ; et donc c'est elle qui nous rend capable de poser la question philosophique fondamentale : « Pourquoi y a-t-il de l'étant – plutôt que rien ? ». Dans cette conférence l'homme y est présenté comme la « sentinelle du néant » : il pense, il est destiné à la philosophie, parce qu'il porte la mort en lui. Or au fondement de cette thèse anthropologique, il y a une phénoménologie. Il y a plus précisément la description d'une expérience-source, peut-être plus humble, plus quotidienne, mais qu'il faut absolument avoir en tête quand on voit un philosophe comme Heidegger mettre la mort au centre de la philosophie. Cf. *Être et Temps*, § 13 et 16 : sommes spontanément au monde sur un mode pratique (sur le mode de la « préoccupation » ;

nous avons de prime abord affaire à des « étants disponibles » (*zuhanden*) ; sauf que cet « avoir affaire au monde » sur le mode d'une préoccupation pratique peut toujours achopper sur des obstacles, rencontrer des dysfonctionnements. Et que se passe-t-il alors, quand le renvoi fluide d'outil à outil ne fonctionne plus, quand il est déficient ? Mon regard qui glissait distraitemment sur les choses à faire, sur les étants disponibles, mon regard se fixe, il « avise » la chose déficiente, il ne fait plus que « séjourner » auprès d'elle. Désormais la chose, devenue inutilisable, « s'impose » à moi, elle « insiste », elle « sature » mon regard ; ou comme dit encore Heidegger, elle « fait encontre dans son pur aspect (*eidōs*) » (HEIDEGGER, 1976, §13, p. 96). Elle était maniée distraitemment, comme le sont généralement les étants disponibles ; en vertu du problème rencontré, de la panne, de la déficience pratique, elle est devenue un étant subsistant (*vorhanden*), c'est-à-dire un étant que j'accueille pour lui-même.

Cette analyse me semble très importante : elle signifie que pour Heidegger c'est la vie déficiente, problématisée, vacante, qui lève la tête et se rend capable de penser ce qui est - d'aviser ce qui est, de l'accueillir en son *eidōs*, en son étant subsistant. Je pense qu'il faut absolument avoir en tête cette description phénoménologique lorsqu'on dit que chez Heidegger c'est la mort qui nous fait penser et qui nous rend philosophes. La mort nous fait poser la question essentielle (« Pourquoi y a-t-il de l'étant – plutôt que rien ? ») ; mais c'est parce que, plus généralement, la déficience vitale, l'interruption du vivre est ce qui nous rend capables de regarder l'être en face. Chez Heidegger, comme implicitement pour beaucoup de philosophes, l'être est pensé sur fond de néant, c'est-à-dire sur le fond d'une vie déficiente. Pour avoir affaire à la chose elle-même, à la chose en soi, à la chose subsistante, il faut implicitement imaginer qu'elle serait là, même si je n'étais pas là, il faut l'imaginer *sans moi*, indépendante de ce tout ce que je peux lui faire, délestée de toute relation pratique avec moi. En ceci la simple contemplation d'une chose pour elle-même implique ma mort, comme l'a très bien dit Derrida (dans *L'animal que donc je suis*) :

Pour avoir rapport au soleil tel qu'il est il faut que, d'une certaine manière, j'aie rapport au soleil tel qu'il est en mon absence et c'est en effet comme cela que se constitue l'objectivité, à partir de la mort. Avoir rapport à la chose, à supposer que cela soit possible, telle qu'elle est en elle-même, c'est l'appréhender telle qu'elle est, telle qu'elle serait même si je n'étais pas là. Je peux mourir, ou simplement sortir de la pièce, je sais que cela sera ce que c'est et restera ce que c'est (DERRIDA, 2006, p. 219).

Cette méditation heideggérienne sur la mort, sur son pouvoir d'éclairement philosophique, me semble en réalité largement anachronique. C'est une voie magnifique, une voie fondamentalement « éthique », qui somme l'existence humaine de se grandir, de « s'aiguiser » dans l'épreuve lucide la mort ; mais je pense que toute notre époque tourne le dos à cette lucidité. On peut prendre ensemble une série d'indices convergeant, qui nous disent que dans les démocraties de marché qui sont les nôtres aujourd'hui c'est la vie qui est au centre, la vie et sa prise en charge sociale et politique. Parmi ces différents indices je retiendrai, comme bien connus : l'essor fulgurant des biotechnologies et des techniques d'augmentation du corps humain (avec à l'horizon les rêveries d'immortalité du post-humanisme) ; la gestion assurantielle des risques sanitaires, dans le cadre de politiques globales de santé publique ; la prise de conscience écologique de la vulnérabilité des espèces vivantes, et du sort de l'humanité comme espèce, face au dérèglement climatique ; la banalisation des politiques sécuritaires et des états d'urgence, face aux menaces terroristes ; l'inflation du rapport compassionnel et humanitaire à l'autre homme, réduit à l'état de survivant muet. Tout se passe comme si nous assistions à une intrusion massive de la vie, comme vie simplement vivante, dans l'organisation des sociétés humaines. C'est comme si ces sociétés s'étaient progressivement recentrées sur une « biopolitique », autrement dit une gestion, une optimisation sans fin de la vie des vivants humains.

Ces différents indices socio-politiques dessinent le portrait d'une biopolitique qui a refoulé la question de la mort, qui fait vivre et qui laisse mourir (Foucault). Mais cela signifie alors que le

pouvoir d'éclairement philosophique de la mort, appartient au passé. La mort est au centre des sociétés dites « traditionnelles ». De telles sociétés sont structurées par la tradition, et donc par un certain culte des morts ; mais aussi par la nécessité éthique du sacrifice de soi (en particulier à la guerre) ; mais également par le soin des choses pour elles-mêmes (je pense en particulier à la civilisation japonaise et à ses différents rituels centrés sur les choses sans nous, le soin des choses pour elles-mêmes, dans leur pérennité inhumaine, comme par exemple l'art des jardins secs et des jardins mouillés, ces jardins si frappants pour un œil occidental. Sommes-nous capables de penser le monde sans l'homme, sur fond de notre mort, ou cette imagination appartient-elle, comme les sociétés traditionnelles, au passé ?

Il me semble qu'on peut échapper à cette alternative, peut-être trop radicale, entre d'un côté un vitalisme individualiste, ayant définitivement refoulé la question de la mort, et de l'autre le monde de la tradition qui portait la mort en lui, qui en faisait une ressource anthropologique majeure. Ou entre, disons, les Etats-Unis et le Japon (je pense à cette ethnologie croisée qu'avait proposée Ruth Benedict en 1946 dans *Le Chrysanthème et le sabre*, où elle opposait terme à terme la morale consumériste, hédoniste des américains, centrée sur le bonheur individuel, à l'éthique sacrificielle, à l'éthique de l'honneur, mais aussi éthique du soin des choses des Japonais). Il me semble qu'on peut échapper à cette alternative, à cette alternative « nietzschéenne » entre le dernier homme, l'homme des petits plaisirs, et le « Surhomme », l'homme aiguisé par la mort, capable de mourir pour plus grand que soi. Car la philosophie occidentale n'a jamais cessé de faire valoir, concurremment avec la mort, une autre ressource absolutisante ou idéalisante : c'est celle du langage ou de la communication.

II/ La voie du langage.

Comme je le disais en introduction, il n'y a pas une, mais deux manières de définir l'idéalité. L'idéalité ce peut être le nécessaire : ce qui ne peut pas ne pas être ; mais ce peut être également l'universel : ce qui vaut en tout lieu et pour tout un chacun. Si, de manière heideggérienne, on réfère nos concepts philosophiques à la vie de fait, à la vie facticielle qui précède et instruit la philosophie, alors le nécessaire est inséparable de la mort : pour dire qu'une chose ne peut pas *ne pas être*, pour l'essentialiser, il faut la voir sur fond de non-être. Est idéal en ce sens ce qui, comme dit Bergson, « triomphe du néant dans l'éternité », ou « n'arrive à l'être qu'en passant par le néant » (BERGSON, 1959, p. 164). C'est ainsi que de Platon à Heidegger, l'idéalité se définit implicitement comme nécessité c'est-à-diresur fond de néant, comme réponse éternitaire au néant. C'est parce que l'homme porte la mort en lui qu'il peut poser des questions absolues ou essentielles. Mais il y a une autre modalité de l'idéalité, c'est l'universel. Et le fait vital premier ici ce n'est plus la mort mais la « communication », qu'on peut entendre en son sens kantien : la capacité de communiquer nos pensées, de les partager, ou de viser un monde commun à tous les esprits. Est idéal en ce second sens ce qui est universel ou commun à tous les esprits.

Pensée à partir de l'universel et non pas du nécessaire, ou de la communication et non pas de la mort, la philosophie apparaît sous un jour bien différent. Est idéal non pas ce qui est *sans moi*, ce qui est ab-solu, *ab-solutus*, séparé de moi, ce qui est là quand je n'y suis plus ; mais ce qui est là *pour tous*. Existe, au sens fort du terme, non ce qui continuerait à exister même si j'étais mort, mais ce qui apparaît et se laisse expérimenter chez tous les vivants possibles. L'être n'implique plus la déficience de la vie, mais au contraire sa surabondance.

Or il est clair que la philosophie depuis le premier jour a emprunté cette voie du commun. Je pense à la manière dont se raconte classiquement la naissance de la philosophie : la

philosophie s'inventa avec les *phusikoi*, les physiciens des colonies d'Asie mineure qui voulurent exhiber des « principes naturels » qui seraient valables en tout lieu et à toute époque. Les premiers philosophes se mirent en quête, sous l'arbitraire des théogonies locales, d'une *physis* universelle. De même et parallèlement la philosophie politique naît lorsque, contre l'infinie diversité des coutumes et des codes divins, elle assume un recul critique à l'égard de l'ancestral et s'enquiert de ce qui est bon pour tous et « par nature ». Qu'une philosophie politique naisse en même temps ou presque que la « physique » des premiers philosophes, n'est donc pas un hasard. Car ce qui est en jeu, aussi bien chez les physiciens que chez les premiers réformateurs politiques, c'est la puissance de l'universel, conquise contre le savoir mythique.

Bref l'animal philosophique occidental n'est pas seulement un animal *métaphysique*, promis à la mort ; c'est également et concurremment un animal *politique*, en route vers l'universel. Au-delà de la mort, qui ouvre la possibilité d'énoncés nécessaires, il y a le langage, qui nous installe dans la dimension du commun et de l'universel. Husserl a très précisément thématiqué ce lien du langage et de l'universel. Au début de « L'Origine de la géométrie », il se demande comment des énoncés idéaux, comme par exemple le Théorème de Pythagore, sont possibles. Comment est possible l'universalité d'un tel théorème, le fait qu'il soit idéalement valable comme *le même pour tout un chacun*, « accessible à tous les hommes et en premier lieu aux mathématiciens réels et possibles de tous les peuples et de tous les siècles [...] » (HUSSERL, 1962, p. 368) ? À cette question très simplement posée (la question de l'objectivité idéale à l'œuvre dans les sciences) Husserl n'a cessé de répondre, toute sa vie durant. Il a parfois fourni une réponse éternitaire, du côté de la nécessité, c'est-à-dire de la mort : par exemple dans la 1^{ère} *Recherche Logique*, à propos de l'idéalité des significations : une signification est idéale, dit-il, lorsqu'elle est « identiquement ce qu'elle est, peu importe que je pense et que j'existe, qu'il y ait en général des personnes qui pensent et des actes de pensée » (HUSSERL, 1961, p. 115). Sauf qu'ici, dans « L'Origine de la

géométrie », la réponse est différente. Il n'est pas question d'une idéalité qui serait valable « peu importe que je pense et que j'existe », donc indépendante de nous, mais plutôt d'une idéalité *pour tous*, pour tous les mathématiciens possibles. C'est bien l'universalité plutôt que la nécessité qui est en question ici. Et à la question de son surgissement factuel, Husserl donne une réponse simple, du côté du langage. « L'humanité est pour chaque homme [...] une communauté du pouvoir s'exprimer dans la réciprocité, la normalité et la pleine intelligibilité ; et dans cette communauté, tout le monde peut aussi parler comme d'un étant objectif de tout ce qui est là dans le monde environnant de son humanité » (HUSSERL, 1962, p. 369-370). Le langage est ce fait anthropologique qui dépasse sa factualité pour faire droit à des prétentions idéales, c'est-à-dire à des énoncés universellement partageables.

On peut préciser la chose. On pourrait croire en effet qu'au-delà de leur diversité empirique les langues humaines portent en elles une grammaire universelle, et que donc un partage de l'expérience est possible en vertu de ce fond syntaxique ou grammatical commun. En réalité ce n'est pas exactement ce que dit Husserl. L'universalité dont il est question est moins donnée *qu'exigée*. Parler, c'est *faire comme si nous parlions de la même chose*. C'est « présupposer, comme dit Husserl au début d'*Expérience et Jugement*, qu'un objet est là, qu'un objet nous est donné, et que c'est sur lui que porte l'énonciation » (HUSSERL, 1970, p. 14). On touche ici à ce qu'on pourrait appeler la *présupposition politique* propre à tout langage : parler c'est d'un côté échanger des informations diverses, parfois des prédicats contradictoires (ce qui s'appelle discuter) ; mais pour pouvoir commencer à parler, pour confronter nos prédicats contradictoires, il faut avoir préalablement présupposé que nous parlions de la même chose ; il faut préalablement s'être entendu sur *ce dont on parle* (sur le sujet ou le thème de la prédication). Cette entente préalable (de quoi parle-t-on ?, quel est le sujet auquel s'attribuent nos différents prédicats ?), cette entente préalable est rarement thématisée, mais elle est toujours présupposée, sous la forme d'un contrat implicite ou

d'une confiance première. Celui qui tout d'un coup change de thème sans crier gare, ou se met à parler d'un thème impossible (« L'actuel roi de France est sage », prononcé au XXème siècle), apparaît non pas ignorant, mais un peu fou, bizarre, parce qu'il a rompu un pacte fondamental, une présupposition universalisante qui appartient à tout usage du langage. Le sujet de la prédication, son « thème », contient en lui une adresse universelle.

Il me semble que celui qui en phénoménologie a véritablement fait droit à cette voie du commun, c'est Merleau-Ponty. Pour lui, comme pour Bergson, la mort n'est nulle part. « La mort comme la naissance ne peuvent être pour moi des objets de pensée », dit Merleau-Ponty, et ce parce que « je me sens voué à un flux de vie inépuisable dont je ne puis penser ni le commencement ni la fin » (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 418). Nous avons pour certains d'entre nous, fait cette expérience, douloureuse, mais aussi très énigmatique, de veiller un mort. C'est une expérience énigmatique, car c'est comme si nous n'arrivions pas à voir la mort, ou le mort, en face - à voir le mort *comme étant mort*. Merleau-Ponty a décrit cette expérience impossible dans la *Phénoménologie de la perception* : « Nous sommes toujours dans le plein, dans l'être, comme un visage, même au repos, même mort, *est toujours condamné à exprimer quelque chose* (il y a des morts étonnés, paisibles, discrets) » (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 516). Il y a un plein de la vie, une impossibilité de lui échapper ; or ce que dit Merleau-Ponty ici, c'est que ce plein de la vie est inséparable de la communication : le visage du défunt exprime une adresse qui ne veut pas cesser. Même mort, l'autre continue de s'adresser à moi, de se communiquer à moi. Nous ne savons pas voir la mort en face car être humain c'est communiquer, et communiquer sans fin. Être humain c'est enterrer ses morts, c'est-à-dire non pas en finir avec eux, les faire disparaître à jamais, mais au contraire aménager, par la sépulture, par le rituel, la poursuite de la communication avec eux.

Et on voit bien que chez Merleau-Ponty l'idéalité ne se pense pas du côté du nécessaire, de ce qui résiste au néant parce qu'il ne peut pas ne pas être. La condition de l'idéalité ce n'est pas un

regard « de nulle part », un regard dévitalisé (comme Merleau-Ponty a pu en faire le reproche à Sartre) ; la condition de l'idéalité c'est un regard non pas vide mais au contraire nombreux, plein de sa communication avec d'autres regards. Les « essences sauvages » ou « charnelles » dont nous entretient le dernier Merleau-Ponty (dans *Le Visible et l'Invisible*) sont des essences profuses, tenant dans un même style une infinité d'aspects possibles ; et corrélativement le regard qui les aperçoit est un regard démultiplié, capable de voir la même chose sous mille aspects possibles. Notre vision est, comme dit Merleau-Ponty, « une seule vision à mille regards » (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 84); « la maison elle-même n'est pas la maison vue de nulle part, mais la maison vue de toutes parts. L'objet achevé est translucide, il est pénétré par une infinité actuelle de regards qui se recoupent dans sa profondeur et n'y laissent rien de caché » (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 83). Si nous croyons à l'être, à quelque chose qui subsiste au-delà de nous, c'est non pas sur fond d'absence ou de mort possible, comme ne pouvant pas ne pas être ; c'est pour l'apercevoir comme une profusion d'esquisses ou d'aspects qui débordent la conscience que nous en avons actuellement. C'est la communication des consciences, et non la conscience de la mort ; c'est l'universalité, et non la nécessité, qui animent le discours philosophique. Ce qui chez Merleau-Ponty nous donne l'assurance de toucher l'être même, ce n'est pas le regard dévitalisé, le regard de celui qui porte la mort en lui, mais au contraire le regard surabondant de celui qui depuis l'enfance, depuis la précommunication enfantine, se partage avec d'autres.

Il y aurait donc deux manières, bien différentes, de répondre à l'énigme du savoir philosophique. Si la philosophie peut aller tout droit à l'absolu, si elle peut prétendre à la totalité sans emprunter la voie longue de l'enquête scientifique, c'est parce qu'elle s'en remet à d'étranges faits qui font droit : la mort, d'un côté ; le langage de l'autre. Elle emprunte, ou elle a toujours emprunté,

concurrentement, deux voies bien différentes vers l'idéalité, l'une métaphysique, l'autre politique : d'un côté le scandale de la mort, de l'autre la surabondance de la communication ; d'un côté le nécessaire, de l'autre l'universel. Et s'il est vrai que la mort semble appartenir, historiquement ou culturellement, au passé, alors on ne s'étonnera pas que la philosophie soit aujourd'hui interpellée davantage du côté de l'universel et du partage de l'expérience. On attend manifestement des philosophes qu'ils totalisent le sens de l'expérience du côté du commun ; on attend d'eux qu'ils imaginent un nouveau contrat social, plus accueillant à l'égard des êtres fragiles, ou vulnérables, ou traditionnellement relégués dans les marges ; on invoque une société qui ne serait pas seulement celle des humains, mais aussi celle des non-humains. Serons-nous à la hauteur de ces attentes ? Je vous laisse avec cette question.

Referências

BENEDICT, Ruth (2002). *Le Chrysanthème et le sabre*. Editions Philippe Picquier.

BERGSON, Henri(1959). *L'évolution créatrice*. Paris : Les Presses universitaires de France.

DERRIDA, Jacques (2006). *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée.

HEIDEGGER, Martin (1992). *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique : monde, finitude, solitude*. trad. Daniel Paris. Paris, Gallimard.

HEIDEGGER, Martin (2006). *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*. trad. de l'allemand par Alain Boutot, préf. Alain Boutot. Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de Philosophie ».

HEIDEGGER, Martin (1976). *Être et Temps*. trad. François Vezin. Paris, Gallimard.

HEIDEGGER, Martin (1968). *Qu'est-ce que la métaphysique?* In: Questions I, Paris, Gallimard.

HUSSERL, Edmund (1961). *Recherches Logiques II/II*. trad. Hubert Élie, Arion L. Kelkel, René Schérer. Paris: PUF.

HUSSERL, Edmund (1962). *L'origine de la géométrie*. Introduction et traduction Jacques Derrida. Paris: PUF.

HUSSERL, Edmund (1970). *Expérience et Jugement*. Trad. D. Souche. Paris: PUF.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

A linguagem ou a morte: um dilema fenomenológico¹

Etienne Bimbenet
Université Bordeaux Montaigne

Resumo: A relação da filosofia com o conhecimento é um enigma. Apesar de não percorrer o longo caminho da investigação científica, a filosofia, contudo, alega possuir um saber total ou fundador. De onde vem essa garantia de poder falar universalmente ou necessariamente? Onde a filosofia busca a origem da idealidade (universalidade ou necessidade) de seu discurso? A fenomenologia responde a esse enigma. Ao longo da sua história ela explorou dois caminhos bem diferentes: o caminho da morte que, em Heidegger, está no princípio de um pensamento definido como necessidade; e o caminho da comunicação que, em Husserl ou Merleau-Ponty, funda a possibilidade do universal. A fenomenologia explicita, assim, as duas grandes inspirações da filosofia ocidental: sua inspiração *metafísica* (o heroísmo da morte, que nos ensina a pensar) e sua inspiração *política* (a linguagem como requisito para uma comunicação infinita). Se é verdade que a primeira inspiração pertence manifestamente ao passado das sociedades tradicionais, então não nos surpreenderemos que a filosofia atualmente seja desafiada em seus recursos de universalidade e comunicação: hoje esperamos que os filósofos nos ensinem, sobretudo, a *fazer sociedade* (*faire société*), inclusive com os não-humanos.

Palavras-chave: Husserl, Merleau-Ponty, Heidegger, ser-para-a-morte, linguagem.

Introdução

Se examinamos a relação da filosofia com o saber, encontramos um enigma. Evidentemente, o saber reivindicado pela

¹ Tradução de André Dias de Andrade

filosofia não é o saber positivo da ciência, não emprega os procedimentos de investigação, experimentação, falsificação ou verificação; em resumo, o longo caminho de um saber progressivo, autocorrigindo-se infinitamente. Contudo, a filosofia reivindica ser um saber e até mesmo, em certos momentos canônicos da sua história, o saber fundador, o saber de todos os saberes. De onde a filosofia obtém essa ambição desmedida, essa pretensão de ser capaz de possuir de uma só vez os princípios primeiros, de encará-los de frente, sem passar pela longa via do saber positivo? De onde a filosofia obtém a ambição de nos fazer ver de uma vez o absoluto do necessário (o que não pode não ser), ou ainda o absoluto do universal (o que é válido em todos os lugares e para todos)? De onde a filosofia obtém essa companhia obstinada com o absoluto, ou com isso que chamarei *idealidade*, entendendo por isso (sob suas duas modalidades) o universal e o necessário?

Podemos partir de uma indicação de Heidegger, em seu curso de 1929-30 sobre *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*: o filósofo, diz, é fundamentalmente *nostálgico*, é assombrado pela nostalgia (*Sehnsucht*) do todo, ele aspira à “totalidade” do que é. Mas de onde vem essa assombração? Será porque, como Descartes, ele dispõe de um instrumento universal, o instrumento matemático, que vale para ele um modelo de certeza absoluta? Ou, diz Heidegger, será porque ao contrário ele faz remissão a um fundamento muito menos tranquilizador, a este fundamento não-objetivo ou não-científico que é a existência? Obviamente é este caminho não-objetivo ou não-cartesiano que Heidegger escolhe: para Heidegger, como sabemos, “a ciência não pensa”; não é a ciência que estimula, por exemplo, através do *organon* matemático, a ambição totalizante da filosofia; para Heidegger, o que fundamentalmente nos faz pensar é a intimidade, o segredo da existência. E pela existência é preciso compreender esta vida que não se esquece de si mesma, esta vida que não se desfaz na cotidianeidade, esta vida que é “despertada” pela antecipação angustiada da morte. Em suma, para Heidegger (pelo menos para o primeiro Heidegger), o que estimula a ambição absolutista da filosofia é a morte.

Estamos o mais longe possível aqui de uma base matemática ou científica. Pois a morte só pode valer como um princípio totalizante se é vivida intimamente, no “cada vez minha” da existência. Paradoxalmente, é esta experiência pessoal, que não pode ser compartilhada, solitária, que promove o saber totalizante da filosofia. O mais íntimo se comunica com o mais geral. “O pensamento metafísico”, diz Heidegger, “é um pensamento inclusivo no duplo sentido de que vai para o todo, e apreende pouco a pouco a existência”. A filosofia é um pensamento que olha tanto para a totalidade do que é, quanto para o mais íntimo.

Gostaria de explicitar em um primeiro momento este poder idealizante ou transcendental da morte, tal como se oficializa em Heidegger. Heidegger descreve em grandes letras, em sua concepção do pensamento e da idealidade, um certo elo, congênito e bem conhecido desde Platão, da filosofia ocidental e da morte. Podemos notar, entretanto, que esta centralidade filosófica da morte tem algo de profundamente anacrônico. Ela vai contra um profundo vitalismo característico das sociedades contemporâneas. Hoje já não pensamos a partir da morte. Esta estrutura “heroica” do discurso filosófico, esta alta lucidez em relação à morte, é manifestamente uma coisa do passado. É por isso que, num segundo momento, mostrarei que a morte não é para a filosofia o único fato correto, o único fenômeno empírico capaz de promover um discurso absolutizador. O outro grande motor filosófico da idealidade é a linguagem. E aqui novamente, a fenomenologia é preciosa: assim como explicita o poder idealizante da morte, também explicita o poder idealizante da linguagem. A fenomenologia está em face dos dois caminhos pelos quais a filosofia concede direito à idealidade; ela escreve em caracteres grandes as duas formas, uma metafísica, a outra política, pelas quais a filosofia ambiciona dizer o todo. Eis um de seus pontos fortes essenciais, um de seus bens maiores: através dele, a filosofia reflete propriamente que seu poder transcendental, e mais exatamente seu duplo poder transcendental.

1. O caminho da morte

A morte pode ser considerada como um dos principais temas da filosofia ocidental. Desde Platão, a filosofia medita sobre o escândalo da morte. Por exemplo, toda a dramaturgia do *Fédon* organiza uma equivalência entre a *theoria*, a contemplação filosófica e a morte: somente aquele que, como Sócrates, aprendeu a morrer e purificou seu entendimento de todos os seus entraves carnis, pode encarar o ser.

Mas além desta dramaturgia bem conhecida, podemos colocar a hipótese de que a morte estrutura de maneira mais íntima o discurso filosófico. A filosofia, diz Sócrates, é filha do espanto, do *thaumazein*; isto significa que para se tornar filósofo é preciso ser capaz de abandonar tudo o que se sabia até o presente; é filósofo aquele que admite que não sabe mais nada, e que decide enfrentar este nada, construir seu conhecimento a partir *do nada*. Esta hipótese consiste em dizer que a morte não está apenas no princípio de um certo *conteúdo* filosófico, mas que ela está no princípio de um tipo de discurso que pertence apenas à filosofia. O que pode significar para a filosofia tornar-se heróica não apenas no conteúdo de seu discurso (o que algumas filosofias fizeram), mas na própria forma de seu discurso (que de certa maneira concerne toda filosofia)? Penso que Heidegger respondeu a esta pergunta de forma muito clara e muito explícita.

Desde seus primeiros cursos em 1919, Heidegger enfrenta a *própria forma* do discurso filosófico. Todos os seus esforços vão na direção de uma profunda transformação deste discurso: é preciso elevar este discurso ao nível de uma “ciência original da vida em si”. Em outras palavras, uma ciência capaz de fazer falar a vida ela mesma e a partir dela mesma, de ser uma auto-explicação da vida fática por ela mesma. Heidegger apela para uma filosofia revitalizada ou reexistencializada. O problema é que a vida é sempre passível de perder e de esquecer de si mesma. A vida “quotidiana” é o esquecimento do essencial, a ignorância ativa de si, o entretenimento. Mas ao contrário, possui um recurso de

lucidez fundamental; e este recurso, como Heidegger insiste a partir de 1925, é a morte. É a vida que instrui a filosofia; mas a vida estimulada, eletrificada, despertada pela morte.

De que modo a morte pode ser, de acordo com uma longa tradição filosófica, o mestre absoluto, o mestre que instrui o próprio filósofo? *Ser e Tempo*, como se sabe, responde muito precisamente a esta questão, mais precisamente no §40 sobre o afeto fundamental da angústia: o objeto não-objetivo, o objeto não-representável da angústia é o nada do mundo, o fato de que o mundo circundante, com seus seres intramundanos, *poderia ser não ser* e, portanto, surgisse do nada. O objeto não-objetivo da angústia é o “que”, o “*quod*” do mundo, o fato de que ele seja e *poderia não ser*. O mundo é, e, contudo, *poderia não ser*; ele surge do nada, eis o que a angústia revela. A angústia nos coloca diante do “ser-no-mundo enquanto tal”, diz Heidegger, o que quer dizer simultaneamente duas coisas: o surgimento do *Dasein* (o existente que eu sou a cada vez) desde o nada, e o surgimento do mundo desde o nada. Em outras palavras, o surgimento desde o nada, o acontecimento do ser se experimenta tanto do lado do si quanto do lado do mundo. Do lado do si primeiro: a angústia me revela minha contingência radical, o fato de que não sou um ente determinado de uma vez por todas, e que sob as determinações ônticas que me definem, existe a liberdade suprema de me fazer do nada, meu poder-ser mais próprio (= autenticidade). E do lado do mundo: o mundo como totalidade dos entes intramundanos desmorona (*sinkt in sich zusammen*); o que vejo no afeto da angústia não são mais entes determinados, mas o *fato* de que o mundo é e *poderia não ser*, seu surgimento contingente. Liberdade ou autenticidade do lado do si; estranheza, *Unheimlichkeit* do lado do mundo. A angústia é duas vezes reveladora.

Podemos considerar, a este respeito, que a angústia em Heidegger é apresentada como uma reelaboração existencializante da redução fenomenológica husserliana. Os entes (todos os entes: o si por um lado e, correlativamente, os entes mundanos) são colocados entre parênteses em favor do ser, ou seja, de seu

surgimento do nada. Como em Husserl, a redução representa o momento de verdade da filosofia; exceto que, diferentemente de Husserl, este momento de verdade advém à filosofia a partir da vida, de um afeto ou de uma tonalidade afetiva fundamental. A redução aqui não é um gesto teórico, uma decisão filosófica abstrata; não é a filosofia, como discurso teórico, que realiza a redução; é a prefiguração angustiada do nada da morte. E o que esta redução fenomenológica existencializada revela é um Cogito totalmente novo. Como diz Heidegger em seu curso de 1925 (*Prolegômenos à História do Conceito de Tempo*): o único verdadeiro cogito, a única certeza absoluta, não é uma certeza teórica, fundada na apreensão objetiva de um ente que seria eu mesmo como Ego pensante; a única certeza é a certeza de morrer. *Morrerei, devo morrer, sum moribundus*.

Em seu curso de 1929 (*O que é Metafísica?*) Heidegger colocará no centro este poder de esclarecimento filosófico da morte. A morte nos esclarece, é ela que nos torna filósofos porque com ela “compreendemos que há entes - e não nada”; e, portanto, é ela que nos torna capazes de fazer a questão filosófica fundamental: “Por que há o ente – antes que nada?”. Nesta conferência, o homem é apresentado como a “sentinela do nada”: ele pensa, ele está destinado à filosofia, porque carrega a morte nele. Ora, na base desta tese antropológica, há uma fenomenologia. Mais precisamente, a descrição de uma experiência-fonte, talvez mais humilde, mais cotidiana, mas que devemos absolutamente ter em mente quando vemos um filósofo como Heidegger colocar a morte no centro da filosofia. Cf. *Ser e Tempo*, § 13 e 16: estamos espontaneamente no mundo em um modo prático (no modo da “preocupação”; lidamos imediatamente com “entes disponíveis” (*zuhanden*); exceto que este “lidar com o mundo” no modo de uma preocupação prática pode sempre topar com obstáculos, encontrar disfunções. E o que se passa então, quando reenvio de fluido de uma ferramenta à outra não funciona mais, quando ele é deficiente? Meu olhar, que deslizava distraidamente sobre as coisas a serem feitas, sobre os entes disponíveis, se fixa, “dá-se conta” da coisa

defeituosa, apenas “repousa” nela. A partir de então a coisa, tornada inutilizável, “impõe-se” a mim, “insiste”, “satura” meu olhar; ou como ainda diz Heidegger, “se faz encontrar somente em seu puro aspecto (*eidos*)” (HEIDEGGER, 1976, §13, p. 96). Ela era manejada distraidamente, como são geralmente os entes disponíveis; em virtude do problema encontrado, da falha, da deficiência prática, tornou-se um ente subsistente (*vorhanden*), ou seja, um ente que eu acolho por si mesmo.

Esta análise me parece muito importante: significa que para Heidegger é a vida deficiente, problematizada, vazia que levanta sua cabeça e se torna capaz de pensar o que é – de se dar conta do que é, acolhê-lo em seus *eidos*, em seu ente subsistente. Penso que é preciso absolutamente ter em mente esta descrição fenomenológica quando dizemos que em Heidegger é a morte que nos faz pensar e que nos torna filósofos. A morte nos faz colocar a questão essencial “Por que há o ente – antes que nada?”; mas é porque, de modo mais geral, a deficiência vital, a interrupção da vida, é o que nos torna capazes de olhar diretamente para o ser. Em Heidegger, como implicitamente para muitos filósofos, o ser é pensado sobre o fundo do nada, ou seja, sobre o fundo de uma vida deficiente. Para lidar com a coisa mesma, a coisa em si, a coisa subsistente, é preciso imaginar implicitamente que ela estaria aí, mesmo se eu não estivesse, é necessário imaginá-la *sem mim*, independente de tudo que eu posso fazer com ela, despojada de qualquer relação prática comigo. Nisto, a simples contemplação de uma coisa por si mesma implica minha morte, como Derrida disse muito bem (em *L’animal que donc je suis*):

Para ter uma relação com o sol como ele é, é preciso que, de certa forma, eu tenho uma relação com o sol tal como ele é na minha ausência, e é, com efeito, desta forma que se constitui a objetividade, a partir da morte. Ter uma relação com a coisa, supondo que isto é possível, tal como ela é nela mesma, é apreendê-la como ela é, como seria mesmo se eu não estivesse aí. Posso morrer, ou simplesmente sair da sala, sei que ela será o que é e permanecerá o que é (DERRIDA, 2006, p. 219).

Esta meditação heideggeriana sobre a morte, sobre seu poder de esclarecimento filosófico, parece-me, na realidade, amplamente anacrônica. É uma via magnífica, uma via fundamentalmente “ética”, que convoca a existência humana a crescer, a “se afiar” na lúcida provação da morte; mas penso que toda a nossa época vira as costas a esta lucidez. Podemos reunir uma série de indícios convergentes que nos dizem que, nas democracias de mercado que são as nossas hoje, é a vida que está no centro, a vida e sua gestão social e política. Entre esses vários indicadores mencionarei os seguintes, que são bem conhecidos: a ascensão meteórica das biotecnologias e técnicas para o desenvolvimento do corpo humano (tendo como horizonte os devaneios de imortalidade do pós-humanismo), a gestão de riscos sanitários, no âmbito das políticas globais de saúde pública, a consciência ecológica da vulnerabilidade das espécies vivas, e do destino da humanidade como espécie, face às mudanças climáticas, a banalização das políticas de segurança e estados de emergência, diante das ameaças terroristas, a inflação da relação compassiva e humanitária com o outro ser humano, reduzido ao status de sobrevivente mudo. Tudo se passa como se assistíssemos a uma intrusão massiva da vida, como vida simplesmente vivente, na organização das sociedades humanas. É como se essas sociedades progressivamente se reorientassem em torno de uma “biopolítica”, em outras palavras, de uma gestão, de uma otimização sem fim da vida dos viventes humanos.

Estes diferentes índices sociopolíticos pintam o retrato de uma biopolítica que reprimiu a questão da morte, que faz viver e que deixa morrer (Foucault). Mas então isto significa que o poder de esclarecimento filosófico da morte pertence ao passado. A morte está no centro das sociedades ditas “tradicionais”. Tais sociedades são estruturadas pela tradição e, portanto, por um certo culto dos mortos; mas também pela necessidade ética do sacrifício de si (em particular na guerra); mas também pelo cuidado das coisas por si mesmas (estou pensando em particular na civilização japonesa e seus diferentes rituais centrados nas coisas sem nós, o cuidado das coisas por si mesmas, em sua perenidade inumana, como a arte dos

jardins secos e molhados, esses jardins tão marcantes para um olhar ocidental). Somos capazes de pensar o mundo sem o homem, sobre o fundo de nossa morte, ou esta imaginação pertence, como as sociedades tradicionais, ao passado?

Parece-me que podemos escapar desta alternativa, talvez muito radical, entre, por um lado, um vitalismo individualista, que definitivamente reprimiu a questão da morte e, por outro lado, o mundo da tradição, que trazia a morte em si, fazendo dela um grande recurso antropológico. Ou entre, digamos, os Estados Unidos e o Japão (penso nesta etnologia cruzada que Ruth Benedict havia proposto, em 1946, em *Le Chrysanthème et le sabre*, na qual opunha termo a termo a moral consumista, hedonista, dos americanos, centrada na felicidade individual, e a ética sacrificial, a ética da honra, mas também ética do cuidado com as coisas dos japoneses). Parece-me que podemos escapar desta alternativa, desta alternativa “nietzscheana” entre o último homem, o homem dos pequenos prazeres, e o “Sobre-homem”, o homem aguçado pela morte, capaz de morrer por mais do que ele mesmo. Pois a filosofia ocidental nunca deixou de fazer valer, concomitantemente com a morte, outro recurso absolutizador ou idealizante: aquele da linguagem ou da comunicação.

2. O caminho da linguagem

Como disse na introdução, não há uma, mas duas maneiras de definir a idealidade. A idealidade pode ser o necessário: o que não pode não ser. Mas pode ser também o universal: o que é válido em todos os lugares e para todos. Se, de uma maneira heideggeriana, referimos nossos conceitos filosóficos à vida de fato, à vida fática que precede e instrui a filosofia, então o necessário é inseparável da morte: para dizer que uma coisa não pode *não ser*, para torná-la essencial, é preciso vê-la sobre o fundo de não-ser. É ideal neste sentido aquilo que, como diz Bergson, “triumfa sobre o nada na eternidade”, ou “apenas atinge o ser passando pelo nada” (BERGSON, 1959, p. 164). É assim que, de Platão a Heidegger, a

idealidade é implicitamente definida como necessidade, ou seja, sobre o fundo do nada, como uma resposta eternitária [*éternitaire*] ao nada. É porque o homem carrega a morte nele que pode fazer as questões absolutas ou essenciais. Mas há outra modalidade da idealidade; é o universal. E o fato vital primeiro aqui não é mais a morte, mas a “comunicação”, que pode ser entendida em seu sentido kantiano: a capacidade de comunicar nossos pensamentos, de compartilhá-los, ou de visar um mundo comum a todos os espíritos. É ideal neste segundo sentido o que é universal ou comum a todos os espíritos.

Pensada a partir do universal e não do necessário, ou da comunicação e não da morte, a filosofia aparece sob uma luz muito diferente. É ideal não o que é *sem mim*, o que é *ab-soluto*, *ab-solutus*, separado de mim, o que está lá quando eu não estou mais; mas o que está lá *para todos*. Existe, no forte sentido do termo, não o que continuaria a existir mesmo se eu estivesse morto, mas o que aparece e se deixa experimentado por todos os viventes possíveis. O ser não implica mais a deficiência da vida, mas, ao contrário, sua superabundância.

Ora, está claro que a filosofia desde o primeiro dia tomou este caminho do comum. Penso na maneira clássica como se conta o nascimento da filosofia: a filosofia foi inventada com os *phusikoï*, os físicos das colônias da Ásia Menor que queriam exibir “princípios naturais” que seriam válidos em todos os lugares e épocas. Sob a arbitrariedade das teogonias locais, os primeiros filósofos partiram em busca de uma *physis* universal. Do mesmo modo e paralelamente a filosofia política nasce quando, contra a infinita diversidade de costumes e códigos divinos, assume um recuo crítico em relação ao ancestral e indaga o que é bom para todos e “por natureza”. Não é por acaso que uma filosofia política tenha nascido quase ao mesmo tempo que a “física” dos primeiros filósofos. Pois o que está em jogo, tanto nos físicos quanto nos primeiros reformadores políticos, é a potência do universal, conquistada contra o saber mítico.

Em resumo, o animal filosófico ocidental não é apenas um animal *metafísico*, prometido à morte; é igualmente e simultaneamente um animal *político*, a caminho do universal. Além da morte, que abre a possibilidade de enunciados necessários, existe a linguagem, que nos instala na dimensão do comum e do universal. Husserl tematizou muito precisamente esta ligação entre a linguagem e o universal. No início de “A Origem da Geometria”, ele se pergunta como enunciados ideais, por exemplo o Teorema de Pitágoras, são possíveis. Como é possível a universalidade de um tal teorema, o fato de que ele seja idealmente válido como *o mesmo para todos*, “acessível a todos os homens e em primeiro lugar aos matemáticos reais e possíveis de todos os povos e de todos os séculos [...]” (HUSSERL, 1962, p. 368)? A esta questão muitos simples (a questão da objetividade ideal em obra nas ciências) Husserl nunca deixou de responder, ao longo de toda sua vida. Ele às vezes deu uma resposta eternitária [*éternitaire*], do lado da necessidade, ou seja, da morte. Por exemplo, na 1ª *Investigação Lógica*, à propósito da idealidade das significações: uma significação é ideal, diz, quando é “identicamente o que é, não importando que eu pense e que eu exista, que haja pessoas em geral que pensam e atos de pensamento” (HUSSERL, 1961, p. 115). Exceto que aqui, em “A Origem da Geometria”, a resposta é diferente. Não se trata de uma idealidade que seria válida “não importando que eu pense e que eu exista”, portanto, independente de nós, mas antes de uma idealidade *para todos*, para todos os matemáticos possíveis. É de fato a universalidade mais do que a necessidade que está em questão aqui. E à questão de seu surgimento factual, Husserl dá uma resposta simples, do lado da linguagem. “A humanidade é para cada homem [...] uma comunidade do poder se exprimir na reciprocidade, normalidade e plena inteligibilidade; e nesta comunidade todos podem também falar como que de um ente objetivo de tudo o que está aí, no mundo circundante de sua humanidade” (HUSSERL, 1962, p. 369-370). A linguagem é este fato antropológico que ultrapassa sua

factualidade para satisfazer pretensões ideais, ou seja, enunciados universalmente compartilháveis.

Podemos especificar a questão. Poder-se-ia acreditar que, com efeito, além de sua diversidade empírica, as línguas humanas trazem nelas uma gramática universal, e que, portanto, uma partilha da experiência é possível em virtude deste fundo sintático ou gramatical comum. Na realidade, isto não é exatamente o que diz Husserl. A universalidade em questão é menos dada do que exigida. Falar é agir como se estivéssemos falando da mesma coisa. É “pressupor”, como diz Husserl no início de *Experiência e Juízo*, “que um objeto está aí, que um objeto nos é dado, e que é sobre ele que trata a enunciação” (HUSSERL, 1970, p. 14). Aqui tocamos o que poderíamos chamar de *pressuposto político* próprio a toda linguagem: falar é, por um lado, trocar informações diversas, às vezes predicados contraditórios (o que se chama discutir); mas, para poder começar a falar, para confrontar nossos predicados contraditórios, é preciso pressupor previamente que falamos da mesma coisa; é preciso ter concordado previamente sobre *isto de que falamos* (sobre o assunto ou tema da predicação). Este acordo prévio (do que falamos?, qual é o assunto ao qual nossos diferentes predicados são atribuídos?) raramente é tematizado, mas ele é sempre pressuposto, sob a forma de um contrato implícito ou de uma confiança primária. Aquele que de repente muda de tema sem aviso prévio, ou se põe a falar de um tema impossível (“O atual rei da França é sábio”, proferido no século XX), não parece ignorante, mas um pouco louco, bizarro, porque quebrou um pacto fundamental, um pressuposto universalizante que pertence a todo uso da linguagem. O assunto da predicação, seu “tema”, contém nele um direcionamento universal.

Parece-me que aquele que realmente tomou este caminho do comum, na fenomenologia, é Merleau-Ponty. Para ele, como para Bergson, a morte não está em lugar algum. “Tanto a morte quanto o nascimento não podem ser para mim objetos de pensamento”, diz Merleau-Ponty, e isto porque “me sinto devotado a um fluxo inesgotável de vida do qual não consigo pensar nem o começo nem

o fim” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 418). Alguns de nós certamente tivemos a experiência, dolorosa, mas também muito enigmática, de velar de uma pessoa morta. É uma experiência enigmática, pois é como se não chegássemos a ver a morte, ou o morto, no diretamente – a ver a pessoa morta *como estando morta*. Merleau-Ponty descreveu esta experiência impossível na *Fenomenologia da Percepção*: “Estamos sempre no pleno, no ser, assim como um rosto, mesmo em repouso, mesmo morto, *está sempre condenado a exprimir algo* (há mortos espantados, calmos, discretos)” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 516). Há uma plenitude da vida, uma impossibilidade de escapar dela; ora, o que Merleau-Ponty diz aqui, é que esta plenitude da vida é inseparável da comunicação: o rosto do falecido exprime uma mensagem que não quer cessar. Mesmo morto, o outro continua a se dirigir a mim, a se comunicar comigo. Não sabemos como ver a morte de frente [*en face*] porque ser humano é comunicar, e comunicar sem fim. Ser humano é enterrar seus mortos, ou seja, não terminar junto com eles. Ao contrário, fazê-los desaparecer para sempre, organizar, pelo enterro, pelo ritual, a continuação da comunicação com eles.

E vemos bem que para Merleau-Ponty a idealidade não é pensada como estando do lado do necessário, do que resiste ao nada, porque não pode não ser. A condição da idealidade não é um olhar “de lugar algum”, um olhar desvitalizado (como Merleau-Ponty pode ter censurado a Sartre); a condição da idealidade é um olhar que não é vazio, mas, ao contrário, numeroso, cheio de sua comunicação com outros olhares. As essências “selvagens” ou “carnais” das quais nos fala o último Merleau-Ponty (em *O Visível e o Invisível*) são essências profusas, mantendo em um mesmo estilo uma infinidade de aspectos possíveis; e, correlativamente, o olhar que se apercebe delas é um olhar multiplicado, capaz de ver a mesma coisa sob mil aspectos possíveis. Nossa visão é, como diz Merleau-Ponty, “uma só única com mil olhares” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 84); “a casa ela mesma não é a casa vista de lugar nenhum, mas a casa vista de todos os lugares. O objeto acabado é translúcido, ele é penetrado por uma infinidade atual de olhares

que se entrecruzam em sua profundidade e não deixam nada escondido” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 83). Se acreditamos no ser, em algo que subsiste além de nós, não é contra o fundo da ausência ou da morte possível, como não podendo não ser; é para se aperceber dele como uma profusão de esboços ou aspectos que transbordam a consciência que dele temos atualmente. É a comunicação das consciências, e não a consciência da morte; é a universalidade, e não a necessidade, que anima o discurso filosófico. O que em Merleau-Ponty nos dá a garantia de tocar o próprio ser não é o olhar desvitalizado, o olhar daquele que traz a morte em si, mas, pelo contrário, o olhar superabundante daquele que, desde a infância, desde a pré-comunicação infantil, compartilha com os outros.

Conclusão

Existem assim duas maneiras muito diferentes de responder ao enigma do saber filosófico. Se a filosofia pode ir direto ao absoluto, se pode pretender à totalidade sem tomar o caminho longo da investigação científica, é porque ela conta com fatos estranhos que a tornam correta: a morte, por um lado; a linguagem, por outro. Ela toma, ou sempre tomou, simultaneamente, dois caminhos muito diferentes em direção da idealidade, um metafísico, o outro político: de um lado o escândalo da morte, do outro a superabundância da comunicação; de um lado o necessário, do outro o universal. E se é verdade que a morte parece pertencer, histórica ou culturalmente, ao passado, então não é surpreendente que a filosofia hoje seja interpelada mais para o lado do universal e da partilha da experiência. Espera-se manifestamente que os filósofos totalizem o sentido da experiência do lado do comum; espera-se que eles imaginem um novo contrato social, mais acolhedor para com os seres frágeis, ou vulneráveis, ou tradicionalmente relegados às margens. Invoca-se uma sociedade que seria apenas aquela dos humanos, mas também dos não-

humanos. Estaremos à altura dessas expectativas? Deixo esta pergunta para vocês.

Referências

BENEDICT, Ruth (2002). *Le Chrysanthème et le sabre*. Editions Philippe Picquier.

BERGSON, Henri (1959). *L'évolution créatrice*. Paris : Les Presses universitaires de France.

DERRIDA, Jacques (2006). *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée.

HEIDEGGER, Martin (1992). *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique : monde, finitude, solitude*. trad. Daniel Panis. Paris, Gallimard.

HEIDEGGER, Martin (2006). *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*. trad. de l'allemand par Alain Boutot, préf. Alain Boutot. Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de Philosophie ».

HEIDEGGER, Martin (1976). *Être et Temps*. trad. François Vezin. Paris, Gallimard.

HEIDEGGER, Martin (1968). *Qu'est-ce que la métaphysique?* In: Questions I, Paris, Gallimard.

HUSSERL, Edmund (1961). *Recherches Logiques II/II*. trad. Hubert Élie, Arion L. Kelkel, René Schérer. Paris: PUF.

HUSSERL, Edmund (1962). *L'origine de la géométrie*. Introduction et traduction Jacques Derrida. Paris: PUF.

HUSSERL, Edmund (1970). *Expérience et Jugement*. Trad. D. Souche. Paris: PUF.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard,.

*Percepção, espaço e
tempo sociais*

Por que as coisas não têm de ser as mesmas? Em direção a um perspectivismo fenomenológico

André Dias de Andrade¹
Universidade de São Paulo

Resumo: Partimos de uma linguagem fenomenológica canônica, calcada nas noções de perfil (*Abschattung*) e de coisa mesma, em direção de inovações descritivas e conceituais oriundas das noções de diferença e de desvio (*écart*). A proposta é reconstruir a noção de “coisa mesma” e de seu núcleo presuntivo de sentido, para em seguida desestabilizá-la como um possível olhar construído e que não está necessariamente previsto pela intencionalidade em acepção mais geral. Relativizar este pressuposto ou prejuízo fundamental da fenomenologia - de que a coisa deva ser a “mesma” ou de que o território fenomenal seja “originário” - leva a propor que a intencionalidade opera de modo não referencial e que a referência, seja no noema perceptivo ou na significação linguageira, é apenas um desdobramento seu. Daí se segue a tentativa de re(d)escrever “a ideia da fenomenologia”, não mais em torno da identidade e da intersubjetividade, mas da diferença e da intercorporeidade, tendo como ganho heurístico a compreensão de diferenças culturais sob um prisma fenomenológico.

Palavras-chave: perspectivismo; fenomenologia; percepção; linguagem; Merleau-Ponty.

1. Entrada e Saída

Apresentamos aqui um itinerário possível, dentro de um percurso de pesquisa que não apenas utiliza da fenomenologia ou privilegia-se da sua abordagem descritiva, mas que toma a própria

¹ Esta pesquisa contou com o apoio da FAPESP - processo nº 2019/21515-5.

fenomenologia como objeto de estudo. Tal itinerário pode ser compreendido como uma série de “estratégias para entrar e sair da fenomenologia”, cujo mote reside precisamente na questão: o que significa ver?

Em primeiro lugar, descreveremos sumariamente o modo clássico de doação intencional, tal como ocorre por *perfis*, e sua remissão a uma coisa mesma compreendida como *noema*, ou seja, como um polo correlato à consciência e que possui um núcleo de significação. Em seguida, comentaremos uma maneira distinta de compreender esta doação, através da noção de *desvio*, junto do tipo de diferenciação e de correlato intencional que ela enseja, como um correlato que não necessita deste núcleo de sentido, como veremos. Entre um “bom senso” da identidade, que aponta sempre para si mesma, com a coisa mesma, e o “delírio” da diferença, encaminhamo-nos a um perspectivismo fenomenológico. Portanto, o objetivo deste trabalho é defender que as coisas não necessitam ser *as* mesmas, em um sentido filosófico mais geral, e não precisam ser *elas* mesmas, em um sentido que inclui aí a fenomenologia e que sobretudo nos importa.

Iniciemos por um relato, ou uma “saída”, retomado pela pensadora e pesquisadora Inocência Mata:

Um grupo de turistas ocidentais vai visitar uma reserva em África, e a dada altura, um dos turistas ocidentais pergunta ao guia, um africano, depois de ver um animal que nunca tinha visto antes, que animal era aquele. Mas a pergunta vinha formulada assim: “Como é que se chama aquele animal branco com riscos pretos?”. O guia africano respondeu: “Chama-se zebra. Mas atenção, não é um animal branco com riscos pretos. Pelo contrário, é um animal preto com riscos brancos”. Entretanto a discussão prolonga-se, não houve entendimento, com as duas partes a revelarem verdadeira frustração. O africano dizia: “Mas isto foi sempre assim, o animal é um animal preto com riscos brancos, não sei como é que esse senhor vem agora, ainda por cima nem sabia que animal era, vem aqui e quer obrigar-me a pensar que o animal é branco com riscos pretos!” (MATA, 2014, p.28).

Este impasse de princípio certamente conduz a problematizar as diferenças culturais, embora aqui ele nos sirva para jogar luz a

este problema considerado fundamental em fenomenologia: o que significa ver? Merleau-Ponty poderia agregar algo a este debate entre o ocidental e o africano, no sentido de alimentá-lo, quando escreve que “nada é mais difícil do que saber ao certo *o que nós vemos*” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 71). Entremos na fenomenologia.

A fenomenologia é o estudo daquilo que aparece enquanto tal, isto é, das coisas em seu aparecimento mesmo, e a unidade deste procedimento descritivo, da qual depende o fundamento da própria teoria, depende, por sua vez, da noção de *logos* aí empregada. É justamente o que distingue fenomenologia de “fenomenismo”, postura que mesmo os cétricos pirrônicos eram obrigados a aceitar, já que não seria possível afirmar que “nada” aparece, que nada “se passa”. Claro que, no caso do ceticismo, bastava invalidar a possibilidade de que a pura aparição fosse capaz de fundar qualquer conhecimento a respeito do mundo ou das coisas. Bastava fazer menção à multiplicidade perspectiva e doxal de que todos somos testemunhas. Não obstante, caso exista um agenciamento interno entre as aparições, um encadeamento dotado de sentido a partir do qual algumas se verificam e concordam, enquanto outras discordam, cancelam-se e por vezes nos decepcionam, mesmo que independente de sua relação com a realidade em si mesma (seja o que isto for) e do qual nosso olhar possui uma cumplicidade imediata, então a travessia do fenomenismo à fenomenologia começa a tomar forma. Pois é isto o que importa para a fenomenologia: o acordo da aparição consigo mesma e com o olhar, e nada mais. O *logos* que, porventura, há *no* fenômeno.

Se estamos longe do fenomenismo, como coleção de descrições curiosas, literárias e que podem representar mais ou menos fidedignamente o drama da existência humana, é porque existe uma “amarração” no modo como as coisas se apresentam. Sem esta presença pura daquilo que aparece, enquanto aparece, não haveria fenômeno e, então, não haveria *logos*. Em suma: não haveria fenomeno-logia. Daí que a compreensão do *logos* presente na

aparição, como aquilo que fornece consistência à fenomenalidade, é então necessária para a fenomenologia.

2. Rumo ao tempo

Na fenomenologia a ideia de verdade aparece junto daquela de *ver*, como *evidência*, e é tributária de uma autodoação de sentido, compreendida como o mostrar-se de algo que, justamente, permanece o mesmo ao mesmo tempo em que se mostra através de perfis sempre distintos no espaço e cambiantes no tempo. Curioso estatuto este o da coisa fenomenológica, compreendida como a coisa mesma: nela *ser* e *mostrar-se* são sinônimos, sendo sua “mesmidade” sinônima de sua doação. Nela, sua *Selbstheit* forma um par com sua *Selbstgegebung*. Assim, a coisa é “a mesma” e “ela mesma” na medida em que se mostra; ela “se mostra” na mesma medida em que “é” ela mesma e a mesma, tal como apontam autores como Aron Gurwitsch e Gérard Granel, embora um retire daí a vitalidade da fenomenologia e o outro faça a sua crítica a partir desta posição. (cf. GRANEL, 1968; GURWITSCH, 1940 e 1957²). É preciso notar o quanto esta é uma conquista da temporalidade. Como, bem entendido, o olhar é ele próprio temporal, temporalizante e, desde já, temporalizado. Pois se o sentido de algo está na sua apresentação temporal ou na sua passagem no presente vivo (junto de seus perfis temporais, com a retenção e a protensão), a qual justamente constitui a sua “presença”, trata-se então de compreender como este tema concorda, permanece o mesmo, *junto* de suas variações, de seus

² Gurwitsch leva a questão da identidade da coisa mesma para além de Husserl, numa concepção de proto-identidade que escapa mesmo às vicissitudes do tempo. Certamente, toda vivência possui um elemento temporal e uma duração, mas estes não são suficientes para descrever o modo como elas nos apresentam “coisas” que permanecem idênticas – e o noema é em certa medida “atemporal”, pois o tempo é condição *necessária, mas não suficiente* do sentido. Sobre este aprofundamento do tema da identidade, em relação com o tempo, cf. ANDRADE, 2022. Em relação à posição de Granel, cf. GRANEL, 1968.

perfis, e não *apesar* deles, como se diz que um jato de água mantém a “mesma” forma *pelo* fluxo e não distinto do fluxo.

Dissemos que existe um tempo como dizemos que existe um jato de água: a água muda e o jato de água permanece porque a forma se conserva; a forma se conserva porque cada onda sucessiva retoma as funções da precedente. Onda pulsante em relação àquela que impulsionava, ela se torna, por sua vez, onda impulsionada em relação à uma outra. E acontece mesmo que, enfim, desde a fonte até o jato, as ondas não são separadas: só há um único impulso, uma única lacuna no fluxo bastaria para romper o jato (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 482).

Merleau-Ponty é quem nos fornece esta última imagem, e nisso, retoma algumas das conclusões de Husserl, conformando-as a um projeto existencial de reabilitação da percepção como modalidade originária da relação de sentido. O tempo é o “sentido que há no sentido”, como escreve; pois, para além da redundância, ele designa a orientação do olhar que percebe “coisas” visíveis e constantes na variação nos perfis, da escuta que apreende a “melodia” na sucessão das notas, e que fornece a “coesão de uma vida” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 483) para este corpo que sente, habita e vive um mundo. Assim o tempo realiza a união da identidade e da multiplicidade, dos perfis à coisa ou tema que permanece junto deles o mesmo. Para além do tempo “nada há que compreender” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 419) e se o olhar é compreendido como temporalizante, não é porque ele é *do* sujeito, mas porque o tempo é a “medida do ser” e que o sujeito dele provém, de modo que também as coisas e o mundo são temporais – e que o corpo possui sua espessura temporal. O que isto quer dizer? Tudo se temporaliza, mas a consciência que percebe o tempo não é responsável pela temporalização e também está sujeita ao tempo. Está sujeita às suas intermitências; a uma constituição das coisas e do espaço “já dadas” e, no limite, a um mundo que lhe excede absolutamente e do qual, não obstante, ela comunga da mesma lógica – do mesmo *logos* perceptivo.

Esta é, neste momento, a resposta que Merleau-Ponty fornece para a pergunta da qual partimos: o que significa ver, ou o que é o olhar. Não nos deteremos nela, visto que nossa intenção é mapear as nuances entre dois modos de conceber a operação da intencionalidade por meio da qual nós, justamente, percebemos algo e, no limite, um mundo. Basta dizer que o aparato conceitual construído em torno do projeto de reabilitação filosófica da percepção (há um sentido perceptivo, um ser do percebido, apreendido pela percepção) consiste em pensar fenomenologicamente como as sínteses realizadas pelo tempo, denominadas “sínteses passivas”, permitem pensar um tipo de intencionalidade que independe da chamada “doação de sentido” para que, efetivamente, o percebido se forme junto do corpo que o percebe. Há então uma auto-organização do campo sensorial, e era isto que permitia ao autor aproximar tais conceitos fecundos da fenomenologia daqueles que vinham sendo descobertos em torno da psicologia da Gestalt. De todo modo, com a auto-organização ou com a operação passiva de sínteses realizadas no campo perceptivo, é possível de desativar o momento noético da intencionalidade (como um correspondente fenomenológico do categorial kantiano, já que outorga ao conteúdo sensível uma forma da consciência) e manter o momento noemático, que é o modo como a coisa ou estado-de-coisa se apresentam para a consciência, agora vertida em consciência *perceptiva*. Isto equivale a dizer que o ser é correlato do perceber, mas que o perceber não esgota o sentido do ser, uma vez que não lhe outorga seu sentido, mas apenas o recolhe. Estamos presos a um misto de familiaridade e estranheza com relação a tudo o que aparece.

3. O Centro

Pois bem, a intencionalidade operante do tempo e a intencionalidade noemática do percebido, reformuladas por Merleau-Ponty junto dos ganhos da psicologia de Berlim e das leis gestálticas, implicam também a necessidade de que haja um

“centro” intuitivo a partir do qual o percebido é, de fato, percebido. Conhecido como o “núcleo noemático”, ele é necessário para que o tema perceptivo varie ininterruptamente e, não obstante, possa manter-se o mesmo. Necessário então para a presunção de que “algo”, afinal, aparece, e não apenas uma multiplicidade caótica e desordenada de perfis que não remetem a nada. Este “sentido objetivo”, segundo Husserl, jamais é atingido de fato, e também não o é na versão existencialista que Merleau-Ponty confere à intencionalidade. Mas ele permanece presumido na compreensão que este faz da vida perceptiva.

A unidade do sujeito ou do objeto não é uma unidade real, mas uma unidade presuntiva no horizonte da experiência; é preciso reencontrar, para quem da ideia do sujeito e da ideia do objeto, o fato de minha subjetividade e o objeto no estado nascente, a camada primordial em que nascem tanto as ideias como as coisas (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 419).

E é por isso que este centro que já estava na descrição da coisa como noema reaparece quando se examina a subjetividade (onde há uma relação pré-reflexiva a si no perceber, denominada “*cogito tácito*”) e quando se examina a gênese do sentido, com o tempo sendo percebido a partir do presente³. A fenomenologia noemática e a doutrina do presente vivo são conservadas aqui, buscando uma versão existencialista para o dito *Lebenswelt* dos escritos tardios de Husserl. No entanto, é justamente por conservar a ideia de que nosso olhar (aqui ainda, a percepção) presume um acabamento que ele, de fato, jamais realizará, que Merleau-Ponty e muitos buscam reformular a fenomenologia transcendental conservando o seu pressuposto maior. Podemos chamá-lo de *pressuposto referencial*, a partir do qual o sentido possui um centro virtual em torno do qual sua multiplicidade converge (na *Bedeutung*) e de que a coisa ou dado tenha de ser o “mesmo” para que algo seja sequer visto, e não se perca numa multitude de perfis que não levam a lugar nenhum. A

³ É o tempo como *logos* que realiza a unidade – sempre presuntiva – da “coisa mesma”, assim como faz a unidade – sempre presuntiva – da minha subjetividade, a coesão de uma vida, e a unidade – sempre presuntiva – de um mundo comum.

teoria é rigorosa, então; não se trata de criticá-la, apenas de sublinhar como esta lógica da presença da coisa mesma é uma lógica notadamente composta pela consciência como polo produtor do sentido, na síntese ativa, e receptor do sentido, na síntese passiva.

Há então três lados do que se poderia denominar como uma trindade referencial. Coisa mesma, subjetividade e tempo, denominados noema, *cogito* tácito e campo de presença, caso haja a necessidade de apoio conceitual, mas que tomo a liberdade de não explicar ou aprofundar aqui⁴. Importa notar como *todos* são desdobramentos de uma certa maneira de olhar, ou de compreender o próprio olhar, como oriundo de uma fenomenologia da presença, calcada no famoso retorno à coisa mesma. *Assim, não alcançar o infinito da coisa mesma não significa deixar de ver segundo um infinito, do mesmo modo que aquilo que se pensa e se percebe como “parcial” só o é do ponto de vista de sua “completude”; e aquilo que se interdita ao fim do caminho permanece como sendo a origem, o motivo e o sentido deste mesmo caminho*⁵. Esta é uma das conclusões a que a lógica de doação por perfis nos encaminha. Como poderíamos ver de outro modo? Como poderíamos ver diferente?

Recuperemos duas passagens. A primeira elabora todo o ganho que a intencionalidade traz à filosofia da percepção e do corpo, já em 1942 na *Estrutura do Comportamento*. Lemos que é preciso “compreender, sem confundi-la com uma relação lógica, a relação vivida dos ‘perfis’ às ‘coisas’ que eles apresentam, das perspectivas às significações ideais que são visadas através delas” e, no acréscimo em nota, de que “é para isso que servirá a noção de

⁴ Reenvio ao meu trabalho *A fenomenologia sem origem* (ANDRADE, 2021).

⁵ Uma primeira consideração, que devemos guardar: considerar as coisas como presentes é considerá-las num intervalo infinito que vai delas a elas mesmas; intransponível, é fato, por um sujeito que está por meio de seu corpo situado num certo ambiente perceptivo, numa certa perspectiva parcial e num certo desdobramento sempre inacabado daquilo que ele percebe. “A pretensão à objetividade de cada ato perceptivo é retomada pelo seguinte, fracassada e novamente retomada. Este fracasso perpétuo da consciência perceptiva era previsível desde seu começo” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 277).

‘intencionalidade’” (1942, p. 237). O perfil, concretamente compreendido, não é um “signo” da coisa, mas justamente a coisa mesma em seu aspecto eminentemente perspectivado, e em sua medida eminentemente temporal; ele é justamente um “lado”, no sentido espacial, ou um “momento”, no sentido temporal. (Obviamente há diferença entre as *Abschattungen* espaciais e as temporais, tal como explica MOURA, 2001, p. 259).

A outra citação, mais de uma década depois, no primeiro curso proferido em 1953 no *Collège de France*, invoca uma superação deste esquema descritivo usual, ao propor uma “reforma da noção de perspectiva, de *Abschattung*” (2013, pp. 48; 84), a partir da qual “quando nos aproximamos de um objeto [...] não há *Abschattungen* numericamente distintas e *Auffassung als ...* representação de um mesmo núcleo inteligível”. E, como diz ainda, dois anos mais tarde, devemos compreender a “consciência da coisa e de seus traços *a partir dela*, traços que vão se diferenciar se eu reflito sobre ela” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 19). Está, portanto, em gestação aqui uma nova noção de doação, que não se dá por perfis, mas por “desvios” ou “afastamentos” (*écarts*). Ela rompe com a lógica da presença que até então dominava sua fenomenologia, elaborando uma lógica diferencial que aos poucos ocupa o seu lugar até a ontologia da carne nos seus anos finais. Trata aqui apenas de esboçar como ela se dá.

4. Entre o mesmo e o outro

Antes, porém, é preciso notar que, sem dúvida alguma, um mundo sem nós seria o dogmatismo filosófico e o princípio do totalitarismo, pois sempre um grupo ou indivíduo pode passar a falar em nome do “em si”. De modo que nossa existência é militante na mesma medida em que não permite a ninguém falar em nome do ser (nem mesmo o pretense sujeito transcendental), senão a partir do drama de sentir que é aberto à transcendência, mas que deve assumir sua finitude.

Com relação a isso Lévinas deu um passo decisivo que libera a obsessão filosófica moderna pelo saber através da reabilitação da Ética como filosofia primeira ou instância primeira de nossa relação com o mundo, com outrem e com nós mesmos. A filosofia seria “Sabedoria do amor”, então, em vez de “amor pela sabedoria” (LÉVINAS, 2010, p. 255), como relação com aquilo que é outro, que perpetuamente nos excede. Uma espécie de “desejo sem concupiscência”, como escreve, que designa um voto filosófico e prático (pois ético) com relação a tudo o que é outro e que nos faz apelo, em sua alteridade radical e incognoscível, em sua vulnerabilidade brutal e irreduzível. São os outros que nos mantêm vivos e sãos, afinal sem outrem nada somos – padecemos na melancolia ou, quando reagimos da pior maneira, no fascismo.

Ocorre então uma inversão do olhar moderno, que então não procura saber de si mesmo (ser si mesmo) e unir o particular ao universal. A obsessão pelo “mesmo” é transgredida pelo desejo do “Outro”. Curiosa inversão que vale também para a fenomenologia, que pode atuar como um princípio norteador e vigilante, nas aqui propostas “estratégias para entrar e sair” da fenomenologia. A questão do Outro é uma delas, certamente urgente, talvez cabal. Porém, não é a nossa no momento.

Pelo contrário, perguntamos se a fenomenologia poderia descrever aquilo que não é o “mesmo”, mas que também não é alheio ao território da fenomenalidade, que não é “outro”. Entre o mesmo e o outro, poderia ela tomar para si a tarefa de descrever a “diferença”, numa *fenomenologia da diferença*? À primeira vista, somente se a diferença for fenomenológica e, *in limine*, exposta à visão; e, mais do que isso, descritível.

Esta possibilidade depende da elaboração de uma noção de diferença que seja apropriada à experiência mais imediata, que seja apreendida enquanto tal, mesmo que haja uma tendência a crer que vemos primeiro indivíduos (entes que podem ser coisas, qualidades, identidades, signos) e, somente então, diferenças (fruto das relações de semelhança, oposição, analogia entre estes indivíduos já dados). Como diferença “primária”, ela seria

responsável não apenas (i) *por si mesma*, obtendo um valor que devemos considerar desde já diferencial, sem menção à nenhuma identidade prévia ou original, mas também (ii) *pela sua redução ou desdobramento específico* no espaço da identidade, da qual provém o caráter noemático da intencionalidade e do tempo do qual já fizemos menção, e do qual provém também a obsessão referencial pelo “mesmo” (seja com o Eu, com a essência ideal na coisa mesma, ou com o mundo único e universal).

5. Rumo à diferença

Em primeiro lugar, uma fenomenologia da diferença como o exame de um dado de sentido que ainda não é o “mesmo” e nem “si mesmo”, parece poder se nutrir da concepção estrutural a partir da qual o valor de um signo, mas também o de uma qualidade perceptiva, sensível, provém da relação que eles possuem uns com os outros no ínterim de um sistema, de uma língua, ou do campo perceptivo, ambos em constante transformação. Era deste modo que Merleau-Ponty descrevia a relação de sentido como proveniente de um processo primário de diferenciação. Assim, se “uma língua é menos uma soma de signos [...] do que um meio de discriminar os signos uns dos outros” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 45), isto significa que os signos, sejam palavras, letra ou fonemas, são já “resultados de uma atividade mais originária de diferenciação” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 47), e esta “primeira diferenciação [...] precede sem dúvida nenhuma a relação entre signo e significação” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 47). Como estrutura, a linguagem pode ser comparada a uma totalidade, o que permite ao autor aproximá-la dos resultados já obtidos pela leitura da *Gestalttheorie* a respeito da percepção, desde que, convenhamos, trate-se de uma totalidade não-referencial, visto que nela cada uma das pretensas “partes” só funciona de maneira negativa, tendo valor diacrítico, a partir do qual ela obtém sentido. Como ensinava Saussure a respeito da língua, nela o signo A obtém sentido pela diferença com relação aos outros no mesmo sistema considerado, tal que $A = \neg B, \neg C, \neg D$ e

assim por diante. Quando Merleau-Ponty incorpora tais lições, o ensinamento mais importante é o de uma linguagem indireta que, antes de tudo, não é referencial ou imediatamente designativa. “Os fonemas”, interpreta o filósofo, “não *querem* por si mesmos *dizer nada* que possamos designar”, e esta é a “forma originária do significar” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 47).

Tal incorporação da teoria do sentido indicada no *Cours de linguistique générale* permite a Merleau-Ponty reformular suas posições a respeito de como ocorre o processo perceptivo, ancorado em Saussure, mas em uma livre leitura do mesmo que nem sempre se compromete estritamente com suas teses. De modo que em notas que preparam esta teoria diferencial do sentido perceptivo, é de maneira sub-reptícia que o linguista adentra a perspectiva de Merleau-Ponty, quando escreve “não mencionar ainda Saussure: mas conceber as matrizes perceptivas de tal maneira que em seguida a fala se insira naturalmente nelas” (MERLEAU-PONTY, 1958-1960, p.148). Trata-se de incorporar as teses da linguística para pensar a doação de sentido já no nível da percepção, compreendendo como na percepção “a significação é a divergência [*écart*] das diferentes *hyleen* e sua convergência” (MERLEAU-PONTY, 1958-1960, p. 136). Da mesma maneira que os signos funcionam diacriticamente na língua, na percepção seria preciso apreender uma dimensão diacrítica na organização dos dados sensoriais, organização esta que já motivara a descrição desde suas primeiras obras.

Assim, a relação diferencial e a passagem *lateral* entre *hyle* e *hyle*, entre signo e signo, prescinde não somente do polo noético, mas agora do polo noemático para engendrar seu sentido. Se, como lemos, os fonemas nada dizem por si mesmos que se possa designar (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 47), porque os mínimos valores perceptivos, digamos, as *hyleen*, necessitariam imediatamente deste poder designativo (e objetivante)? Assim, não é preciso pensar que toda percepção aponta para um núcleo presuntivo de sentido, mesmo que jamais alcançado, visto que está no término de uma série infinita, como ideia reguladora.

É já no início dos anos 1950, então, que o autor propõe pensar a percepção de modo diverso e diferencial, o que implica ao menos duas posições. A de que “perceber uma fisionomia, uma expressão, é sempre usar signos diacríticos” (MERLEAU-PONTY, 2011, 203). Posição que se coaduna à compreensão que o estruturalismo concede ao termo “signo”, onde “cada signo só tem valor ao se diferenciar dos outros”. E, também, de que “é a mesma coisa ter um corpo como capaz de gesticulação expressiva ou de ação e ter um sistema fonemático como capacidade de construir signos” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 204). Obviamente, não é suficiente traçar uma equiparação entre esquema corporal e sistema fonemático, certamente repleta de consequências, porquanto é preciso compreender como ocorre a relação de sentido ao aproximarmos a diferenciação atinente à linguagem daquela que ocorre na percepção. E é aí que a concepção de signo diacrítico, construída em torno da linguagem, se aproxima daquela gestada nesta mesma época em torno da percepção.

Ora, mas como ocorre dos objetos se destacarem para que possamos discernir entre eles no ato de apreensão, seja na visão, no espaço, no tempo e na conduta? Aqui, a noção de *écart* se torna eficaz, pois a mão, assim como o olho, impõe um desvio ou deformação sobre o campo perceptivo que o modula de acordo com as necessidades, sejam práticas, críticas ou contemplativas, no manuseio e na observação. Não à toa, *écart* significa também “separação” ou “afastamento”, como se o olhar e a apreensão separassem sensíveis e objetos do todo do qual faziam parte em um primeiro momento. Assim, é preciso pensar o olho e mão como sendo, eles próprios, afastamentos do mundo, afastamentos *a partir* do mundo e, como tais, desvios em relação a um nível corporal e espacial dado.

É preciso reconhecer, sob o nome de olhar, de mão e, em geral, de corpo, um sistema de sistemas devotado à inspeção de um mundo, capaz de invadir as distâncias, de penetrar o porvir perceptivo, de desenhar na planicidade inconcebível do ser ocós e relevantes, distância e separações, um sentido... (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 110).

A impossibilidade de uma separação total do olhar e da mão daquilo que vê ou toca é, justamente, o que faz do sujeito uma corporeidade, ao invés de uma consciência. É preciso notar que este afastamento que não é total, nem abstrato, se justifica na mesma medida em que Merleau-Ponty adverte que não é possível assinalar o seu “princípio” ou a regra a partir da qual tal sistema de desvio e níveis a partir do qual as coisas se dão⁶. Isto implica que sua sistematização não difere do próprio acontecimento perceptivo; isto é, quando passamos da coisa vista para o olho vidente, daí para o corpo, para um ambiente perceptivo, para o mundo, etc., nada mais fazemos que re-modular e, novamente diferenciar, este conjunto de sistemas que define a própria visibilidade. Não à toa, era bem isto que motivava desde o princípio a análise estrutural, quando Saussure advertia que o ponto de vista cria o objeto e que a estrutura como um todo, ela própria, nada mais é que um outro ponto de vista sobre ela mesma e a partir dela mesma. Assim, ela nunca é fechada, e depende da perspectiva (da percepção, da fala) com que a cada momento é apreendida.

Que dobras são estas que não necessitam de princípio intuitivo positivo, visto que elas assinalam apenas diferenças? Ora, do mesmo modo que os signos valem apenas diferencialmente, assim também os desvios perceptivos nada são de positivo ou distinto da própria variação e modulação do nível do qual são, justamente, os aspectos desviantes. Isto rompe com a concepção de sentido até então promulgada e oriunda da fenomenologia. Se “perceber diferenças sem termos, desvios em relação a um nível que ele mesmo não é objeto” é o “único meio de dar da percepção uma consciência que lhe seja fiel” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 203), isto decorre do fato de que na percepção nada se mostra em

⁶ O *écart* ao qual Merleau-Ponty faz menção não é, imediatamente, perfil de “X”. E o nível perceptivo e idiomático a partir do qual nos movemos, percebemos e falamos não é estático. Ele pode se alterar e se escancarar como um desvio (como fica claro em experiências tais como a do espelho oblíquo de Wertheimer, que desestabiliza o sistema de referências pré dado). Portanto, o nível dado pelo desvio não é transcendental, nem seu aspecto desviante um exemplar empírico seu.

presença, isto é, como designando a si mesmo dentro deste intervalo infinito que dissemos ser aquele entre o perfil e a coisa mesma ao qual aponta. A pretendida reforma da noção de perfil (*Abschattung*) começa a tomar corpo aqui.

Mencionamos de passagem que a noção de Gestalt ou de estrutura permitia a Merleau-Ponty desativar a noese e a doação de sentido, pois o sensível já se enformava dando origem à coisa percebida. Agora, trata-se com o diacrítico de desativar o noema e pensar que os dados hiléticos e sensoriais já se organizam diacriticamente, assim como os grafos e os signos, engendrando um sentido que não é mais, imediatamente, referencial. A qualidade perceptiva, assim como as significações com a linguagem são *imediatamente* diferenciais, isto é, valem *enquanto* diferença e nada expressam isoladamente. Como em um jogo de xadrez onde as peças não valem absolutamente, mas apenas pelas relações que possuem umas com as outras num determinado momento, as palavras (e os gestos) significam pelas diferenças entre elas, e não porque uma é portadora da significação X, enquanto a outra da significação Y. Nós vivemos tais arranjos e rearranjos globais de sentido, pois enquanto o dicionário apenas “define” o que significa uma palavra ou uma coisa, nós as “falamos” e as “vemos”. E se “a verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. xvi), como escreve Merleau-Ponty ainda em um momento embebido pela fenomenologia husserliana, talvez devemos reaprender a ver diferenças, e não identidades, diferenciar e não identificar, como diria então um Merleau-Ponty mais simpático ao estruturalismo.

Sendo assim, o acontecimento perceptivo, assim como o linguístico, é muito “hesitante” para que imaginemos uma referência pré-estabelecida na base de sua visada. Mas, também, é muito “sistemático” para que possamos reduzir seu sentido e compreendê-lo como uma soma de fragmentos. Ele possui um “interior” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 49), vale como acontecimento, mas de modo diferencial, e a diferença ou o desvio valem como aparatos descritivos para isto que está entre *o sentido*

pleno e o não sentido. Assim, do mesmo modo que “a passagem à *Bedeutung* não é um salto no ‘espiritual’” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 53; nota), a percepção não é um salto na coisa mesma, e é preciso levar adiante esta operação de diferenciação que a linguagem ensina à percepção, claro que sem confundi-las de todo. É assim que, no bojo destas análises bastante heterodoxas e originais tanto da fenomenologia quanto do estruturalismo, Merleau-Ponty escreve:

Assim como o campo visual, o campo linguístico de um indivíduo termina de forma vaga... [e] parece que a linguagem nunca diz nada, que ela inventa uma gama de gestos que apresentam entre eles diferenças suficientemente claras para que a conduta da linguagem, à medida que ela repete, recorta e confirma a si mesma, forneça-nos de maneira irrecusável, o feitiço e os contornos de um universo de sentido (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 46-7).

A diferença está em todo lugar, como uma instância pré-individual e pré-objetiva; na percepção, no valor cromático, tonal, espacial, apreendidos pela sua variação e sem remissão a um centro significativo e coordenador de seu sentido. Retomando o incômodo entre o guia africano e o turista europeu, podemos notar que duas pessoas não veem a *mesma* coisa através de perfis *distintos*, quando veem um animal branco com listras pretas e um animal preto com listras brancas. O sentido presuntivo “zebra” não é dado na percepção, mas ao cabo de um trabalho de diferenciação, que *pode*, sim, redundar no núcleo noemático (a zebra “ela mesma”), tanto quanto na pretensa significação como *Bedeutung* verbal, mas que *sem* esta necessidade deixa de estar prevista na base de toda intencionalidade. Em vez disso, é possível pensar que as modulações que cada olhar, como pertencentes a um corpo e, a partir disso, a uma situação dada, impõem ao animal que aparece, são distintas maneiras de diferenciar o campo perceptivo e linguístico, vendo algo e o nomeando de maneiras determinadas. Seguindo a definição proposta, seria preciso notar que a branquitude de um corpo branco advindo de um ambiente em que tal cor não apenas se faz sobremaneira notar, mas mesmo se

concebe por vezes superior à outras, atue como um “nível” ou um “fundo” com relação às listras “pretas” que se vê como desvio na zebra. De modo análogo (mas que nem por isso deixa de ser incomparável), o guia modula seu ambiente e a zebra ali manifesta como um animal preto (nível) com listras brancas (desvios). Quem está certo? Se não há um nível comum que atuaria como um princípio transcendental a partir do qual tais diferenciações obteriam a regra e a correção de suas deformações, de seus *écarts*, não é possível responder a tal questão e nem desejável colocá-la afinal. Como escreve o autor,

O sentido da coisa percebida, se a distingue de todas as outras, ainda não é isolado da constelação onde ela aparece; ele somente se pronuncia como um *desvio* em relação a um nível de espaço, de tempo, de mobilidade em geral de significação onde estamos estabelecidos; ele somente é dado como uma deformação, embora sistemática, de nosso universo de experiência, sem que possamos ainda nomear seu princípio (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 12).

6. Perspectivismo

É assim que Merleau-Ponty fornece elementos para uma noção de *logos* diferencial para a fenomenologia, a partir da qual as diferentes perspectivas se entrelaçam por sua variação, e não por aquilo que possuem em comum. Nesta fenomenologia, as relações, por mais disparatadas que sejam, precedem os termos (o sujeito e o objeto) e permitem compreendê-los, de modo que a comunicação pode abdicar do seu tradicional e bastante conservador sentido de *communicare*, como a “ação de tornar comum”. Certamente a diferença perceptiva pode levar à frustração e, no limite, ao conflito, como no caso supracitado, mas é porque ela primeiro *relaciona* os corpos e as palavras, todos como desvios diferenciais a partir de um mundo ou de uma realidade que não possui mais um núcleo comum ou uma estrutura referencial. Assim, não é preciso ver ou dizer o mesmo para, ainda assim, estar em relação. Contudo, sem a coisa-mesma, não é à coisa-outra que nos endereçamos

(como já vimos a respeito de Lévinas), mas sim à diferenciação primeira que as origina.

É preciso notar que Merleau-Ponty nunca deixou de descrever a “afinidade transcendental” (MERLEAU- 1960, 121) entre os tempos e os lugares, bem como entre os entes, mesmo em relações interespecíficas. Mas tal afinidade não remete nem a uma origem comum nem a uma finalidade visada, de modo que possamos realizar um salto rápido, um tanto quanto indisciplinar, à Viveiros de Castro quando este explica que “etimologicamente, o ‘afim’ é aquele que está situado *ad-finis*, aquele cujo domínio faz fronteira com o meu. Os ‘afins’ são aqueles que se comunicam pelas bordas, que têm ‘em comum’ unicamente o que os separa (DE CASTRO, 2009, p. 40, nota). Logo, o comum tem de ser construído, mas nada pode preparar o seu conteúdo a não ser as diferentes perspectivas, principalmente aquelas dos mais insuspeitos, dos mais frágeis e vulneráveis. É preciso estar vigilante com relação aquilo que existe de pesadelo no dito sonho da razão em torno de um mundo comum, de um universal que não seja distinto de nós, pois existe risco tanto em relativizar o transcendental, impossibilitando a construção do comum, quanto de transcendentalizar o relativo, fazendo um grupo passar por “todos”, e consumindo a diferença. No seu curso sobre a *Instituição* Merleau-Ponty chega a perguntar a respeito da possibilidade de uma “sociedade verdadeira”, e nota que não são todas as sociedades que “jogam o misterioso jogo de colocar todos os outros no mesmo jogo” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 86). Como sistemas diacríticos, a percepção e a linguagem são mesmo “jogos”, mas que não são os mesmos e nem completamente outros, incomensuráveis, mas diferentes entre si.

Assim, cremos que é preciso meditar sobre o que esta lógica diferencial pode ensinar para a fenomenologia. A pretendida reforma da noção de perspectiva implica em “não conceber a percepção segundo este modelo ‘objetivo’, com [idealização] das *Abschattungen*, [idealização] da relação intencional, [idealização] do ‘mundo’” (MERLEAU-PONTY, 1958-1960, p. 157; os colchetes estão no original). O que isto significa? Que a perspectiva não

remete a nada dado ou idealizado e, com isso, é perspectiva em um sentido inaudito até então pela fenomenologia quando considerava a coisa a partir da lógica de reenvio entre perfis. A perspectiva é, doravante, efetivamente (carnalmente) o “lado” de uma mesa, a “cor” de uma maçã ou de um animal. Pois se ela não aponta para um pretense noema ou núcleo presuntivo de sentido, deixa mesmo de configurar um *perfil* para ser, finalmente, “lado” e “cor”, como tantos *desvios* a partir dos quais tais seres se modulam, diferenciam e, então, aparecem.

A dificuldade com a linguagem não nos deve enganar aqui: ainda falamos que a cor é “de” uma maçã, que se trata do lado “de algo”, e parece que dependemos de uma mínima referencialidade e idealidade para dar conta da perspectiva e fazer fenomenologia. Mas pensemos um pouco no que a reforma da noção de *Abschattung* pode nos ensinar. Sem núcleo noemático ou centro de uma série ideal, sem referência, a perspectiva se entende de outro modo. Ela se reabilita em outro viés. “Na percepção carnal, as *Abschattungen* são desvios [...] e aquilo em relação a que elas são desvios não é dado como um termo ideal, mas como coisa da qual as *Abschattungen* são ‘lados’ e não signos ou indicadores” (MERLEAU-PONTY, 1958-1960, p. 157). O “isto/aquilo” com relação ao qual as *Abschattungen* são perfis ou perspectivas não é um termo ideal, não é algo dado ou idealizado, não é uma referência co-visada. Não é um “isto/aquilo” no sentido referencial e noemático, mas carnal, diferencial – e é isto o que significa ser “lado” da mesa, “cor” da fruta, etc. Ser lado de X, cor de X, não é mais ser perfil de X, após esta reforma das *Abschattungen* pretendida em 1953 e realizada até as notas inéditas escritas entre 1958-60 e que citamos. Talvez o mais correto seja dizer que o lado (desta) mesa ou (da) mesa é, na verdade, o “lado-mesa”, tal como o “vermelho lanoso” e o “verde prado” que o autor menciona desde suas primeiras obras. Mas tais expressões aqui tem um significado muito mais radical, na medida em que a coisa passa a ser tomada no ínterim de um processo de diferenciação que a singulariza ou generaliza sem buscar identificá-la.

Há aí mesmo um perspectivismo inaudito para a fenomenologia. Não é à toa que Merleau-Ponty inverte os termos com os quais estamos acostumados a pensar a relação de sentido. Não existe perspectiva “porque há um para si no qual é preciso mesmo que o em si se torne ser-visto (‘câmara negra do sujeito’), mas, pelo contrário, há um para si porque existem *Abschattungen*, um perspectivismo [...], emergência de um oco no ser” (MERLEAU-PONTY, 1958-1960, p. 157). Tal como no perspectivismo em sentido forte, que não é aquele da teoria da doação por perfis, a consciência é um efeito da experiência – e não se deve tomar a subjetividade que há em toda experiência, enquanto “nossa”, na medida em que temos um corpo com o qual nos dobramos no mundo e o desdobramos para nós, pelo “sujeito” que é a consciência ou o para si para o qual este mundo pode em seguida se desdobrar como objeto multifacetado e perfilado. Assim, deve-se compreender “o ser para si como consequência da deiscência do ser em pluralidade perspectiva” (MERLEAU-PONTY, 1958-1960, p. 157). E se em todo lugar onde há carne – seja no corpo, seja nas coisas – há diferenciação e, por isso, perspectiva, não é em todo lugar que deve haver consciência já que, pelo contrário, ela é uma perspectiva (certamente dominante nos quadros doutrinários fenomenológicos) dentre outras. Bastante distinto, portanto, daquela teoria do *cogito* pré-reflexivo que mencionamos e que Merleau-Ponty ainda conserva em suas primeiras obras para dar consistência a uma doutrina deveras tradicional da intencionalidade. Assim, não basta dizer que Merleau-Ponty troca a consciência pelo corpo, ou que aprofunda o fenômeno de sua encarnação. É preciso entender o que ela “faz”, para compreender o porquê de ela se tornar obsoleta no quadro da teoria. A consciência *identifica*, mesmo que presuntivamente, enquanto o corpo *diferencia*, na cor, no som, na palavra e no gesto. Sem ela, não é preciso partir de um centro a partir do qual as perspectivas se imbricam, mas entender que este pretense núcleo é também produto das relações diferenciais e laterais das perspectivas que, por si mesmas, são vividas pelo corpo. É por isso que só se pode falar em universal neste sentido

em Merleau-Ponty: toda universalidade é lateral, não posta, e o mundo só pode ser considerado comum porque sem medida; isto é, vivido pelo corpo, mas não posicionado pela consciência.

7. Conclusão

Bem entendida, é a definição de sentido como *desvio em relação a um nível* que substitui aquela do *perfil em relação à coisa*, mas que só pode ser compreendida de todo em contraposição a esta. Não se trata de abdicar da intencionalidade em geral, pois é uma “reforma” aqui pretendida, visando reformular a intencionalidade partindo da diferença e não mais da mesmidade. Quando abandonamos as “coisas mesmas”, nem por isso abandonamos as “coisas”, pois o que se fez foi recuar o território do *logos* de uma relação referencial para outra pré-referencial e mesmo não-referencial. Logo, quando *o mundo deixa de possuir uma estrutura referencial*, certos conteúdos ou estados com os quais nossa experiência mais ou menos coincide, mais ou menos concorda, mais ou menos revela, ele deixa de ser o “mesmo”, ou de “presumir-se como o mesmo” (o que é outro modo de afirmar a mesma obrigação ou pressuposto), para tornar-se sem origem, sem original, anárquico, tal como a fenomenologia que porventura lhe descreva em sua tenacidade e justeza. Uma fenomenologia assim não descreve a “primeira manhã do mundo”, tal como uma pureza perdida do nosso olhar, mas aquilo que acontece para que exista algo como um mundo, uma existência, uma vida (o acontecimento ou a Instituição). Uma fenomenologia anárquica trata daquilo que havia *antes do mundo ser ele mesmo*, sólido e cruel, antes mesmo que a palavra “antes” passe a ter o sentido de “primeiro”, de “original”, de “genético” e de “único”, cujos desdobramentos já levaram a razão às aventuras mais desumanas que o pensamento humano pôde proporcionar. Talvez possa ela ser um pouco mais vigilante contra o risco etnocentrista que aflige, sim, toda e qualquer atitude teórica.

Referências

ANDRADE, André Dias de (2021). “A fenomenologia sem origem: gênese e acontecimento”. *Revista Kriterion*, 62(148).

ANDRADE, André Dias de (2022). “Filhos desgarrados do tempo: Identidade e temporalidade em Gurwitsch”. *Phenomenology, Humanities and Sciences*, v. 1, n. 1.

GRANEL, Gérard (1968). *Le sens du temps et de la perception chez Husserl*. Paris: Gallimard.

GURWITSCH, Aron (2009). *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973), II: Studies in Phenomenology and Psychology*. Dordrecht: Springer.

GURWITSCH, Aron (2010). *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973), III: The Field of Consciousness: Theme, Thematic Field, and Margin*. Dordrecht: Springer.

MATA, Inocência (2014). “Estudos pós-coloniais: Desconstruindo genealogias eurocênicas”. *Dossiê: Diálogos do Sul • Civitas, Rev. Ciênc. Soc.* 14 (1), Jan-Apr.

MERLEAU-PONTY, M. (1969). *La Prose du Monde*, Paris: Gallimard.

MERLEAU-PONTY, M. (1967). *La Structure du Comportement*, Paris: PUF.

MERLEAU-PONTY, M. (2003). *L’Institution-La Passivité*. Belin.

MERLEAU-PONTY, M. (2011). *Le monde sensible et le monde de l’expression*. Genebra: MetisPresses.

MERLEAU-PONTY, M. (1964). *Le Visible et le Invisible*. Paris: Gallimard.

MERLEAU-PONTY, M. (1945). *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard.

MERLEAU-PONTY, M. (1997). *Sens et non Sens*, Paris: Gallimard.

MERLEAU-PONTY, M. (1968). *Signes*, Paris: Gallimard.

MERLEAU-PONTY, M. (1968). *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*. Paris : Les Éditions Gallimard.

MERLEAU-PONTY, M. *Projets de livre – 1958-1960 – I. Projet* (notas de trabalho inéditas). B.N.F., volume VI.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de (2001). *Racionalidade e crise: Estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial / Edufpr.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2009). *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris: Presses Universitaires de France.

La crisis tuvo lugar. Sobre el sentido de una fenomenología de la institución

Mariana Larison
CONICET/ Universidad Federal de Buenos Aires/
Universidad Nacional de General Sarmiento

Resumen: En este trabajo intentaremos acercarnos a un proyecto más amplio, el de la elaboración de una fenomenología de la institución, a través de algunas de sus cuestiones y conceptos centrales. Delimitaremos dos campos teóricos fundamentales para su desarrollo, por un lado, al campo conceptual al término *Stiftung*, utilizado por Edmund Husserl para designar cierto tipo de actos subjetivos constituyentes de sentidos primarios en el marco de la fenomenología genética. Por otro, el espacio teórico que pertenece a la noción de *institution* propuesta por Maurice Merleau-Ponty para traducir el concepto husserliano de *Stiftung*. En este segundo caso, la noción de institución designa también cierto tipo de acontecimientos subjetivos que introducen un sentido nuevo y fundan una historicidad. Lo que ambas formulaciones ponen de relieve, como veremos, es una serie de cuestiones comunes que abren a problemas y conceptos nuevos. Como nos gustaría mostrar en lo que sigue, este campo de problemas funda de derecho lo que llamamos una *fenomenología de la institución*.

Palabras clave: Husserl, *Stiftung*, Merleau-Ponty, institución, espacio.

Introducción

En el §1 de la *Crisis de las ciencias europeas y la filosofía transcendental*¹ Husserl se pregunta sobre el sentido de la crisis general que vive la cultura europea en esa primera mitad del siglo

¹ Husserl, E., Hua VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, La Haye, Martinus Nijhoff, éd. M. Biemel 1954.

XX. La pregunta por la crisis de las ciencias se dirige en primer lugar al ámbito de las ciencias positivas pero no se reduce a ellas: se trata de una crisis general de las formaciones culturales, aquellas que condujeron el ideal de la humanidad occidental desde una determinada época hasta aquel presente, a través de ciertos ideales fundadores, orientadas por el *telos* de la racionalidad y la universalidad.

Aproximadamente un siglo después de la descripción teórica –y de la experiencia concreta– de la crisis y del fracaso del ideal propio del racionalismo moderno que condujo hacia ella, nos vemos obligados a reconocer la razón de la advertencia husserliana sobre ese racionalismo que tomó un giro fundamental en la época moderna y cuyas consecuencias catastróficas, desde el punto de vista humano, social, político y ambiental, sólo vemos aumentar a comienzo del siglo XXI. La crisis aconteció y las consecuencias se revelan trágicas. Llamamos a una nueva institución, a nuevas metas y fines –lo que con Husserl llamaríamos una *Nachstiftung*– que den un sentido proyectivo a nuestra existencia de vivientes humanos.

Pues bien, es en aquel contexto problemático de crisis, como veremos enseguida, que se configuraron los cimientos de una noción fenomenológica de institución. Y es en nuestro marco existencial que se plantea la necesidad de elaborarla en el primer tercio del siglo XXI: el proyecto de una fenomenología de la institución se vuelve necesario, me parece, como prosecución de aquellos primeros esbozos fenomenológicos que buscaban responder a la cuestión de cómo es posible pensar el sentido orientador de nuestra vida común, a partir de una descripción de las estructuras fundamentales de nuestra experiencia en cuanto vivientes humanos, así como de las formaciones culturales que, desde las ciencias positivas a la filosofía, nos permiten componer mundos.

Pero, ¿qué entendemos por institución desde un punto de vista fenomenológico? O mejor aun, ¿es posible hablar de *una* noción fenomenológica de institución, o es necesario constatar en cambio diversos acercamientos a un fenómeno todavía balbuceante? Desde mi punto de vista, la respuesta es afirmativa

para ambos términos de la disyunción: es posible en efecto determinar un núcleo descriptivo en la noción de institución pero éste precisa todavía, sin embargo, ser explorada.

De una manera un poco rápida, podemos decir en efecto que nos es posible considerar la historicidad de los fenómenos de la vida subjetiva como el núcleo fenomenológico fundamental de la noción de institución. Qué se entienda por historicidad, cómo se comprenda su estructura fundamental, su relación con el tiempo y el espacio, y, finalmente, qué se entienda por vida subjetiva y más precisamente por vida, son las cuestiones en debate para una fenomenología de la institución.

En este encuentro, y como primer momento de este proyecto general, querríamos simplemente presentar a ustedes por qué, en qué sentido, consideramos éste el núcleo descriptivo fundamental de la noción de institución, tal como fue elaborado a partir de dos campos teóricos diferentes aunque convergentes dentro de la escuela fenomenológica, y abrir así el debate a este proyecto *in progress*. El primero campo teórico al que nos referimos corresponde al término *Stiftung*, utilizado por Edmundo Husserl para designar cierto tipo de actos subjetivos constituyentes de sentidos primarios en el marco de la fenomenología genética. El segundo pertenece a la noción de *institution* propuesta por Maurice Merleau-Ponty para traducir el concepto husserliano de *Stiftung*. En este segundo caso, la noción de institución designa también cierto tipo de acontecimientos subjetivos que introducen un sentido nuevo y fundan una historicidad. Lo que ambas formulaciones ponen de relieve, como veremos, es una serie de cuestiones comunes que abren a problemas y conceptos nuevos. Como nos gustaría mostrar en lo que sigue, este campo de problemas funda de derecho lo que llamamos una *fenomenología de la institución*.

A. La *Stiftung* husserliana; genealogía de un concepto

El término alemán *Stiftung*, de uso corriente en la lengua alemana, adquiere dentro de la filosofía fenomenológica un sentido

conceptual preciso a partir de la década de 1920² y se transforma dentro del pensamiento husserliano en un concepto técnico dentro de los análisis genéticos.

La **fenomenología genética** se ocupa de los procesos de génesis, transmisión y transformación de los sentidos al interior de la vida de consciencia, procesos que se dan tanto en fenómenos perceptivos como en formaciones de sentidos culturales que constituyen una tradición al interior de una comunidad humana. No se trata, en ninguno de los niveles del análisis genético, de una historia empírica de los procesos mencionados y de sus destinos, sino de la legalidad que articula la experiencia como tal, de la estructura de remisiones que conectan un origen con su continuidad y forman así el proceso de toda experiencia. En el caso particular de las formaciones culturales, la descripción de la historicidad de la experiencia se revelará como la descripción de un *a priori*: del *a priori* de la historicidad como tal. Este proceso es el que aparece descrito con detalle en la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, y muy particularmente en ese opúsculo publicado como “Apéndice III”, llamado “El origen de la geometría”. Allí se plantea de manera explícita una nueva y profunda forma de pensar la historicidad de las formaciones culturales y de abordarla.

“El origen de la geometría” ejemplifica cómo se produce el proceso de olvido de los orígenes o evidencias que fundan el sentido las ciencias exactas, pero también y en general, el olvido del carácter fundante de la experiencia concreta respecto de la idealidad del sentido en general. De este modo y en una curiosa operación, Husserl muestra cómo el origen de cualquier tradición –incluso de la matemática como tradición disciplinar–, se sostiene en ciertos actos fundadores ligados al mundo sensible pre-científico a la vez que muestra el carácter *a priori* de toda historicidad en general.

² Algunos autores han señalado que existen usos anteriores a los propiamente genéticos del término *Stiftung* en la obra husserliana, en los que ya presenta la función de formación de unidades de sentido en el seno de la vida de consciencia. Cf. Niel

La necesidad de pensar el carácter *a priori* que subyace a toda historicidad es uno de los aspectos que planteaba Husserl ya en su discusión con Whilhem Dilthey en la temprana década de 1910.³ En esta discusión, Husserl dejaba formulada la doble exigencia de una filosofía que pudiera a la vez dar cuenta de su propia historicidad tanto como de su validez –esto es, de su carácter lógicamente válido y no sólo empíricamente determinado– y que pudiera ser, de ese modo, considerada una ciencia en sentido riguroso. Pues Dilthey había bien visto que el fundamento de la experiencia histórica se encontraba en la vida de la consciencia, sólo que, desde la perspectiva husserliana, la había pensado en términos todavía naturalistas.

Recordemos que, contra la idea kantiana de un *a priori* de la experiencia que busca estructuras independientes y anteriores a la misma, Dilthey opone la evidencia de una experiencia histórica construida en y a través de estructuras de pensamiento. De este modo, señala la evidencia de una legalidad *dependiente* de la experiencia. Las condiciones de posibilidad *a priori* deben buscarse, en esta perspectiva, en la experiencia y no fuera de ella: deben buscarse en la vida de la consciencia.⁴

Desde el punto de vista de los desarrollos husserlianos, Dilthey ve muy bien aspectos estructurales de la experiencia, ve muy bien por ejemplo que algunos aspectos específicos de las formaciones culturales, a través de su anclaje en la experiencia consciente de la vida, esto es, de las vivencias, de sus nexos, de los significados que participan en ella y de la transmisión. Sin embargo, estos conceptos fundamentales son pensados como categorías reales y no como lazos esenciales, son considerados en una dimensión real y no en su dimensión propiamente legal, es decir, fenomenológica. Del mismo modo que la incipiente psicología experimental de Franz Brentano ponía de relieve

³ Cf. Husserl, E., *Philosophie als strenge Wissenschaft* (in: Periodical issue | Logos - 1910-11,1 | Periodical 53 pags. 289 - 341). Re-ed. in Frankfurt am Main, Klostermann, 1965.

⁴ Cf. Dilthey, W. *El mundo histórico*, México, FCE, 1944.

aspectos fundamentales del dominio psíquico pero todavía inscriptos en cierta ingenuidad naturalista, la nueva razón histórica de Dilthey parece dar a Husserl una perspectiva única para pensar el carácter histórico de las formaciones racionales, su relación esencial a la vida de consciencia y, finalmente, a la consciencia trascendental, pero de un modo todavía ingenuamente realista.

La empresa que lleva adelante Husserl con la fenomenología genética, y particularmente con “El origen de la geometría”, es por tanto la de superar la alternativa entre la legalidad de la experiencia y su historicidad real, entre el *a priori* de una *razón histórica* y la experiencia misma de la historia.

Comprender la historicidad no es comprender una historia fáctica. No se trata de conocer los hechos, sino el entramado de transmisiones y reactivaciones que los configuran y que, en cuanto entramado, son un *a priori* de la historia. Se trata de una historia intencional, que mantiene su propia esfera de validez y legalidad en la medida en que se sostiene en la dimensión trascendental que corresponde a las consciencias depuradas de su empiricidad. Toda historia fáctica será ciega, sostiene Husserl, en la medida en que no tematice la estructura esencial que la subtiende. Una estructura que va desde el presente a las evidencias originarias que la habitan, en vistas a un futuro abierto como meta proyectiva, como idea en sentido kantiano. Es decir, como tarea infinita.

Desde el punto de vista husserliano, por tanto, en la medida en que no se explicita el vínculo esencial del presente con su sentido originario, no es posible comprender la historicidad de una ciencia. En otras palabras: *no es posible entenderla sin entender primero la trama temporal que constituye una historia como historia.*

Una consecuencia inmediata de esta perspectiva puede formularse entonces del siguiente modo: una fenomenología del *a priori* histórico debe poder hacer comprensible un modo de la temporalidad que sea común a la estructura de la historia *personal* tanto como *interpersonal*. En ambos casos, como bien lo ve Husserl, la estructura es la misma: es necesaria una mediación del presente para que la transmisión, reafirmación y reactivación del sentido sea

posible. Esta estructura de remisiones que es la forma de la historicidad misma se sostiene, finalmente, en cierta estructura temporal: en un modo específico de reenvíos de momentos presentes hacia el pasado en vistas al futuro. El proceso subjetivo que se encadena con las formaciones culturales toma la forma de una legalidad que es en primer lugar personal, y que en cuanto tal se enlaza con un origen, se transmite y visa un proyecto *común*.

A este análisis se encuentra asociado, por otra parte, el sentido mismo de las formaciones espirituales a partir del pensamiento alemán del XIX y comienzos del XX: esa búsqueda culmina, dentro del proyecto fenomenológico, en la constatación de una crisis de pérdida del sentido y en la afirmación de la necesidad de retomar un fin conductor que rijan el proyecto de una tradición.

Las estructuras esenciales de la historicidad, personal o interpersonal, reenvían entonces a las estructuras de la vida de consciencia, más precisamente, a la estructura temporal que, como sabemos, constituye para Husserl el fundamento último de toda subjetividad.

B. De la *Stiftung* a la *institution*

Muy otro es en cambio el sentido de la fenomenología de la institución que proviene del pensamiento francés, de la mano de Maurice Merleau-Ponty. Cuando Merleau-Ponty toma como objeto de análisis el fenómeno de *institution*,⁵ realiza una serie de operaciones interesantísimas que, retomando la problemática abierta por la *Stiftung* husserliana, la colocan sin embargo en otro campo y horizonte de problemas. Con todo, la cuestión fundamental que subyace a la interrogación general del fenomenólogo francés retoma la problemática de la *Stiftung* husserliana en su sentido más técnico: lo que Merleau-Ponty busca elucidar es también el problema de la historia. Pero lo hace a partir

⁵ Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Berlin, 2003.

de un proyecto que busca dejar de lado cualquier vestigio de una “filosofía de la consciencia”, propia de la fenomenología husserliana tanto como de la tradición francesa y alemana de Descartes a Kant, pasando por Weber, Bergson o Dilthey. Esta búsqueda de una alternativa a la filosofía de la consciencia lo lleva a indagar entonces sobre otros modos de la subjetividad desligados de la figura de la consciencia, y, en esta búsqueda, la noción de *institución* hace su aparición en la filosofía merleau-pontiana, constituyendo un segundo y fundamental momento en la noción fenomenológica de institución.

Los esbozos de una fenomenología de la institución elaborados por Merleau-Ponty a mediados de los años 1950 forman parte de un proyecto más amplio diseñado por el filósofo a partir de su ingreso en el Collège de France en el comienzo de la misma década. Tal proyecto buscaba extender el horizonte abierto por *Phénoménologie de la perception*, obra centrada en el análisis de la percepción desde el punto de vista personal o del cuerpo vivido en primera persona, y continuar su estudio en el orden propiamente intersubjetivo o interpersonal: la expresión, el lenguaje, la historia.

El “problema de la historia” une al mismo tiempo este seminario con el libro que saldrá inmediatamente a luz el año siguiente, *Las aventuras de la dialéctica*.⁶ Dialéctica e historia se ligan en efecto en las inquietudes merleau-pontianas, y se unen a su vez a la filosofía de la historia marxista tanto como a la teleología de la dialéctica hegeliana. Tal como lo señala el propio Merleau-Ponty, el seminario busca en cierta medida aportar una revisión del hegelianismo en su aspecto “lógico”, y una profundización de su “fenomenología” de la historia. ¿Cuáles son las herramientas teóricas que pueden llevar a buen puerto una fenomenología de la historia, que no parta de una lógica ni de una metafísica sino, a lo sumo, que llegue a ellas? ¿Cómo describir una historia? ¿Cómo se describe la experiencia de una historia, su relación con el tiempo,

⁶ Paris, Gallimard, 1955.

con su pasado, su futuro, su presente? ¿Cuál es el tiempo que subtiende una historia? ¿Cómo se delimita *una* historia?

Merleau-Ponty despliega un índice programático que no sólo amplía sus intuiciones fundamentales sino que también introduce una serie de críticas y modificaciones hacia ciertas cuestiones centrales de sus escritos anteriores. Deja de lado tanto aquella filosofía de la consciencia consecuente con una teoría de la percepción en términos de la *Gestalttheorie* sobre la que construyera la *Structure du comportement*, como esta filosofía de la consciencia que invadía aun su propia fenomenología del cuerpo en *Phénoménologie de la perception*. El pasaje de la primera obra a la segunda, el abandono de una perspectiva realista hacia una fenomenología de lo sensible, para ir más allá, debía todavía desprenderse de un vocabulario demasiado dual.

En este contexto, el seminario sobre la institución comienza delimitando su campo de trabajo con una advertencia fundamental: de lo que se trata en esta reflexión es de pensar la vida subjetiva como vida personal, pre-personal o interpersonal, pero en ningún caso como vida *de consciencia*. Al menos no en el sentido predominante que este término tuvo a lo largo del pensamiento husserliano, centrado en el esquema materia-forma, o sensaciones informes-actos formadores. El sujeto de esta vida, sostiene de manera programática Merleau-Ponty, si todavía se emparenta con la consciencia husserliana, debe hacerlo con aquellos pasajes en los que el propio Husserl parece entenderla como un sentir originario, como la experiencia simultánea del experimentar y de lo experimentado. Es decir, con la forma mínima de la subjetividad entendida como *viviente humano*.

La institución como modo específico de vida subjetiva permite así introducir, en el universo de la experiencia vivida, diversos niveles de la vida personal que se declinan en una dimensión pre-personal, personal o interpersonal. Experiencia que las notas del seminario buscan entender, y que ponen en cuestión formas tradicionales de entender el tiempo.

Dicho de otro modo, en el proyecto merleau-pontiano, la noción de institución busca ampliar la forma de entender la subjetividad antes reducida a la vida de consciencia. La subjetividad que el autor busca comprender es la del viviente humano, vida sensible, que se constituye como movimiento –y no origen– de todas las instituciones que lo conforman y que hacen de él, en definitiva, el vector de una red y no un origen. En ese tejido –tercera cuestión a destacar–, se descentra la noción de institución del campo *meramente humano* hacia el campo del viviente en general. Una vida que, por tanto, pierde el límite de la esfera exclusivamente humana, entendida como consciencia en primera persona *del singular*. Una vida que corresponde a todo viviente, y que debe ser, por tanto, interrogada en cuanto tal.

C. Tema y método de una fenomenología de la institución

Si nos detenemos ahora y volvemos a plantear nuestra pregunta primera, a saber, cuál es el núcleo fenomenológico de la noción de **institución**, podemos retomar nuestra hipótesis inicial y agregar que este término *designa no sólo la historicidad de los fenómenos de la vida subjetiva, sino una historicidad sensible ella misma, es decir temporal pero también corporal, y una vida subjetiva que no se identifica con una vida de consciencia pero sí con una vida personal*. Una vida personal que, no siendo unívoca sino compuesta de diversos estratos, exige pensar nuevamente las nociones de viviente en general y de viviente humano en particular.

Una fenomenología de la institución debe tomar entonces a cargo una descripción de la vida sensible en sus diversas dimensiones, todavía a determinar, pero que podemos suponer, siguiendo los análisis husserlianos y luego merleau-pontianos, vida pre-personal, personal e interpersonal.

Ahora bien, tal como la hemos delimitado, la vida sensible a la que nos referimos requiere poner entre paréntesis una serie de prejuicios. Una *epojé* del sentido disciplinar que la noción de institución o, más precisamente, que los conceptos fundamentales

que la componen adquirieron y todavía ostentan al interior de las ciencias del viviente humano y de la filosofía.

Ya hemos descrito una primera *epojé* en otra parte,⁷ sobre la que no nos detendremos hoy. Sólo diremos que, en la huella de Merleau-Ponty, hemos encontrado una posibilidad de realizar, a través de las descripciones merleau-pontianas del fenómeno de institución, una *epojé de facto*, una suspensión de los prejuicios teóricos (filosóficos y científicos) históricamente asumidos respecto de la *temporalidad*. Siguiendo los análisis del fenomenólogo francés hemos visto que es posible poner en marcha otro modo de comprender el proceso temporal a través de su innovadora noción de *transtemporalidad*, esbozada en los cursos sobre la institución y algunos pasajes de *Les aventures de la dialectique*. Para decirlo muy rápidamente, la noción de transtemporalidad que allí aparece nos permite describir fenómenos de institución atravesados por una temporalidad no lineal sino zigzagueante, caracterizada por notas tradicionalmente relegadas al espacio (como la de la simultaneidad) que comprometen la forma misma de toda institución, así como de las disciplinas que se constituyen entorno a ella. De este modo, Merleau-Ponty suspende al mismo tiempo que pone en cuestión nuestra manera tradicional de comprender el tiempo. Pero también del espacio, de su abordaje filosófico y disciplinar.

De manera consecuente, una otra *epojé* debe ser todavía realizada, y releva de la noción de espacio. Más precisamente, de ciertos prejuicios que acompañan nuestra forma natural⁸ de comprender, desde la filosofía y las ciencias positivas, el concepto de espacio. ¿En qué consistiría, en efecto, una *epojé* de la noción de espacio tal como se ha constituido en la conjunta construcción de la filosofía y las ciencias? ¿Por qué nos es necesario, sin prejuicio de su eficacia o verdad, dejar en suspenso estas perspectivas disciplinares para describir los fenómenos de institución?

⁷ Cf. *Vers une phénoménologie de l'institution. Recherches de néo-socratisme merleau-pontien*, 2022, sous-presses.

⁸ "Natural" en el sentido que Husserl daba a este término en el marco de sus *Ideas I y II*.

Sólo a modo ilustrativo, recordemos lo siguiente.

En la Estética Trascendental, Kant distingue las cosas que se encuentran en el espacio, del espacio mismo. Éste, del mismo modo que el tiempo, es una forma pura subjetiva y no una dimensión del mundo, el cual aparece gracias a esta forma. Los argumentos, similares a los expuestos sobre el tiempo, bastan para justificar la separación del concepto puro de espacio de cualquier estudio empírico de aquello que está en el espacio. De dónde una distinción disciplinar que se inaugura con este concepto, aunque tarde todavía un siglo en llegar a las universidades: la Geografía como ciencia descriptiva de los fenómenos que se dan en el espacio.

Si la “Estética Trascendental” nos abre a la comprensión de un concepto puro de espacio (aquel del que se ocupará la física matemática), la Geografía nos proporcionará el estudio de las cosas físicas que se dan en el espacio. En su ineludible texto *Introducción a un curso de Geografía elemental*, escribe Kant:

Por lo que concierne al plan de la ordenación tenemos que asignar a todos nuestros conocimientos sus lugares particulares. Pero podemos asignar un lugar a nuestros conocimientos de experiencia o bien según *conceptos*, o bien según el *espacio* y el *tiempo* en que han de ser localizados efectivamente.

La clasificación de los conocimientos según conceptos es una clasificación lógica, pero según el tiempo y el espacio es una clasificación física. [...]

Sin embargo, a ambas, la Historia y la Geografía, también podemos llamarlas descripciones aunque con la diferencia de que la primera es una descripción según el *tiempo* y la última según el *espacio*.

Por tanto, la Historia y la Geografía ensanchan nuestros conocimientos respecto del tiempo y el espacio. La Historia atañe a los acontecimientos que, respecto del tiempo, han ocurrido *uno tras otros*. La Geografía atañe a los fenómenos que, respecto del espacio, *se producen al mismo tiempo*. Según los diferentes objetos de que se ocupa recibe la última diferentes nombres. Como consecuencia de ello se llama unas veces Geografía física, otras Matemática, Política, Moral, Teológica o Mercantil.

La Historia de lo que ocurre en tiempos diferentes, que es la Historia propiamente dicha, no es otra cosa que una Geografía continua: por eso uno de los mayores defectos históricos es no saber en qué lugar ha ocurrido algo y qué condicionamientos ha tenido por eso.

Por tanto, la Historia es distinta de la Geografía sólo respecto del espacio y el tiempo.⁹

Con este texto fundacional, Kant señala con toda claridad el fundamento filosófico de una distinción disciplinar que finalmente configuró, como veremos enseguida, el estudio y la conceptualización de la Geografía universitaria alemana pero que tuvo también un gran impacto mundial. Señalemos por ahora que, al mismo tiempo que organiza en dos aspectos disociados el estudio del mundo físico, el temporal y el espacial, la Historia y la Geografía, el texto kantien *reconoce en el mismo gesto su imbricación esencial*: finalmente, la Historia propiamente dicha no es otra cosa que una Geografía continua. Su distinción no radica *en los fenómenos* abordados sino *en la perspectiva* o método con el que se los aborda.

La ciencia geográfica, como dijéramos, no encontró su lugar en el campo de los saberes hasta finales del siglo XIX, unificada bajo el mismo criterio establecido por Kant. Así lo muestra en un interesantísimo y erudito trabajo R. Hartshornre,¹⁰ quien rastrea la comunión conceptual de la organización propuesta por Kant y Humboldt que, finalmente, llega de formas diversas a fundamentar la Geografía universitaria. Así, la definición que se volvería clásica de la ciencia geográfica dada por Hettner en 1895 en el primero número del *Geographische Zeitschrift* define también según un criterio metodológico y no de objeto la tarea de la Geografía: “Si comparamos las distintas ciencias, encontraremos que mientras en muchas de ellas la unidad reside en las materias de estudios, en otras reside en el método de estudio. La Geografía pertenece al segundo grupo. Así como la Historia y la Geología Histórica consideran el desarrollo de la raza humana o de la Tierra en

⁹ Kant, I. *Geografía física, Introducción*. Trad. anotada de Juan Ramón Álvarez, en *Estudios geográficos*, 43 (167), 1982, pp. 208-210

¹⁰ “The Concept of Geography as a Science of Space, form Kant and Humboldt to Hettner” (in *Annals of the Association of American Geographers*, 48, 1958), trad. castellana de Xavier Sanclimens “El concepto de geografía como ciencia del espacio: de Kant y Humboldt a Hettner”, in *Documents d’anàlisi geogràfica* 18, 1991, p. 31-54.

términos de tiempo, la Geografía dimana del punto de vista de las variaciones espaciales".¹¹

Cabe recordar que antes del siglo XVIII no se encuentran registros de una reflexión sobre el estatuto epistemológico de la geografía. Según argumenta Hartshornre, en gran medida porque se daba por sentada su co-ordenación con la historia, de quien era una compañera necesaria, así como del comercio y de la vida política. El primero que habría establecido el contraste de la Geografía con la Historia desde el punto de vista del sistema de las ciencias fue, por tanto, Kant. Sin embargo, antes de la publicación del curso citado, un joven Humboldt proponía una distinción disciplinar similar a la pensada por Kant, y que se resume bien en la formulación de Hettner.

Pues bien, dos elementos nos interesan destacar de la constitución de la geografía desde sus primeras formulaciones en el siglo XVII hasta su formulación como disciplina a fines del siglo XIX: en primer lugar, la ciencia geográfica se define a partir de una idea de espacio geográfico que engloba por definición una multiplicidad de fenómenos, considerados exclusivamente por su vinculación a un área o, como se dirá más tarde, a un *territorio*. En este sentido, no se pueden definir tales fenómenos como especialmente naturales o sociales. Lo que sí la distingue como disciplina es, y este es el segundo punto a señalar, que la perspectiva metodológica con la que los aborda excluye la historicidad como perspectiva. Si los fenómenos son difíciles de determinar en tanto naturales o sociales, ellos se distinguen sin embargo por su aspecto espacial en oposición al temporal (dinámicas individuales o procesos).

La ciencia del espacio excluye de este modo la historicidad, así como la ciencia de la historia (aquella que Dilthey encontraba en su íntima imbricación con la vida de consciencia) excluye la dimensión sensible y espacial, subordinada a la distinción kantiana

¹¹ Op. cit., p. 33

de la experiencia interna y externa, a la forma del tiempo o a la forma del espacio.

Algunos desarrollos posteriores, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX en ciencias sociales y particularmente en la ciencia geográfica (no puedo dejar de pensar aquí en el interesantísimo geógrafo brasileño Milton Santos, de cuya muerte se cumplen ya 20 años), comenzaron a buscar un modo de saldar esta separación a través del concepto, todavía a pensar filosófica y fenomenológicamente, de *territorio*. Todo un trabajo de elucidación se abre en este sentido para la tarea descriptiva en el marco de nuestro proyecto.

Sin embargo, aun en estos esfuerzos teóricos, algo del fundamento filosófico que condujo a la separación disciplinar para abordar fenómenos en el espacio o fenómenos en el tiempo permanece relativamente inalterada. Nos referimos a las nociones mismas de espacio y tiempo. La ciencia de los fenómenos que se dan en el espacio, cuya naturaleza es dudosamente natural o social, así como la ciencia de los fenómenos que se dan en el tiempo, de naturaleza dudosamente incorpórea, se asientan en dos modos de comprender el espacio y el tiempo que tienen una larga génesis en la historia del pensamiento: el tiempo como figura de la sucesión, y el espacio como figura de la simultaneidad. Se trata, finalmente, con una fenomenología de la institución, de poner entre paréntesis y realizar una verdadera *epojé* no sólo de los prejuicios disciplinares respecto de los fenómenos de institución, aquellos que relevan de la vida subjetiva sensible, sino también de los prejuicios propios de la tradición filosófica.

Sin pronunciarnos sobre la eficacia de estas figuras, ni sobre su realidad en general, *la descripción de la vida sensible subjetiva debe, si quiere ser rigurosa, suspender tales concepciones previas y buscar, en el seno de los fenómenos de institución, los modos en los que estas relaciones aparecen*. Esta es la tarea que debe ser todavía realizada y éste es el programa de una fenomenología de la institución, cuyo proyecto quería compartir hoy con ustedes. Sólo entonces, creemos, una verdadera descripción de la vida sensible subjetiva, y de sus

diversos estratos podrá ser realizada, y la tarea de una crítica general de las ciencias positivas, tal como fueron conducidas por el ideal de humanidad del racionalismo universalista moderno, aquella que denunciara Husserl a partir de los años 30, podría ser llevada verdaderamente adelante.

Referências

DILTHEY, W. (1944). *El mundo histórico*, México, FCE.

HUSSERL, E. (1954). Hua VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, La Haye, Martinus Nijhoff, éd. M. Biemel.

HUSSERL, E. (1965). "Philosophie als strenge Wissenschaft" (in: Periodical issue | *Logos* - 1910-11,1 | Periodical 53 pags. 289 - 341). Re-ed. in Frankfurt am Main, Klostermann.

KANT, I. (1982). "Geografía física, Introducción". Trad. anotada de Juan Ramón Álvarez, en *Estudios geográficos*, 43 (167), pp. 208-210.

MERLEAU-PONTY, M. (1955). *Les aventures de la dialectique*. Paris, Gallimard.

MERLEAU-PONTY, M. (2003). *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Berlin.

HARTSJONRE, R. (1991). "The Concept of Geography as a Science of Space, from Kant and Humboldt to Hettner" (in *Annals of the Association of American Geographers*, 48, 1958), trad. castellana de Xavier Sanclimens: "El concepto de geografía como ciencia del espacio: de Kant y Humboldt a Hettner", in *Documents d'anàlisi geogràfica* 18, pp. 31-54.

A crise aconteceu. Sobre o sentido de uma fenomenologia da instituição¹

Mariana Larison
CONICET/ Universidad Federal de Buenos Aires/
Universidad Nacional de General Sarmiento

Resumo: Neste trabalho buscaremos nos aproximar de um projeto mais amplo, aquele da elaboração de uma fenomenologia da instituição, através de algumas de suas questões e conceitos centrais. Delimitaremos dois campos teóricos fundamentais para seu desenvolvimento. Por um lado, o campo conceitual do termo *Stiftung*, utilizado por Edmund Husserl para designar certo tipo de atos subjetivos constituintes de sentidos primários no quadro da fenomenologia genética. Por outro, o espaço teórico que pertence à noção de *institution* proposta por Merleau-Ponty para traduzir o conceito husserliano de *Stiftung*. Neste segundo caso, a noção de instituição designa também certo tipo de acontecimentos subjetivos que introduzem um sentido novo e fundam uma historicidade. Como veremos, o que ambas as formulações destacam é uma série de questões comuns que abrem a problemas e conceitos novos. Como gostaríamos de mostrar na sequência, esse campo de problemas funda de direito o que chamaremos de uma *fenomenologia da instituição*.

Palavras-chave: Husserl, *Stiftung*, Merleau-Ponty, instituição, espaço.

Introdução

No §1 da *Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (HUSSERL, 1954), Husserl se pergunta sobre o sentido da crise geral que vive a cultura europeia nessa primeira metade do século XX. A pergunta sobre a crise das ciências dirige-se em primeiro lugar ao âmbito das ciências positivas, mas não se

¹ Tradução de Thaís de Sá Oliveira. Revisão de André Dias de Andrade.

reduz a elas: trata-se de uma crise geral das formações culturais, aquelas que conduziram ao ideal da humanidade ocidental desde uma determinada época até aquele presente, através de certos ideais fundadores, orientadas pelo *telos* da racionalidade e da universalidade.

Aproximadamente um século depois da descrição teórica – e da experiência concreta – da crise e do fracasso do ideal próprio do racionalismo moderno que conduziu a ela, vemo-nos obrigados a reconhecer a razão da advertência husserliana sobre esse racionalismo que tomou um rumo fundamental na época moderna e cuja consequências catastróficas, desde o ponto de vista humano, social, político e ambiental, só vemos aumentar no começo do século XXI. A crise aconteceu e as consequências se revelam trágicas. Clamam por uma nova instituição, novas metas e fins – o que com Husserl chamaríamos uma *Nachstiftung* – que dão um sentido projetivo a nossa existência de viventes humanos.

É nesse contexto problemático de crise, como veremos a seguir, que se configuraram os cimentos de uma noção fenomenológica de instituição. E é em nosso quadro existencial que surge a necessidade de elaborá-la no primeiro terço do século XXI: o projeto de uma fenomenologia da instituição torna-se necessário, parece-me, como uma continuação daqueles primeiros esboços fenomenológicos que buscavam responder à questão de como é possível pensar o sentido orientador de nossa vida comum, a partir de uma descrição das estruturas fundamentais de nossa experiência como viventes humanos, assim como das formações culturais que, desde as ciências positivas até a filosofia, permitem-nos compor mundos.

Mas, o que entendemos por instituição desde um ponto de vista fenomenológico? Ou ainda melhor, é possível falar de *uma* noção fenomenológica de instituição, ou é necessário constatar várias abordagens de um fenômeno ainda balbuciante? Do meu ponto de vista, a resposta é afirmativa para ambos os termos da disjunção: é de fato possível determinar um núcleo descritivo na

noção de instituição, mas esse ainda, no entanto, precisa ser explorado.

De uma maneira um tanto rápida, podemos dizer que é possível considerar a historicidade dos fenômenos da vida subjetiva como o núcleo fenomenológico fundamental da noção de instituição. O que se entende por historicidade, como se compreende sua estrutura fundamental, sua relação com o tempo e com o espaço e, finalmente, o que se entende por vida subjetiva e mais precisamente por vida, são as questões em debate para uma fenomenologia da instituição.

Como primeiro momento deste projeto geral, gostaríamos simplesmente de apresentar porque, em que sentido, consideramos este como o núcleo descritivo fundamental da noção de instituição, elaborado a partir de dois campos teórico diferentes ainda que convergentes dentro da escola fenomenológica, e assim abrir o debate para esse projeto em andamento. O primeiro campo teórico ao que nos referimos corresponde ao termo *Stiftung*, usado por Edmund Husserl para designar um certo tipo de atos subjetivos que constituem sentidos primários dentro da do quadro da fenomenologia genética. O segundo pertence à noção de *institution* proposta por Maurice Merleau-Ponty para traduzir o conceito husserliano de *Stiftung*. Neste segundo caso, a noção de instituição também designa um certo tipo de acontecimentos subjetivos que introduzem um novo sentido e fundam uma historicidade. O que ambas formulações destacam, como veremos, é uma série de questões comuns que abrem a novos problemas e conceitos. Como gostaríamos de mostrar a seguir, este campo de problemas estabelece justamente o que chamamos de uma *fenomenologia da instituição*.

A. A *Stiftung* husserliana; genealogia de um conceito

O termo alemão *Stiftung*, comumente usado na língua alemã, adquire dentro da filosofia fenomenológica um sentido conceitual

preciso a partir da década de 1920² e se transforma dentro do pensamento husserliano em um conceito técnico dentro das análises genéticas.

A **fenomenologia genética** ocupa-se dos processos de gênese, transmissão e transformação dos sentidos ao interior da vida da consciência, processos que se dão tanto em fenômenos perceptivos como em formações de sentidos culturais que constituem uma tradição no interior de uma comunidade humana. Não se trata, em nenhum dos níveis da análise genética, de uma história empírica dos processos mencionados e de seus destinos, senão da legalidade que articula a experiência como tal, da estrutura de remissões que conectam uma origem com sua continuidade e formam assim o processo de toda experiência. No caso particular das formações culturais, a descrição da historicidade da experiência se revelará como a descrição de um *a priori*: do *a priori* da historicidade como tal. Este processo é o que aparece descrito com detalhe na *Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, e, muito particularmente, naquele opúsculo publicado como “Apêndice III” chamado “A Origem da Geometria”. Ali se propõe de maneira explícita uma nova e profunda forma de pensar a historicidade das formações culturais e de abordá-la.

“A Origem da Geometria” exemplifica como se produz o processo do esquecimento das origens ou evidências que fundam o sentido das ciências exatas, mas também e em geral, o esquecimento do caráter fundante da experiência concreta respeito à idealidade do sentido em geral. Deste modo e em uma curiosa operação, Husserl mostra como a origem de qualquer tradição – inclusive da matemática como tradição disciplinar –, se sustenta em certos atos fundadores ligados ao mundo sensível pré-científico ao mesmo tempo que mostra o caráter *a priori* de toda historicidade em geral.

² Alguns autores apontaram que há usos anteriores aos propriamente genéticos do termo *Stiftung* na obra husserliana, nos quais já se apresenta a função de formação de unidades de sentido no seio da vida da consciência.

A necessidade de pensar o caráter *a priori* que subjaz a toda historicidade é um dos aspectos que Husserl já propunha na sua discussão com Wilhem Dilthey no começo da década de 1910 (HUSSERL, 1965). Nessa discussão, Husserl deixava formulada a dupla exigência de uma filosofia que pudesse ao mesmo tempo dar conta de sua própria historicidade tanto como de sua validade – ou seja, de seu caráter logicamente válido e não só empiricamente determinado – e que pudesse ser, desse modo, considerada uma ciência no sentido rigoroso. Pois Dilthey tinha visto claramente que o fundamento da experiência histórica se encontrava na vida da consciência, só que, na perspectiva husserliana, ele a havia pensado em termos ainda naturalistas.

Lembremos que, contra a ideia kantiana de um *a priori* da experiência que busca estruturas independentes e anteriores à mesma, Dilthey opõe a evidência de uma experiência histórica construída em e através de estruturas de pensamento. Desse modo, aponta a evidência de uma legalidade *dependente* da experiência. Nessa perspectiva, as condições de possibilidade *a priori* devem ser buscadas na experiência e não fora dela: devem ser buscadas na vida da consciência (DILTHEY, 1944).

A partir dos desenvolvimentos husserlianos, Dilthey vê muito bem aspectos estruturais da experiência. Vê muito bem, por exemplo, alguns aspectos específicos das formações culturais, através de sua ancoragem na experiência consciente da vida, ou seja, das vivências, de seus nexos, dos significados que participam nela e da transmissão. No entanto, esses conceitos fundamentais são pensados como categorias reais e não como laços essenciais, são considerados em uma dimensão real e não em sua dimensão propriamente legal, ou seja, fenomenológica. Do mesmo modo que a incipiente psicologia experimental de Franz Brentano colocava em relevo aspectos fundamentais do domínio psíquico, mas ainda inscritos em certa ingenuidade naturalista, a nova razão histórica de Dilthey parece dar à Husserl uma perspectiva única para pensar o caráter histórico das formações racionais, sua relação essencial à

vida da consciência e, finalmente, à consciência transcendental, mas de um modo ainda ingenuamente realista.

O empreendimento de Husserl com a fenomenologia genética, e particularmente com “A Origem da Geometria”, é, portanto, o de superar a alternativa entre a legalidade da experiência e sua historicidade real, entre o *a priori* de uma *razão histórica* e a própria experiência da história.

Compreender a historicidade não é compreender uma história fática. Não se trata de conhecer os fatos, mas a rede de transmissões e reativações que os compõem e que, como rede, são um *a priori* da história. Trata-se de uma história intencional, que mantém sua própria esfera de validade e legalidade na medida em que se sustenta na dimensão transcendental que corresponde às consciências depuradas de sua empiricidade. Toda história fática será cega, defende Husserl, na medida em que não tematize a estrutura essencial que a subjaz. Uma estrutura que vai desde o presente às vivências originárias que a habitam, tendo em vista um futuro aberto como meta projetiva, como ideia no sentido kantiano. Ou seja, como uma tarefa infinita.

Do ponto de vista husserliano, portanto, na medida em que não é explicitado o vínculo essencial do presente com seu sentido originário, não é possível compreender a historicidade de uma ciência. Em outras palavras: *não é possível entendê-la sem entender primeiro a trama temporal que constitui uma história como história.*

Uma consequência imediata dessa perspectiva pode ser formulada então do seguinte modo: uma fenomenologia do *a priori* histórico deve poder tornar compreensível um modo de temporalidade que seja comum à estrutura da história *pessoal* assim como *interpessoal*. Em ambos os casos, como bem visto por Husserl, a estrutura é a mesma: é necessária uma mediação do presente para que a transmissão, reafirmação e reativação do sentido seja possível. Essa estrutura de remissões que é a forma da própria historicidade se sustenta, finalmente, em certa estrutura temporal: em um modo específico de reenvios de momentos presentes ao passado com vista ao futuro. O processo subjetivo que se encadeia

com as formações culturais toma a forma de uma legalidade que é, em primeiro lugar, pessoal, e que, enquanto se vincula com uma origem, transmite-se e visa um projeto *comum*.

À essa análise está associado, por outro lado, o próprio sentido das formações espirituais a partir do pensamento alemão do século XIX e início do século XX: essa busca culmina, dentro do projeto fenomenológico, na constatação de uma crise de perda de sentido e na afirmação da necessidade de retomar um fio condutor que rege o projeto de uma tradição.

As estruturas essenciais da historicidade, pessoal ou interpessoal, reenviam então às estruturas da vida da consciência, mais precisamente, à estrutura temporal que, como sabemos, constitui para Husserl o fundamento último de toda subjetividade.

B. Da *Stiftung* à *institution*

Muito diferente, porém, é o sentido da fenomenologia da instituição que provém do pensamento francês, da mão de Maurice Merleau-Ponty. Quando Merleau-Ponty toma como objeto de análise o fenômeno de *institution* (MERLEAU-PONTY, 2003), realiza uma série de operações interessantíssimas que, retomando a problemática aberta pela *Stiftung* husserliana, a coloca, no entanto, em outro campo e horizonte de problemas. Contudo, a questão fundamental que subjaz à interrogação geral do fenomenólogo francês retoma a problemática da *Stiftung* husserliana no seu sentido mais técnico: o que Merleau-Ponty busca elucidar é também o problema da história. Mas o faz a partir de um projeto que busca deixar de lado qualquer vestígio de uma “filosofia da consciência”, própria da fenomenologia husserliana tanto como da tradição francesa e alemã de Descartes a Kant, passando por Weber, Bergson ou Dilthey. Essa busca de uma alternativa à filosofia da consciência o leva a indagar então sobre outros modos da subjetividade desligados da figura da consciência, e, em sua busca, a noção de *instituição* faz sua aparição na

fenomenologia merleau-pontiana, constituindo um segundo e fundamental momento na noção fenomenológica da instituição.

Os esboços de uma fenomenologia da instituição elaborados por Merleau-Ponty a meados dos anos 1950 formam parte de um projeto mais amplo desenhado pelo filósofo a partir de seu ingresso no Collège de France, no começo da mesma década. Tal projeto buscava estender o horizonte aberto pela *Phénoménologie de la perception*, obra centrada na análise da percepção do ponto de vista pessoal ou do corpo vivido em primeira pessoa, e continuar seu estudo na ordem propriamente intersubjetiva ou interpessoal: a expressão, a linguagem, a história.

O “problema da história” une, ao mesmo tempo, esse seminário com o livro que será lançado imediatamente no ano seguinte, *As aventuras da dialética* (MERLEAU-PONTY, 1955). Dialética e história se ligam, de fato, nas inquietações merleau-pontianas, e estão unidas, por sua vez, tanto à filosofia marxista da história quanto à teleologia da dialética hegeliana. Como o próprio Merleau-Ponty aponta, o seminário busca, em certa medida, fazer uma revisão do hegelianismo no seu aspecto “lógico” e um aprofundamento de sua “fenomenologia” da história. Quais são as ferramentas teóricas que podem conduzir seguramente à uma fenomenologia da história bem-sucedida, que não parta da lógica ou da metafísica, mas, em suma, chegue até elas? Como descrever uma história? Como se descreve a experiência de uma história, sua relação com o tempo, com seu passado, seu futuro, seu presente? Qual é o tempo que subentende uma história? Como se define uma história?

Merleau-Ponty apresenta um índice programático que não só amplia suas intuições fundamentais, mas que também introduz uma série de críticas e modificações em relação a certas questões centrais dos seus escritos anteriores. Ele deixa de lado tanto aquela filosofia da consciência consequente com uma teoria da percepção da *Gestalttheorie* sobre a qual construiu a *Structure du comportement*, quanto essa filosofia da consciência que invadiu até sua própria fenomenologia do corpo na *Phénoménologie de la perception*. A passagem da primeira obra à segunda, o abandono de uma

perspectiva realista em direção a uma fenomenologia do sensível, para ir mais longe, ainda teve que se livrar de um vocabulário excessivamente dual.

Nesse contexto, o seminário sobre a instituição começa delimitando seu campo de trabalho com uma advertência fundamental: do que se trata nessa reflexão é pensar a vida subjetiva como vida pessoal, pré-pessoal ou interpessoal, mas, em nenhum caso, como vida *de consciência*. Pelo menos não no sentido predominante que esse termo teve ao longo do pensamento husserliano, centrado no esquema matéria-forma, ou sensações informes-atos formadores. O sujeito dessa vida, defende de maneira programática Merleau-Ponty, se ainda está relacionado à consciência husserliana, deve fazê-lo com aquelas passagens em que o próprio Husserl parece entendê-la como um sentir originário, como a experiência simultânea do experimentar e do experimentado. Ou seja, com a forma mínima da subjetividade entendida como *vivente humano*.

A instituição como modo específico da vida subjetiva permite, assim, introduzir no universo da experiência vivida diversos níveis da vida pessoal que se declinam em uma dimensão pré-pessoal, pessoal ou interpessoal. Experiência que as notas do seminário buscam compreender, e que põem em questão formas tradicionais de entender o tempo.

Dito de outro modo, no projeto merleau-pontiano a noção de instituição busca ampliar a forma de entender a subjetividade antes reduzida à vida de consciência. A subjetividade que o autor busca compreender é a do *vivente humano*, vida sensível, que se constitui como movimento – e não origem – de todas as instituições que o conformam e que fazem dele, definitivamente, o vetor de uma rede e não uma origem. Nessa trama – terceira questão a destacar –, a noção de instituição se descentra do campo *meramente humano* para o campo do *vivente em geral*. Uma vida que, portanto, perde o limite da esfera exclusivamente humana, entendida como consciência na primeira pessoa *do singular*. Uma vida que corresponde a todo *vivente*, e que deve ser, portanto, interrogada como tal.

C. Tema e método de uma fenomenologia da instituição

Se nos determos agora e reconsiderarmos nossa primeira questão, ou seja, qual é o núcleo fenomenológico da noção de instituição, podemos retornar à nossa hipótese inicial e acrescentar que esse termo *designa não apenas a historicidade dos fenômenos da vida subjetiva, mas também uma historicidade ela mesma sensível, ou seja, temporal, mas também corporal, e uma vida subjetiva que não se identifica com uma vida de consciência, mas com uma vida pessoal*. Uma vida pessoal que, não sendo unívoca, mas composta de vários estratos, exige repensar as noções do vivente em geral e do vivente humano em particular.

Uma fenomenologia da instituição deve então se encarregar de uma descrição da vida sensível em suas várias dimensões, ainda a determinar, mas que podemos assumir, seguindo as análises husserlianas e depois merleau-pontianas, como vida pré-pessoal, pessoal e interpessoal.

Agora, tal como a delimitamos, a vida sensível a que nos referimos exige colocar uma série de conceitos entre parênteses. Uma *epoché* do sentido disciplinar que a noção de instituição ou, mais precisamente, que os conceitos fundamentais que a compõem adquiriram e, contudo, mantêm dentro das ciências do vivente humano e da filosofia.

Já descrevemos uma primeira *epoché* em outro lugar³, sobre a qual não nos deteremos aqui. Diremos apenas que, no rastro de Merleau-Ponty, encontramos uma possibilidade de realizar, através das descrições merleau-pontianas do fenômeno da instituição, uma *epoché de fato*, uma suspensão de preconceitos teóricos (filosóficos e científicos) historicamente assumidos em relação à *temporalidade*. Seguindo as análises do fenomenólogo francês vimos que é possível lançar outro modo de compreender o processo temporal por meio de sua inovadora noção de

³ Cf. *Vers une phénoménologie de l'institution. Recherches de néo-socratisme merleau-pontien*, 2022, no prelo.

transtemporalidade, delineada nos cursos sobre a instituição e em algumas passagens de *Les aventures de la dialectique*. Em poucas palavras, a noção de transtemporalidade que ali aparece nos permite descrever fenômenos de instituição atravessados por uma temporalidade não linear, mas zigzagueante, caracterizada por notas geralmente relegadas ao espaço (como a da simultaneidade) que comprometem a própria forma de toda instituição, assim como das disciplinas que se constituem em torno dela. Dessa forma, Merleau-Ponty suspende ao mesmo tempo que põe em questão nossa maneira tradicional de compreender o tempo. Mas também de compreender o espaço, sua abordagem filosófica e disciplinar.

De modo conseqüente, outra *epoché* deve ser, todavia, realizada, a qual provém da noção de espaço. Mais precisamente, de certos preconceitos que acompanham nossa forma natural⁴ de compreender, a partir da filosofia e das ciências positivas, o conceito de espaço. Em que consistiria, com efeito, uma *epoché* da noção do espaço tal como se constituiu na construção conjunta da filosofia e das ciências? Por que é necessário para nós, sem prejudicar sua eficácia ou verdade, suspender essas perspectivas disciplinares para descrever os fenômenos da instituição?

Apenas de modo ilustrativo, lembremos do seguinte.

Na “Estética Transcendental”, Kant distingue as coisas que se encontram no espaço, do espaço mesmo. Este, do mesmo modo que o tempo, é uma forma pura subjetiva e não uma dimensão do mundo, o qual aparece graças a essa forma. Os argumentos, similares aos expostos sobre o tempo, bastam para justificar a separação do conceito puro de espaço de qualquer estudo empírico daquilo que está no espaço. Daí uma distinção disciplinar que se inaugura com esse conceito, embora ainda demore um século para chegar às universidades: a Geografia como ciência descritiva dos fenômenos que se dão no espaço.

Se a “Estética Transcendental” nos leva à compreensão de um conceito puro de espaço (aquele do qual se ocupará a física

⁴ “Natural” no sentido que Husserl dava a esse termo no quadro das *Ideias I e II*.

matemática), a Geografia nos proporcionará o estudo das coisas físicas que se dão no espaço. Em seu inescapável texto *Introdução a um curso de Geografia elementar*, Kant escreve:

No que diz respeito ao plano da ordenação, devemos atribuir todos os nossos conhecimentos aos seus lugares particulares. Mas podemos atribuir um lugar aos nossos conhecimentos de experiência de acordo com *conceitos*, ou de acordo com o *espaço* e o *tempo* nos quais eles estão efetivamente localizados.

A classificação dos conhecimentos segundo conceitos é uma classificação lógica, mas segundo o tempo e o espaço é uma classificação física. [...]

No entanto, também podemos chamar História e Geografia, de descrições, ainda que com a diferença de que a primeira é uma descrição segundo o *tempo* e a última segundo o *espaço*.

Portanto, a História e a Geografia expandem nossos conhecimentos a respeito do tempo e do espaço.

A História diz respeito aos acontecimentos que, em relação ao tempo, ocorreram *um após o outro*. A Geografia diz respeito aos fenômenos que, em relação ao espaço, *ocorrem ao mesmo tempo*. De acordo com os diferentes objetos de que se ocupa a última recebe diferentes nomes. Como consequência, às vezes é chamada de Geografia Física, outras vezes Matemática, Política, Moral, Teológica ou Mercantil.

A História do que ocorre em tempos diferentes, que é a História propriamente dita, nada mais é do que uma Geografia contínua: por isso um dos maiores defeitos históricos é não saber em que lugar algo aconteceu e que condições teve para isso.

Portanto, a História é distinta da Geografia apenas a respeito em relação ao espaço e ao tempo (KANT, 1982, p. 208-210).

Com esse texto fundacional, Kant aponta com toda clareza o fundamento filosófico de uma distinção disciplinar que finalmente configurou, como veremos a seguir, o estudo e a conceitualização da Geografia universitária alemã, mas que teve também um grande impacto mundial. Assinalemos por ora que, ao mesmo tempo em que organiza em dois aspectos dissociados o estudo do mundo físico, o temporal e o espacial, a História e a Geografia, o texto kantiano *reconhece no mesmo gesto sua imbricação essencial*: finalmente, a própria História nada mais é do que uma

Geografia contínua. Sua distinção não está *nos fenômenos* abordados, mas *na perspectiva* ou método com que são abordados.

A ciência geográfica, como dissemos, não encontrou seu lugar no campo dos saberes até o final do século XIX, unificada sob o mesmo critério estabelecido por Kant. Isso é mostrado em um trabalho muito interessante e erudito de R. Hartshorne (HARTSHORNE, 1991, p. 31-54), que traça a comunhão conceitual da organização proposta por Kant e Humboldt que, finalmente, fundamenta de diversas formas a Geografia universitária. Assim, a definição que se tornaria clássica da ciência geográfica dada por Hettner em 1895 no primeiro número do *Geographische Zeitschrift* define também segundo um critério metodológico e não de objeto a tarefa da Geografia: “Se compararmos as distintas ciências, descobriremos que enquanto em muitas delas a unidade reside nas matérias de estudo, em outras reside no método de estudo. A Geografia pertence ao segundo grupo. Assim como a História e a Geologia Histórica consideram o desenvolvimento da raça humana ou da Terra em termos do tempo, a Geografia parte do ponto de vista das variações espaciais (HARTSHORNE, 1991, p. 33).

Cabe lembrar que antes do século XVIII não há registros de uma reflexão sobre o estatuto epistemológico da geografia. Como argumenta Hartshorne, em grande parte porque sua coordenação com a história, da qual era uma companheira necessária, bem como com o comércio e a vida política, era tida como certa. Portanto, Kant foi o primeiro que teria estabelecido o contraste da Geografia com a História do ponto de vista do sistema das ciências. No entanto, antes da publicação do referido curso, um jovem Humboldt propôs uma distinção disciplinar semelhante àquela pensada por Kant, e que está bem resumida na formulação de Hettner.

Pois bem, nos interessa destacar dois elementos da constituição da geografia desde suas primeiras formulações no século XVII até sua formulação como disciplina no final do século XIX: primeiro, a ciência geográfica é definida a partir de uma ideia de espaço geográfico que engloba por definição uma multiplicidade de fenômenos, considerados exclusivamente pela

sua ligação a uma área ou, como se dirá mais tarde, a um *território*. Nesse sentido, tais fenômenos não podem ser definidos como especialmente naturais ou sociais. O que a distingue como disciplina é – e este é o segundo ponto a aponta – que a perspectiva metodológica com a que os aborda exclui a historicidade como perspectiva. Se os fenômenos são difíceis de determinar como naturais ou sociais, eles são, no entanto, distinguidos pelo seu aspecto espacial em oposição ao temporal (dinâmicas individuais ou processos).

A ciência do espaço exclui desse modo a historicidade, assim como a ciência da história (aquela que Dilthey encontrava em sua íntima imbricação com a vida de consciência) exclui a dimensão sensível e espacial, subordinada à distinção kantiana da experiência interna e externa, à forma do tempo e à forma do espaço.

Alguns desenvolvimentos posteriores, sobretudo a partir da segunda metade do século XX nas ciências sociais e, particularmente, na ciência geográfica (não posso deixar de pensar aqui no interessantíssimo geógrafo brasileiro Milton Santos, cuja morte já completa 20 anos), começaram a buscar um modo de resolver essa separação através do conceito, ainda a pensar filosófica e fenomenologicamente, de *território*. Todo um trabalho de elucidação se abre nesse sentido para a tarefa descritiva no âmbito de nosso projeto.

No tentando, ainda nesses esforços teóricos algo do fundamento filosófico que conduziu à separação disciplinar para abordar fenômenos no espaço ou fenômenos no tempo permanece relativamente inalterada. Nos referimos às próprias noções de espaço e tempo. A ciência dos fenômenos que se dão no espaço, cuja natureza é duvidosamente natural ou social, assim como a ciência dos fenômenos que se dão no tempo, de natureza duvidosamente incorpórea, se baseiam em dois modos de compreender o espaço e o tempo que têm uma larga gênese na história do pensamento: o tempo como figura da sucessão, e o espaço como figura da simultaneidade. Com uma fenomenologia da instituição, trata-se, finalmente, de colocar entre parênteses e

realizar uma verdadeira *epoché* não só dos prejuízos disciplinares a respeito dos fenômenos de instituição, aqueles que despontam da vida subjetiva sensível, mas também dos prejuízos próprios da tradição filosófica.

Sem nos pronunciar sobre a eficácia dessas figuras, nem sobre sua realidade em geral, *a descrição da vida sensível subjetiva deve, se quiser ser rigorosa, suspender tais concepções prévias e buscar, dentro dos fenômenos de instituição, os modos nos quais essas relações aparecem.* Esta é a tarefa que ainda deve ser realizada e este é o programa de uma fenomenologia da instituição, cujo projeto queria compartilhar aqui. Só então, acreditamos, uma verdadeira descrição da vida sensível subjetiva, e de seus diversos estratos poderá ser realizada, e a tarefa de uma crítica geral das ciências positivas, tal como foram conduzidas pelo ideal de humanidade do racionalismo universalista moderno, aquela denunciada por Husserl a partir da década de 1930, poderia verdadeiramente ser levada adiante.

Referências

DILTHEY, W. (1944). *El mundo histórico*, México, FCE.

HUSSERL, E. (1954). Hua VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, La Haye, Martinus Nijhoff, éd. M. Biemel.

HUSSERL, E. (1965). "Philosophie als strenge Wissenschaft" (in: Periodical issue | Logos - 1910-11,1 | Periodical 53 pags. 289 - 341). Re-ed. in Frankfurt am Main, Klostermann.

KANT, I. (1982). "Geografía física, Introducción". Trad. anotada de Juan Ramón Álvarez, en *Estudios geográficos*, 43 (167), pp. 208-210.

MERLEAU-PONTY, M. (1955). *Les aventures de la dialectique*. Paris, Gallimard.

MERLEAU-PONTY, M. (2003). *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Berlin.

HARTSJONRE, R. (1991). "The Concept of Geography as a Science of Space, from Kant and Humboldt to Hettner" (in *Annals of the Association of American Geographers*, 48, 1958), trad. castellana de Xavier Sanclimens: "El concepto de geografía como ciencia del espacio: de Kant y Humboldt a Hettner", in *Documents d'anàlisi geogràfica* 18, pp. 31-54.

Man the Hero? On the Limits of Perception for Social Interaction in Merleau-Ponty¹

Dorothea Olkowski,
University of Colorado Springs

Abstract: In philosophy problems posed by the concept of freedom, when they are not reduced to the simplistic opposition of determinism versus indeterminism, are often assumed to be primarily ethical. But in his perceptual phenomenology, Maurice Merleau-Ponty stands out for not conceptualizing freedom in either of these traditional ways. He inaugurates an original approach when he argues that questions about choice must take their place in the lived context of temporal, social, and historical aspects of human relations. This appears to be because in his perceptual analysis, the human organism as a living present is open, not merely to the past and future, but also to temporalities outside of lived experience, including those of the environment and the social horizon as a field of relations within which all choices take place. These fields of relations are articulated by Merleau-Ponty in a number of ways. They can be found, for example, in the Gestalt perceptual structure whereby certain shapes are favored, such as cubes or groupings of dots in pairs of six. But Merleau-Ponty also examines the fields of relations which he takes to be fundamental to our historical connections as well as those organizing our connections to the physical world when they are understood as our way of being in the world within the variety of frameworks.

Keywords: Merleau-Ponty; Saint-Exupéry; freedom; politics; marxism.

¹ Originally published in English in: *Transforming Politics with Merleau-Ponty Thinking beyond the State* Edited by Jérôme Melançon, ROWMAN & LITTLEFIELD, New York • London 2021.

Introduction

In philosophy problems posed by the concept of freedom, when they are not reduced to the simplistic opposition of determinism versus indeterminism, are often assumed to be primarily ethical. But in his perceptual phenomenology, Maurice Merleau-Ponty stands out for not conceptualizing freedom in either of these traditional ways. He inaugurates an original approach when he argues that questions about choice must take their place in the lived context of temporal, social, and historical aspects of human relations. This appears to be because in his perceptual analysis, the human organism as a living present is open, not merely to the past and future, but also to temporalities outside of lived experience, including those of the environment and the social horizon as a field of relations within which all choices take place. These fields of relations are articulated by Merleau-Ponty in a number of ways. They can be found, for example, in the Gestalt perceptual structure whereby certain shapes are favored, such as cubes or groupings of dots in pairs of six. But Merleau-Ponty also examines the fields of relations which he takes to be fundamental to our historical connections as well as those organizing our connections to the physical world when they are understood as our way of being in the world within the variety of frameworks.

So for example, there is his well-known statement that in Russia in 1917, becoming revolutionary cannot have been the effect of having been confronted with a representation of revolution, since more than likely, no Russian peasant ever expressly advocated the transfer of property to the State which, as he notes, might have been a terrifying thought (MERLEAU-PONTY, 2021/1974, p. 470/509). Rather, along with others, they found themselves engaged in projects that only later were generalizable as revolutionary. If this is how it happens, he asserts, it is because there is a “molecular process” and not a molar mechanical causality operating to produce the transformations of social and political life. Although the molecular process takes place on the level of the

relations that human beings have with one another and with their own lives, it nevertheless operates nearly invisibly. Molecular processes presume coexistence but these descriptions do not provide a clear understanding of what a molecular process is and how it could be relevant for our relations with others and with ourselves, that is, how it structures our temporal, social, and political lives. This concept, the idea of molecular processes, is provocative but it does not immediately rise to the surface of Merleau-Ponty's thought. We will have to look into some lesser known aspects of his philosophy to make sense of this idea, to arrive at some conclusions regarding the role it plays, and to determine if and how it arises conceptually in our experience. So, let us begin with Merleau-Ponty's typology of heroes, which yields both a critique of non-relational approaches to our problem and an entry into the molecular processes that organize our social and political relations.

Four types of heroes

In the essay, "Man, the Hero," Merleau-Ponty describes four different conceptions of what it is to be a hero in a world where he feels that "[h]eros are fading away, and protests, which are cautious today but tomorrow will be bold, are being raised against 'heroic' morality" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 182). In this post-World-War 1 world and apparently, the world in the midst of the Second World War as well, Merleau-Ponty cites a "man of letters," a former hero, who expresses a strong preference for even "a grain of wisdom, intelligence, and reason" and a distrust of heroes and heroism (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 182). So what about this? Is there still a place for heroes in Merleau-Ponty's lifetime and what about in our own? If some sort of hero remains possible, we have to ask which version of the hero (if any) Merleau-Ponty endorses and how it can be used to ground his concept of the molecular.

In our own time, even before the Covid-19 pandemic of 2020, in the United States, one often heard of individuals designated as

“heroes.” Soldiers, enlisted in various services in the U.S., were frequently called heroes, thanked again and again for their service and given the option to board airplanes ahead of other passengers. The more ordinary individuals such as police, fire fighters, good Samaritans, and individuals who performed some exceptional deed, like landing a plane full of passengers in the Hudson River, were also frequently called heroes and thanked for their services and skill. With the coronavirus (and let’s not pretend it has not spread to nearly everywhere on Earth and is likely to persist as problematic long into the future in spite of cures and vaccines), the new heroes are (generally in this order) doctors, nurses, emergency services workers, elderly care workers, grocery store workers, bus drivers, security workers, and a random scattering of others perceived to be risking their lives for the sake of the rest of us. Police may have once been part of this list but in the United States the movement against systemic police violence seems to have put their hero status in question even with respect to the pandemic.

With this in mind, it makes as much sense now as during Merleau-Ponty’s lifetime, to ask: what or who is a hero and how does this relate to the molecular and molar aspects of temporal, social, and political change? Merleau-Ponty offers four different approaches, four conceptions of the hero: those of Hegel, Nietzsche, and Hemingway, and finally, that of Saint-Exupéry. Each performs - through their writing, where to speak or write is to act - a different version or vision of the hero, their motives, and the world they inhabit. We can use these four versions both to assess Merleau-Ponty’s understanding of the hero and to better understand the social and political relations defined by each type.

First of all, he believes that the emergence of the hero is a symptom of the decline of the religious affirmation of an afterlife and of the idea that greatness comes with being chosen by God. For Merleau-Ponty, Hegel represents the turning point, yet Hegel designates only the individual, the hero, the one who is first to understand that the current system of laws and moral structures has no future and so forsakes his own happiness to “create a law

and a moral system in which their time will later recognize its truth" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 183). Making a future for others with whom they currently share no relations, the Hegelian hero interprets the meaning of history by drawing on "an underground source in the inner spirit whose content is hidden and not yet broken through the surface of actual existence" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 183) Unfortunately, this objective has its own limitations, namely that once the hero-master has succeeded, "he" is the master to slaves and so must continue to risk death in the search for others to conquer, even though they too will be unable to recognize him as the hero, but only as the master. Thus, in the end, for Hegel, the real hero ends up being the slave who chooses life, working to transform the world into one without a master and so not a product of molecular relations (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 184).

Superseding Hegel, Nietzsche proposes the superman as the new type of hero, one who, according to Merleau-Ponty, is interested in power and only in power. But his pure power is not directed to any specific enterprise and so it asserts itself the only way it can – it is directed against someone or something, someone or something currently holding power – or it seeks somehow to conquer death by negating any act that can be or has been carried out. This somewhat nihilistic and apparently anti-existentialist approach to social and political relations also holds little interest for Merleau-Ponty and he quickly moves on to the next type.

Next, the focus is on Robert Jordan, the hero of Ernest Hemingway's novel *For Whom the Bell Tolls*, whom Merleau-Ponty calls "[t]he hero of our contemporaries" and who believes in liberty, equality, and fraternity as well as life, liberty, and the pursuit of happiness, and not Marxism (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 184). It comes down to the question of motives, and Jordan's motives propel him to act for the sake of his own freedom, not molecularly in relation to others. He appears to be what we might now call a *libertarian*. Current U.S. libertarians proclaim freedom to be their single issue and characterize it as respect for individual

rights and the exclusion of force and fraud. Specifically they argue for freedom from taxation, free markets including for education and health care, equal rights, criminal justice reforms, opposition to nation building, the unfettered right to bear arms, and somewhat surprisingly, an end to the war on drugs and open borders for immigration.² Robert Jordan, a fictional hero of the Spanish Civil War, appears to embody many of these individualistic characteristics, rejecting communism precisely because it requires giving up freedom of choice (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 185).

The fourth and final type of hero, in Merleau-Ponty's account, is the author of *Pilote de guerre*, that is, Antoine de Saint-Exupéry himself, whose recollection of his multiple essentially useless reconnaissance flights over France in the face of the overwhelming numbers of German fighter planes and anti-aircraft guns is the backdrop for a new concept of the hero. According to Merleau-Ponty, what makes Saint-Exupéry a hero is a distinctly human moment defined by his "loyalty to the natural movement which flings us toward things and toward others" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 186). This purely relational hero is situated in relation to others even as he is uniquely distinguished from them as he clarifies the meaning of his heroic choices. What sets him apart is narrated in the pilot's memory of his flow of conscious thought. It is quite like the structure of lived experience articulated by the philosopher. It does not appear in any of the other versions of the hero's tale and therefore gives a much more significant role to Saint-Exupéry's hero's story and can be seen to play a central role in Merleau-Ponty's conception of the molecular structure of temporal, social, and political relations.

² See, "The Libertarian Party" <https://www.lp.org/issues/>; <https://www.lp.org/issues/immigration/>.

The molecular hero

Saint-Exupéry and his crew are reluctantly assigned an impossible sortie by their superior officer, one almost certain to end badly for them. He accepts it without hesitation, and as someone whose frequent view of humanity is from several thousand feet above the ground, he begins to reflect on “man in general” (SAINT-EXUPÉRY, 1969, p. 27). What is this reflection? The spirit, he thinks, is intermittent, but there is something else that is constant; it is the life of the mind. Spirit is the faculty that relates objects to one another according to their significance but which also alternates between vision and blindness, which limits the power of spirit. And so, “what we call a nation is certainly not the sum of regions, customs, cities, farms, and the rest that man’s intelligence is able at any moment to add up. It is a Being. But there are moments when I find myself blind to beings...” (SAINT-EXUPÉRY, 1969, p. 27-28). When one is blind to beings, what is left is something like “particles in the universal chaos,” and beings are only “details in a vast structure to see the whole of which demanded more time, more silence, more perspective,” more perspective, that is, than that the Major forced to assign this impossible mission could possibly have obtained (SAINT-EXUPÉRY, 1969, p.29). But others can.

Thinking of man in general, Saint-Exupéry posits the situation of a friend who has died and whose funeral “you” or actually “he” must take care of: “It brings instantly into being a whole new network of relations between you and the ideas, the desires, the habits of the man now dead” (SAINT-EXUPÉRY, 1969, p. 29). This event is not just the demise of a single individual but it has actually *rearranged the world*, rearranged all relations in the world, even though the one who is busy with the many details of the funeral is not yet aware of this, and so does not have the perspective needed to become aware of it – not until the day after the burial when silence is everywhere and the friend nowhere. The silence is required in order to get beyond the sum of particles in chaos,

silence in order for the ideas, habits, and desires of another to appear and for the person to be reconstructed as absent (SAINT-EXUPÉRY, 1969, p. 30).

Inhabiting his flight gear, Saint-Exupéry undergoes this same reduction of the universe of beings to particles in the universal chaos. He undergoes a moment of timelessness in the sense of being released from human events. It is the beginning of anguish. There is no god, no face to love, no France or Europe, only particles and detritus (SAINT-EXUPÉRY, 1969, p. 34). He undergoes too a loss of human identity. He can restart the flow of time by taking up the myriad details required to fly the plane or bury the dead, but this does not yet restore a human identity. It is no more than duty, games, and the passing of time. In the cockpit, the instrumentation orients itself around the pilot who becomes “an organism integrated into the plane” and who begins to feel a filial affection for it (SAINT-EXUPÉRY, 1969, p. 4).

There is physical pleasure in carrying out such required actions, yet the plane goes off course, evading the town of Albert where, the pilot had been told, the German planes and anti-aircraft await so that the town is “*categorically blocked*” (SAINT-EXUPÉRY, 1969, p. 47). In this case, it is the body that reacts. The warning about the village of Albert has activated the pilot’s bodily memory of past crashes, nights in the hospital, fractures, but his “own self” lies in some imagined future when he might be able to walk alone on the highway that runs through his village as it pulses with life not war (SAINT-EXUPÉRY, 1969, pp. 41; 51).

Against his own body, Saint-Exupéry is preparing himself for his vision of the whole, the invisible structure as he calls it, in which or out of which he will find himself, “that other within me” (SAINT-EXUPÉRY, 1969, p. 67). At thirty-three thousand feet, Earth looks empty, humans “cease to exist,” leaving behind only traces such as “[h]ighways, canals, convoys, barges” (SAINT-EXUPÉRY, 1969, p. 71). At that altitude, the pilot is a glacial scientist, freezing cold, and the war is his experiment with particles in the chaos.

The question that all of Saint-Exupéry's experiences evokes is, how does Merleau-Ponty take up and inhabit this structure? There are the particles in chaos, meaning, they are randomly arranged, lacking signification, as well as the continuity of the analytic mind, of logic and science, the stopping and starting of time, the focus on details, the body that remembers, and the hope for the reemergence of oneself, "the other within me." As well, there is "man in general," Being and not beings, timelessness and the loss of human identity. Where will all of this take us philosophers?

The prepersonal

Bryan Smyth, to whom this essay owes a debt for his recognition of the role of Saint-Exupéry's influence on Merleau-Ponty's conception of generality and anonymity, provides the backdrop and the infill for these questions (SMYTH, 2013). According to Smyth, "Merleau-Ponty sought to show that history as a totality is something of which we are (or at least can be) aware at the pre-reflective level of lived perception—in other words, that historical totality is a lived percept" (SMYTH, 2013, p. 155). The general formula for this awareness is Marxism insofar as it exemplifies the "Gestalt totality that maintains the identity of subjective and objective factors, while still remaining oriented to truth in a universal sense" (SMYTH, 2013, p. 157). This is a surprising conclusion. Nevertheless, Smyth argues that it is the prepersonal or impersonal aspect of humanity, the habitual body, that "impersonal corporeal anchorage," which represses or deactualizes the actual body, the first person existence, and returns us to anonymous existence, the "one" (*l'On*) (SMYTH, 2013, p. 158-159). Smyth takes this further by claiming that for Merleau-Ponty, the repression of personal life to the anonymous habituated organism belongs to "its selfless tendency toward universal life" (SMYTH, 2013, p. 169). This is exemplified in the heroism of the author of *Pilote de guerre* in the moments in which the pilot, the

glacial scientist, is blind to beings and is left to what he called “particles in the universal chaos.”

So far, so good. What follows is that Merleau-Ponty links Saint-Exupéry’s generality, the selfless tendency toward universal life, to “the historical apriority governing all action in that context,” this, to the extent that there are forms of action geared toward the concrete realization of the latent universal content of existing structures (SMYTH, 2013, p. 171). In this case, Smyth argues, it supports an “incarnational Marxism,” because “we already embody collectively and impersonally the fundamental structures of universal reconciliation” (SMYTH, 2013, p. 172). The revolutionary task of Marxism is only “to realize the already tacitly embodied ones [structures] more fully at the level of ‘actual’ embodied existence”. If so, then would it not be the case that the lack of an adequate existential phenomenology is all that keeps us from the universal reconciliation of all humanity? Does the anonymous level of existence actually make such an outcome possible?

If it is possible, the groundwork for such an outcome is set down early in Merleau-Ponty’s work, in *The Structure of Behavior*, and amplified in *Phenomenology of Perception*. In the former, he argues against the Pavlovian conception of stimulus and response in favor of a view of behavior as a function of “the situation as it is ‘for the organism’” (MERLEAU-PONTY, 1963, p. 129). In short, *there is an a priori for every species* defined by the relations efficacious for it and the manner in which it elaborates those stimuli creating a distinct structural reality. This is what he later refers to as molecular relations. In these environments or milieux, stimuli signify according to “what they are worth for the typical activity of the species” which is an internal unity, “a kinetic melody gifted with meaning” (MERLEAU-PONTY, 1963, p. 129-130). Responses carry an *immanent intelligibility*, a form of behavior. Mostly, these descriptions appear to refer to non-human animal behavior, but we must ask ourselves, given the above, if this is really the case or if, for Merleau-Ponty, they might not also be applicable to human acts.

There is nothing in this account that excludes the human species. The only thing that differentiates the human from other species is the preponderance of the mental field in addition to the physical and physiological fields. But, matter, life, and mind are nevertheless “universally applicable categories,” since even the soap bubble, the object of the physical sciences, behaves in the manner of an organism because “what happens at each point is determined by what happens at all the others” (MERLEAU-PONTY, 1963, p. 131). There is an immanent intelligibility independent of language. There is, Merleau-Ponty adds, a certain value and significance, a question of intelligibility, even for the physical form, even for the operations of an ellipsoid conductor in which electrical charges have been placed. The theory of form must thus be “liberated from realistic postulates” of psychology along with materialism and mentalism (MERLEAU-PONTY, 1963, p. 132). There can be only one universe, not that of physical cause and effect, but that of form, a general and universal and therefore anonymous arrangement of each field or structure in and of the world.

The anonymous and the human

Like the physiological form, physical form follows its own *immanent law*. As a whole, Merleau-Ponty affirms, there is a *molar individual*, an individual that acts on or by means of large masses or units, large by comparison with the discernable elements or physical *particles* that make it up³. The particles in a physical field *distribute themselves* within that field in relation to the external forces acting on them, but the laws of physics govern the properties of relatively stable wholes or molar individuals rather than particles (MERLEAU-PONTY, 1963, p. 139)⁴. This language is

³ The concept of molar individuals has been widely attributed to Gilles Deleuze who contrasts it with the molecular, but it was clearly utilized by Merleau-Ponty in this context.

⁴ “The law of falling bodies expresses the constitution of a field of relatively stable forces in the neighborhood of the earth. . .” (MERLEAU-PONTY, 1963, p. 138).

echoed by Saint-Exupéry's descriptions of particles in chaos, where chaos refers to the possibility of multiple forms of organization contrasted with the planned and built environment of the universe of beings; so we have the chaos of Being and the human organized world of beings. And beyond the silence of the universe of chaotic particles, among the banal milieu of the myriad details that must be attended to, there is the fact that that world has been rearranged by the absence of the departed friend: "Around the human world that each of us has fashioned, there appears a general world to which we must first belong in order to be able to enclose ourselves within a particular milieu of a love or an ambition" (MERLEAU-PONTY, 2021/1974, p. 86/113).

For Merleau-Ponty, the human organism is simultaneously a prepersonal adhesion to a general form – the anonymous and general existence that acts as an innate complex below the level of personal life. Personal existence represses or sublimates this anonymous and general existence, as the cultural world sublimates the natural world, yet the latter always reassert themselves like the flow of time in relation to our present moments (MERLEAU-PONTY, 2021/1974, p. 86-87/114). The anonymous generality is both freedom and servitude. And this is because, as noted above, there is an a priori for every species defined by the relations efficacious for it, and the manner in which it elaborates those stimuli lead to the creation of a distinct structural reality. As Merleau-Ponty argues, "vision, hearing, sexuality, and the body are not merely points of passage, instruments, or manifestations of personal existence. Personal existence takes them up and gathers them in their given and anonymous existence," which as we have seen is the universe of form that is physical, physiological, and mental or symbolic all at once (MERLEAU-PONTY, 2021/1974, p.162/197).

As noted above, anonymous existence is linked to time, specifically to natural time, the power that prevents the voluntary and rational life and the rationality of one's history from being completed by opening it to "an absolutely new future" (MERLEAU-

PONTY, 2021/1974, p. 362/404). But anonymous life also threatens the present insofar as no human constitutes it but culturally descends into it like “footprints in the sand” (MERLEAU-PONTY, 2021/1974, p. 363/404-405)⁵. And yet, Merleau-Ponty continues, although it might surprise us, the acts through which human beings constitute their lives, the tools of every civilization and society also become sedimented and “lead to an anonymous existence as things” discoverable even in the ruins of an archeological site (MERLEAU-PONTY, 2021/1974, p. 363/405). That is, “[i]n the cultural object, I experience the near presence of others under a veil of anonymity. *One* uses the pipe . . . , the spoon . . . , the bell” (MERLEAU-PONTY, 2021/1974, p. 363/405).

Merleau-Ponty is eager to explain how it is that we understand even an ancient civilization without resorting to analogizing them to ourselves and thereby placing a privileged constituting consciousness at the center of the world. What he wants is “a general idea of the ‘I,’” “grasped in the mode of the ‘One’” (MERLEAU-PONTY, 2021/1974, p. 363/405-6). But this is possible only if each individual is first a prepersonal subject in a prepersonal or neutral world undivided between the perception of individuals, individuals/worlds which then slip into one another and are gathered together in a world consisting of anonymous “ones,” variations of the one world, like the world inhabited by little children (MERLEAU-PONTY, 2021/1974, pp. 368-9/410; 371/412). But there is one more element in this structure. Marked on the borders of our own history, there exists the place of the Athenian Republic or the Roman Empire, indeterminate yet preexisting so that each of us may find the fundamental structures of history in our own lives (MERLEAU-PONTY, 2021/1974, p. 379/420).

As Smyth argues, like the world of particles and the world of perception, the social world preexists “silently and as a solicitation” (MERLEAU-PONTY, 2021/1974, p. 379/420). History is always already universally present, indeterminate and vague - but

⁵ This famous phrase is in fact Merleau-Ponty’s before it became Michel Foucault’s.

there. Saint-Exupéry's particles are truly in chaos; they are not organized into the multiplicity of human activities and objects. They are truly general - Being without beings. Merleau-Ponty's are not the same as Saint-Exupéry's. He maintains that "the question is always to know how I can be open to phenomena that transcend me and that, nevertheless, only exist to the extent that I take them up and live them" (MERLEAU-PONTY, 2021/1974, p. 381/422). While this is certainly the case for time, for the temporality of the world, is it also the case that history and the social world exist for us as an ambiguous presence prior to any specific recollection? Of course there are history books and archeological sites, monuments and artifacts, stories and music passed down through generations. But these are objects.

The movement of history, for Merleau-Ponty, resembles the creation of an artist, an intention creating its instruments and its means of expression. Both are prepared by a molecular process, which as we have seen is organized by molar forces so that it bursts forth as an intentionality in general. When Cézanne says that what he is doing is returning to the object, Merleau-Ponty shows him to be painting its arrival as matter taking on form and manifesting the birth of order, a spontaneous organization. And so it is also for history: halos of generality, atmospheres of sociality, social coexistence, prior to every personal decision.

But if instead of social coexistence one encounters the structures articulated, for example by Marx, then a different picture emerges. First there are the nomads wandering earth, their great workshop, then the commune of peasants, which dissolves into the organization of guilds, until the State arises and emerges as the inscription of the collection of all the forces and agents of production, the old inscribed on the new, manifest as major work projects, extorted surplus value, tributes, and generalized servitude (MARX, 1973, p. 476; DELEUZE-GUATTARI, 1987, p. 368). Nothing of Merleau-Ponty's idealized picture of the prepersonal being ready for revolution can be found in this. So perhaps it is here that we encounter the limits of the

phenomenology of perception's conception of structures and forms that are supposed to set us free from our first-person existence, from our irrefutable certainties and knowledge, and confirm that we are structures open to the world and to others. In the physical realm, apart from molar forms, particles exist chaotically, randomly, and disorganized. This would then undermine the claim that the physical, physiological and symbolic worlds exist for us as an ambiguous presence prior to any specific recollection but nevertheless preexist us so that each of us will seamlessly reveal the fundamental structures of social and historical life in our own lives.

Let us now return to the words of the author of *Pilote de guerre*, the moments in which he becomes the glacial scientist, blind to beings and undergoing the transformation of the universe of beings to particles in the universal chaos. Recall his timelessness, his release from human events, his loss of human identity, and his anguish at thirty-three thousand feet where there is no god, no face to love, no France or Europe, only particles and detritus (SAINT-EXUPÉRY, 1969, p. 34). Recall how the chaos of Being takes over even as his "own self" lies in some imagined future when he might be able to walk alone on the highway that runs through his village as it pulses with life exempt from war (SAINT-EXUPÉRY, 1969, pp. 47; 51).

What does pull Saint-Exupéry out of chaos and into a newly self-organizing network of human relations is the demise of his friend along with the ideas, the desires, and the habits of the man. Recall that this event does not end with the demise of a single individual but that it has actually *rearranged the world*, rearranged all relations in the world. It is this single trajectory that emerges out of the glacial chaotic existence that brings the pilot back, not just to the human world of the two men, but to a completely rearranged world. This event reveals that the world is unpredictable, that it is impossible to see or know in advance what might be the initial condition that arises out of a chaotic system to rearrange the world, and impossible to foresee the eventual trajectory of any set of human relations. Saint-Exupéry did not dream of revolution, and he did not even live to become his so-called own self. He died when his plane crashed into the deep waters of the

Mediterranean Sea, returning forever to an anonymous and prepersonal existence in the chaos of Being, never a hero to himself, always a glacial scientist.

References

DELEUZE, Gilles, and GUATTARI, Félix (1972). *Anti-Oedipus*, Translated by Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. Originally published in French as *Anti-Oedipe*. Paris: Les Editions de Minuit.

MARX, Karl (1973). *Grundrisse*, Introduction to the Critique of Political Economy. Translated by Martin Nicolaus. New York: Vintage Books, Notebook IV.

MERLEAU-PONTY, Maurice. (1960). "Man, the Hero," in *Signs*. Translated by Richard. C. McCleary. Northwestern University Press, 1964. Originally published in French as *Signes*, Paris: Librairie Gallimard.

_____. (2012). *Phenomenology of Perception*. Translated by Donald A. Landes. New York: Routledge Press. Originally published in French as *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

_____. (1963). *The Structure of Behavior*. Translated by Alden L. Fisher. Boston: Beacon Press. Originally published as *La structure du comportement*. Paris: Presses Universitaires de France, 1942.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine de (1969). *Flight to Arras*, Translated by L. Galantière. New York: Reynal & Hitchcock. *Pilote de guerre*. New York: Éditions de la Maison Française, 1942.

SMYTH, Bryan A. (2013). *Merleau-Ponty's Existential Phenomenology and the Realization of Philosophy*, London: Bloomsbury.

Homem, o herói?

Sobre os limites da percepção para a interação social em Merleau-Ponty¹

Dorothea Olkowski,
University of Colorado Springs

Resumo: Na filosofia, quando problemas colocados pelo conceito de liberdade não são reduzidos à oposição simplista do determinismo versus indeterminismo, são frequentemente assumidos como primariamente éticos. Mas em sua fenomenologia perceptiva, Maurice Merleau-Ponty se destaca por não conceituar liberdade em nenhuma dessas formas tradicionais. Ele inaugura uma abordagem original quando argumenta que as questões sobre a escolha devem ter lugar no contexto vivido dos aspectos temporais, sociais e históricos das relações humanas. Isso parece ocorrer porque em sua análise perceptiva, o organismo humano como um presente vivo está aberto, não apenas ao passado e ao futuro, mas também a temporalidades fora da experiência vivida, incluindo aquelas do meio ambiente e do horizonte social como um campo de relações dentro do qual todas as escolhas acontecem. Esses campos de relações são articulados por Merleau-Ponty de várias maneiras. Eles podem ser encontrados, por exemplo, na estrutura perceptiva da Gestalt onde certas formas são favorecidas, como cubos ou agrupamentos de pontos em pares de seis. Mas Merleau-Ponty também examina os campos de relações que ele considera fundamentais para nossas conexões históricas, bem como aqueles que organizam nossas conexões com o mundo físico, quando são entendidos como nossa maneira de ser no mundo dentro da diversidade de contextos.

Palavras-chave: Merleau-Ponty; Saint-Exupéry; liberdade; política; marxismo.

¹ Tradução de André Dias de Andrade e Tássia Vianna de Carvalho.

Introdução

Na filosofia, quando problemas colocados pelo conceito de liberdade não são reduzidos à oposição simplista do determinismo versus indeterminismo, são frequentemente assumidos como primariamente éticos. Mas em sua fenomenologia perceptiva, Maurice Merleau-Ponty se destaca por não conceituar liberdade em nenhuma dessas formas tradicionais. Ele inaugura uma abordagem original quando argumenta que as questões sobre a escolha devem ter lugar no contexto vivido dos aspectos temporais, sociais e históricos das relações humanas. Isso parece ocorrer porque em sua análise perceptiva, o organismo humano como um presente vivo está aberto, não apenas ao passado e ao futuro, mas também a temporalidades fora da experiência vivida, incluindo aquelas do meio ambiente e do horizonte social como um campo de relações dentro do qual todas as escolhas acontecem. Esses campos de relações são articulados por Merleau-Ponty de várias maneiras. Eles podem ser encontrados, por exemplo, na estrutura perceptiva da Gestalt onde certas formas são favorecidas, como cubos ou agrupamentos de pontos em pares de seis. Mas Merleau-Ponty também examina os campos de relações que ele considera fundamentais para nossas conexões históricas, bem como aqueles que organizam nossas conexões com o mundo físico, quando são entendidos como nossa maneira de ser no mundo dentro da diversidade de contextos.

Assim, por exemplo, há sua conhecida declaração de que na Rússia em 1917, tornar-se revolucionário não pode ser efeito de ter sido confrontado com uma representação da revolução, já que muito provavelmente nenhum camponês russo jamais defendeu expressamente a transferência de propriedade para o Estado que, como o autor observa, pudera ser um pensamento aterrorizante (MERLEAU-PONTY, 2021/1974, p. 470/509)². Em vez disso, junto

²Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. Donald A. Landes. (London; New York: Routledge, 2012), 470/509. Originally published as

com outros, eles se viram engajados em projetos que só mais tarde foram generalizáveis como revolucionários. Se isto ocorre desta forma, afirma ele, é porque há um “processo molecular” e não uma causalidade mecânica molar operando para produzir as transformações da vida social e política. Embora o processo molecular ocorra no nível das relações que os seres humanos mantêm uns com os outros e com suas próprias vidas, no entanto ele opera de modo quase invisível. Os processos moleculares presumem coexistência, mas essas descrições não fornecem uma compreensão clara do que é um processo molecular e como ele pode ser relevante para nossas relações com os outros e com nós mesmos, ou seja, como ele estrutura nossa vida temporal, social e política. Este conceito, a ideia de processos moleculares, é provocativo, mas não emerge imediatamente à superfície do pensamento de Merleau-Ponty. Teremos de examinar alguns aspectos menos conhecidos de sua filosofia para dar sentido a essa ideia, para chegar a algumas conclusões sobre o papel que desempenha e para determinar se e como ela surge conceitualmente em nossa experiência. Então, vamos começar com a tipologia dos heróis de Merleau-Ponty, que produz não só uma crítica das abordagens não-relacionais ao nosso problema, mas realiza também uma entrada nos processos moleculares que organizam nossas relações sociais e políticas.

Quatro tipos de heróis

No ensaio, "Homem, o Herói", Merleau-Ponty descreve quatro concepções diferentes do que é ser um herói em um mundo onde sente que “[h]eróis estão desaparecendo, e os protestos, que são cautelosos hoje, mas amanhã serão ousados, estão sendo levantados contra a moralidade ‘heróica’” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 182).

Phénoménology de la perception, (Paris: Éditions Gallimard, 1974). Os números de páginas se referem, primeiramente, à edição em inglês e, em seguida, ao original em francês.

Neste mundo pós-Primeira Guerra Mundial e, aparentemente, também no mundo em meio à Segunda Guerra Mundial, Merleau-Ponty cita um “homem de letras”, um ex-herói, que expressa uma forte preferência até mesmo por “um grão de sabedoria, inteligência e razão” e uma desconfiança dos heróis e do heroísmo (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 182). E quanto a isso? Ainda há lugar para heróis na época de Merleau-Ponty e quem sabe na nossa? Se algum tipo de herói permanece possível, temos que perguntar qual versão do herói (se houver) Merleau-Ponty endossa e como ela pode ser usada para fundamentar seu conceito de molecular.

Em nossa própria época, mesmo antes da pandemia da Covid-19 de 2020, nos Estados Unidos ouvia-se frequentemente falar de indivíduos designados como “heróis”. Os soldados, alistados em vários serviços nos EUA, eram frequentemente chamados de heróis, agradecidos repetidamente por seus serviços e com a opção de embarcar em aviões antes dos outros passageiros. Os indivíduos mais comuns, como policiais, bombeiros, bons samaritanos e indivíduos que realizaram alguma ação excepcional, como pousar um avião cheio de passageiros no rio Hudson, também eram frequentemente chamados de heróis e agradecidos por seus serviços e habilidade. Com o coronavírus (e não vamos fingir que ele não se espalhou para quase todos os lugares da Terra e é provável que persista como problemático por muito tempo no futuro, apesar das curas e vacinas), os novos heróis são (geralmente nesta ordem) médicos, enfermeiras, trabalhadores de serviços de emergência, cuidadores de idosos, trabalhadores de mercearias, motoristas de ônibus, seguranças e uma dispersão aleatória de outras pessoas que estão arriscando suas vidas pelo bem do resto de nós. A polícia pode ter feito parte dessa lista, mas nos Estados Unidos o movimento contra a violência policial sistêmica parece ter colocado seu status de herói em questão, mesmo no que diz respeito à pandemia.

Com isso em mente, faz tanto sentido agora quanto durante a época de Merleau-Ponty perguntar: o que ou quem é um herói e como isso se relaciona com os aspectos moleculares e molares da

mudança temporal, social e política? Merleau-Ponty oferece quatro abordagens diferentes, quatro concepções do herói: as de Hegel, Nietzsche, Hemingway e, finalmente, a de Saint-Exupéry. Cada um representa - por meio de sua escrita, onde falar ou escrever é agir - uma versão ou visão diferente do herói, seus motivos e o mundo em que habitam. Podemos usar essas quatro versões para avaliar a compreensão de Merleau-Ponty sobre o herói e para entender melhor as relações sociais e políticas definidas por cada tipo.

Em primeiro lugar, ele acredita que a emergência do herói é um sintoma do declínio da afirmação religiosa de uma vida após a morte e da ideia de que a grandeza vem ao ser escolhido por Deus. Para Merleau-Ponty, Hegel representa o ponto de inflexão, ainda que Hegel designe apenas o indivíduo, o herói, aquele que é o primeiro a entender que o sistema vigente de leis e estruturas morais não tem futuro e, assim, abandona sua própria felicidade para “criar uma lei e um sistema moral no qual seu tempo mais tarde reconhecerá a verdade” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 183). Criando um futuro para outras pessoas com quem efetivamente não compartilha relações, o herói hegeliano interpreta o significado da história recorrendo a “uma fonte subterrânea no espírito interior cujo conteúdo está oculto e ainda não irrompeu à superfície da existência atual” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 183). Infelizmente, esse objetivo tem suas próprias limitações; a saber, uma vez que o herói-mestre tenha obtido sucesso, “ele” é o senhor para os escravos e, portanto, deve continuar a arriscar a vida na busca de outros para conquistar, embora eles também sejam incapazes de reconhecê-lo como o herói, mas apenas como o senhor. Assim, no final das contas, para Hegel, o verdadeiro herói acaba sendo o escravo que escolhe a vida, trabalhando para transformar o mundo em um mundo sem senhor e, portanto, não um produto das relações moleculares (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 184).

Substituindo Hegel, Nietzsche propõe o super-homem como o novo tipo de herói, aquele que, segundo Merleau-Ponty, está interessado no poder e apenas no poder. Mas seu puro poder não é dirigido a nenhum empreendimento específico e por isso se

afirma da única maneira que pode: é dirigido contra alguém ou algo, alguém ou algo atualmente detendo o poder - ou busca de alguma forma vencer a morte negando qualquer ato que possa ser ou tenha sido realizado. Essa abordagem um tanto niilista e aparentemente anti-existencialista das relações sociais e políticas também é de pouco interesse para Merleau-Ponty e ele rapidamente passa para o próximo tipo.

Em seguida, o foco está em Robert Jordan, o herói do romance de Ernest Hemingway *Por Quem os Sinos Dobram*, a quem Merleau-Ponty chama de “[o] herói de nossos contemporâneos” e que acredita na liberdade, igualdade e fraternidade, bem como na vida, liberdade e na busca da felicidade, e não no marxismo (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 184). Tudo se resume à questão dos motivos, e os motivos de Jordan o impelem a agir em prol de sua própria liberdade, não molecularmente em relação aos outros. Ele parece ser o que podemos chamar de *libertário*. Os atuais libertários dos EUA proclamam que a liberdade é sua única questão e a caracterizam como respeito pelos direitos individuais e exclusão da força e da fraude. Especificamente, eles defendem a liberdade de tributação, mercados livres, inclusive para educação e saúde, direitos iguais, reformas da justiça criminal, oposição à construção da nação, o direito irrestrito de portar armas e, de forma surpreendente, o fim da guerra contra as drogas e fronteiras abertas para a imigração³. Robert Jordan, um herói fictício da Guerra Civil Espanhola, parece incorporar muitas dessas características individualistas, rejeitando o comunismo precisamente porque exige abrir mão da liberdade de escolha (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 185).

O quarto e último tipo de herói, no relato de Merleau-Ponty, é o autor do *Pilote de guerre*, ou seja, o próprio Antoine de Saint-Exupéry, cuja lembrança de seus múltiplos voos de reconhecimento basicamente inúteis sobre a França em face dos números avassaladores de aviões de combate alemães e armas

³ See, “The Libertarian Party” <https://www.lp.org/issues/>; <https://www.lp.org/issues/immigration/>.

antiaéreas é o pano de fundo para um novo conceito do herói. Segundo Merleau-Ponty, o que faz de Saint-Exupéry um herói é um momento distintamente humano definido por sua “lealdade ao movimento natural que nos arremessa para as coisas e para os outros” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 186). Esse herói puramente relacional está situado em relação aos outros, mesmo que unicamente se distinga deles à medida que esclarece o sentido de suas escolhas heroicas. O que o diferencia é narrado na memória do piloto de seu fluxo de pensamento consciente. Bem como a estrutura da experiência vivida articulada pelo filósofo. Não aparece em nenhuma das outras versões do conto do herói e, portanto, confere um papel muito mais significativo à história do herói de Saint-Exupéry e pode ser visto como um papel central na concepção de Merleau-Ponty da estrutura molecular das relações temporais, sociais e políticas.

O herói molecular

Saint-Exupéry e sua tripulação são relutamente designados a uma missão impossível por seu oficial superior, que quase certamente terminará mal para eles. Ele aceita isso sem hesitação, e como alguém cuja visão frequente da humanidade está a vários milhares de metros acima do solo, ele começa a refletir sobre o “homem em geral” (SAINT-EXUPÉRY, 1969, p. 27). O que é essa reflexão? O espírito, ele pensa, é intermitente, mas há algo mais que é constante; é a vida da mente. Espírito é a faculdade que relaciona os objetos uns com os outros de acordo com seu significado, mas que também alterna entre a visão e a cegueira, o que limita o poder do espírito. E assim, “o que chamamos de nação certamente não é a soma de regiões, costumes, cidades, fazendas e o resto que a inteligência do homem é capaz de somar a qualquer momento. É um ser. Mas há momentos em que me encontro cego para os seres...” (SAINT-EXUPÉRY, 1969, p. 27-28). Quando alguém está cego para os seres, o que sobra é algo como “partículas no caos universal”, e os seres são apenas “detalhes em uma vasta estrutura

para ver o todo que exigira mais tempo, mais silêncio, mais perspectiva”, mais perspectiva, isto é, do que aquela que o Major forçado a atribuir esta missão impossível possivelmente poderia ter obtido (SAINT-EXUPÉRY, 1969, p.29). Mas outros podem.

Pensando no homem em geral, Saint-Exupéry postula a situação de um amigo que morreu e de cujo funeral “você” ou na verdade “ele” deve cuidar: “Ela traz imediatamente à existência toda uma nova rede de relações entre você e as ideias, os desejos, os hábitos do homem agora morto” (SAINT-EXUPÉRY, 1969, p. 29). Este evento não é apenas a morte de um único indivíduo, mas ele realmente *reorganizou o mundo*, reorganizou todas as relações no mundo, mesmo que aquele que está ocupado com os muitos detalhes do funeral ainda não saiba disso, e então não tem a perspectiva necessária para ter consciência disso - não até o dia após o enterro, quando o silêncio está em toda parte e o amigo em parte alguma. O silêncio é necessário para ir além da soma das partículas no caos; silêncio para que as ideias, hábitos e desejos do outro apareçam e para que a pessoa seja reconstruída como ausente (SAINT-EXUPÉRY, 1969, p. 30).

Habitando seu equipamento de voo, Saint-Exupéry passa por essa mesma redução do universo dos seres a partículas no caos universal. Ele passa por um momento de atemporalidade, no sentido de ser liberado dos eventos humanos. É o começo da angústia. Não há Deus, nem rosto para amar, nem França ou Europa, apenas partículas e detritos (SAINT-EXUPÉRY, 1969, p. 34). Ele também sofre uma perda da identidade humana. Ele pode reiniciar o fluxo do tempo pegando a miríade de detalhes necessários para pilotar o avião ou para enterrar os mortos, mas isso ainda não restaura uma identidade humana. Não é mais do que dever, jogos e o passar do tempo. Na cabine, a instrumentação se orienta em torno do piloto que se torna “um organismo integrado ao avião” e que passa a sentir um afeto filial por ele (SAINT-EXUPÉRY, 1969, p. 4).

Há prazer físico em realizar tais ações exigidas, mas ainda assim o avião sai do curso, evitando a cidade de Albert onde, como

o piloto havia sido informado, os aviões e antiaéreos alemães aguardavam, portanto, a cidade estaria “*categoricamente bloqueada*” (SAINT-EXUPÉRY, 1969, p. 47). Nesse caso, é o corpo que reage. O aviso sobre a aldeia de Albert ativou a memória corporal do piloto de acidentes anteriores, noites no hospital, fraturas, mas seu “ser mesmo” está em algum futuro imaginado quando ele poderá andar sozinho na rodovia que atravessa sua cidade enquanto pulsa com vida, não guerra (SAINT-EXUPÉRY, 1969, pp. 41; 51).

Contra seu próprio corpo, Saint-Exupéry se prepara para sua visão do todo; a estrutura invisível, como ele a chama, na qual ou a partir da qual ele se encontrará consigo mesmo, “aquele - dentro de mim” (SAINT-EXUPÉRY, 1969, p. 67). A trinta e três mil pés, a Terra parece vazia, os humanos “deixam de existir”, deixando para trás apenas vestígios como “[r]odovias, canais, comboios, barças” (SAINT-EXUPÉRY, 1969, p. 71). Nessa altitude, o piloto é um cientista glacial, em um frio congelante, e a guerra é seu experimento com partículas no caos.

A questão que todas as experiências de Saint-Exupéry evocam é: como Merleau-Ponty assume e habita essa estrutura? Existem as partículas no caos, o sentido, elas estão arranjadas aleatoriamente, sem significação, assim como a continuidade da mente analítica, da lógica e da ciência, a parada e o início do tempo, o foco nos detalhes, o corpo que lembra, e a esperança do ressurgimento de si mesmo, “o outro dentro de mim”. Também existe o “homem em geral”, Ser e não seres, atemporalidade e perda da identidade humana. Para onde tudo isso nos levará, filósofas e filósofos?

O pré-pessoal

Bryan Smyth, a quem este ensaio possui uma dívida por seu reconhecimento do papel da influência de Saint-Exupéry na concepção de generalidade e de anonimato de Merleau-Ponty, fornece o pano de fundo e o encaminhamento para essas questões (SMYTH, 2013). De acordo com Smyth, “Merleau-Ponty procurou mostrar que a história como uma totalidade é algo de que estamos

(ou pelo menos podemos estar) cientes no nível pré-reflexivo da percepção vivida - em outras palavras, que a totalidade histórica é um percepto vivido” (SMYTH, 2013, p. 155). A fórmula geral para essa consciência é o marxismo, na medida em que exemplifica a “totalidade da Gestalt que mantém a identidade dos fatores subjetivos e objetivos, embora permaneça orientada para a verdade em um sentido universal” (SMYTH, 2013, p. 157). Esta é uma conclusão surpreendente. No entanto, Smyth argumenta que é o aspecto pré-pessoal ou impessoal da humanidade, o corpo habitual, aquela “ancoragem corporal impessoal”, que reprime ou desatualiza o corpo real, a existência em primeira pessoa, e nos devolve à existência anônima, o “se” (*l’On*) (SMYTH, 2013, p. 158-159). Smyth vai mais longe ao afirmar que, para Merleau-Ponty, a repressão da vida pessoal ao organismo habituado anônimo pertence a “sua tendência altruísta em direção à vida universal” (SMYTH, 2013, p. 169). Isso é exemplificado no heroísmo do autor de *Pilote de guerre*, nos momentos em que o piloto, o cientista glacial, fica cego para os seres e é deixado para o que chamou de “partículas no caos universal”.

Até agora tudo bem. O que se segue é que Merleau-Ponty vincula a generalidade de Saint-Exupéry, a tendência altruísta em direção à vida universal, à “aprioridade histórica que rege toda ação naquele contexto”, e isto, na medida em que existem formas de ação voltadas para a realização concreta do conteúdo universal latente das estruturas existentes (SMYTH, 2013, p. 171). Neste caso, Smyth argumenta, isto sustenta um “marxismo encarnacional”, porque “já incorporamos coletivamente e impessoalmente as estruturas fundamentais da reconciliação universal” (SMYTH, 2013, p. 172). A tarefa revolucionária do marxismo é apenas “realizar mais plenamente as [estruturas] já tacitamente incorporadas no nível da existência ‘atual’ incorporada”. Sendo assim, então não seria a falta de uma fenomenologia existencial adequada, tudo o que nos impede de chegar a uma reconciliação universal de toda a humanidade? O nível anônimo da existência realmente torna tal resultado possível?

Se isto for possível, a base para tal resultado é estabelecida no início do trabalho de Merleau-Ponty, em *A estrutura do Comportamento*, e ampliada em *Fenomenologia da Percepção*. No primeiro, ele argumenta contra a concepção pavloviana de estímulo e resposta em favor de uma visão do comportamento como uma função da “situação tal como é ‘para o organismo’” (MERLEAU-PONTY, 1963, p. 129) Em suma, *há um a priori para cada espécie* definido pelas relações eficazes para ela e pela maneira como ela elabora esses estímulos criando uma realidade estrutural distinta. Isso é o que ele posteriormente refere como sendo as relações moleculares. Nestes ambientes ou meios, os estímulos significam de acordo com “o que valem para a atividade típica da espécie” que é uma unidade interna, “uma melodia cinética dotada de significado” (MERLEAU-PONTY, 1963, p. 129-130). As respostas carregam uma *inteligibilidade imanente*, uma forma de comportamento. Na maioria das vezes, essas descrições parecem referir-se ao comportamento animal não humano, mas devemos nos perguntar, diante do exposto, se esse é realmente o caso ou se, para Merleau-Ponty, elas não podem também ser aplicáveis aos atos humanos.

Não há nada neste relato que exclua a espécie humana. A única coisa que diferencia o humano das outras espécies é a preponderância do campo mental além dos campos físico e fisiológico. Mas, matéria, vida e mente são, não obstante, “categorias universalmente aplicáveis”, uma vez que mesmo a bolha de sabão, o objeto das ciências físicas, se comporta como um organismo porque “o que acontece em cada ponto é determinado pelo que acontece em todos os outros” (MERLEAU-PONTY, 1963, p. 131). Existe uma inteligibilidade imanente independente da linguagem. Há, acrescenta Merleau-Ponty, certo valor e significância, uma questão de inteligibilidade, mesmo para a forma física, mesmo para as operações de um condutor elipsóide no qual foram colocadas cargas elétricas. A teoria da forma deve, portanto, ser “liberada dos postulados realistas” da psicologia junto com o materialismo e o mentalismo (MERLEAU-PONTY, 1963, p. 132). Só pode haver um universo, não o da causa e efeito físicos, mas o da

forma, um arranjo geral e universal e, portanto, anônimo de cada campo ou estrutura no e do mundo.

O anônimo e o humano

Como a forma fisiológica, a forma física segue sua própria *lei imanente*. Como um todo, afirma Merleau-Ponty, existe um *indivíduo molar*, aquele que atua sobre ou por meio de grandes massas ou unidades, grandes em comparação com os elementos discerníveis ou *partículas* físicas que o compõem⁴. As partículas em um campo físico *se distribuem* dentro desse campo em relação às forças externas que agem sobre elas, mas as leis da física governam as propriedades de todos relativamente estáveis ou indivíduos molares, em vez de partículas (MERLEAU-PONTY, 1963, p. 139)⁵. Esta linguagem encontra eco nas descrições de Saint-Exupéry das partículas no caos, onde o caos se refere à possibilidade de múltiplas formas de organização contrastadas com o ambiente planejado e construído do universo dos seres; então temos o caos do Ser e o mundo humano organizado dos seres. E para além do silêncio do universo de partículas caóticas, entre o meio banal da miríade de detalhes que devem ser considerados, está o fato de que esse mundo foi rearranjado pela ausência do amigo que partiu: “Em torno do mundo humano que cada um de nós formou, surge um mundo geral ao qual devemos primeiro pertencer, a fim de sermos capazes de nos encerrar em um ambiente particular de amor ou ambição” (MERLEAU-PONTY, 2021/1974, p. 86/113).

Para Merleau-Ponty, o organismo humano é simultaneamente uma adesão pré-pessoal a uma forma geral - a existência anônima e geral que atua como um complexo inato abaixo do nível da vida pessoal. A existência pessoal reprime ou sublima essa existência

⁴ O conceito de indivíduos molares foi amplamente atribuído a Gilles Deleuze, que o contrasta ao molecular, mas também foi claramente utilizado por Merleau-Ponty neste contexto.

⁵ “A lei dos corpos em queda expressa a constituição de um campo de forças relativamente estáveis na vizinhança da terra...” (MERLEAU-PONTY, 1963, p. 138).

anônima e geral, como o mundo cultural sublima o mundo natural, ainda que estes sempre se reafirmem como o fluxo do tempo em relação aos nossos momentos presentes (MERLEAU-PONTY, 2021/1974, p. 86-87/114). A generalidade anônima é liberdade e servidão. E isso porque, como notado acima, há um *a priori* para cada espécie definida pelas relações eficazes para ela, e a maneira como ela elabora esses estímulos leva à criação de uma realidade estrutural distinta. Como afirma Merleau-Ponty, “a visão, a audição, a sexualidade e o corpo não são meros pontos de passagem, instrumentos ou manifestações da existência pessoal. A existência pessoal os pega e os reúne em sua existência dada e anônima”, que, como vimos, é o universo da forma que é físico, fisiológico e mental ou simbólico ao mesmo tempo (MERLEAU-PONTY, 2021/1974, p.162/197).

Como observado acima, a existência anônima está ligada ao tempo, especificamente ao tempo natural, o poder que impede a vida voluntária e racional e a racionalidade da história pessoal de ser completada, abrindo-a para “um futuro absolutamente novo” (MERLEAU-PONTY, 2021/1974, p. 362/404). Mas a vida anônima também ameaça o presente na medida em que nenhum ser humano a constitui, mas culturalmente desce a ela como “pegadas na areia” (MERLEAU-PONTY, 2021/1974, p. 363/404-405)⁶. E, contudo, continua Merleau-Ponty, mesmo que isto possa nos surpreender, os atos pelos quais os seres humanos constituem suas vidas, as ferramentas de cada civilização e sociedade também se sedimentam e “conduzem a uma existência anônima como coisas” descobríveis até mesmo nas ruínas de um sítio arqueológico (MERLEAU-PONTY, 2021/1974, p. 363/405). Ou seja, “no objeto cultural, experimento a presença próxima dos outros sob o véu do anonimato. *Alguém* usa o cachimbo..., a colher..., o sino” (MERLEAU-PONTY, 2021/1974, p. 363/405).

Merleau-Ponty anseia por explicar como é que entendemos até mesmo uma civilização antiga, sem recorrer a analogias com nós

⁶ Esta famosa frase, de fato, é de Merleau-Ponty antes de se tornar de Foucault.

mesmos e, assim, colocar uma consciência constituinte privilegiada no centro do mundo. O que ele quer é “uma ideia geral do ‘eu’”, “apreendido no modo do ‘se’ [On]” (MERLEAU-PONTY, 2021/1974, p. 363/405-6). Mas isso só é possível se cada indivíduo for primeiro um sujeito pré-pessoal em um mundo pré-pessoal ou neutro não dividido entre a percepção de indivíduos, indivíduos/mundos que então se infiltram uns nos outros e são reunidos em um mundo que consiste nos “alguém” [ones] anônimos, variações de um único mundo, como o mundo habitado por crianças pequenas (MERLEAU-PONTY, 2021/1974, pp. 368-9/410; 371/412). Mas há ainda mais um elemento nesta estrutura. Marcado nas fronteiras de nossa própria história, existe o lugar da República Ateniense ou do Império Romano, indeterminado, mas preexistente para que cada um de nós possa encontrar as estruturas fundamentais da história em nossas próprias vidas (MERLEAU-PONTY, 2021/1974, p. 379/420).

Como Smyth argumenta, assim como o mundo das partículas e o mundo da percepção, o mundo social preexiste “silenciosamente e como uma solicitação” (MERLEAU-PONTY, 2021/1974, p. 379/420). A história já está sempre universalmente presente, indeterminada e vaga - mas aí. As partículas de Saint-Exupéry estão verdadeiramente no caos; elas não estão organizadas na multiplicidade de atividades e objetos humanos. Elas são verdadeiramente gerais - Ser sem seres. As de Merleau-Ponty não são iguais às de Saint-Exupéry. O primeiro afirma que “a questão é sempre saber como posso estar aberto a fenômenos que me transcendem e que, no entanto, só existem na medida em que os retomo e vivo” (MERLEAU-PONTY, 2021/1974, p. 381/422). Embora este seja certamente o caso para o tempo, para a temporalidade do mundo, também a história e o mundo social existem para nós como uma presença ambígua anterior a qualquer lembrança específica? Claro que existem livros de história e sítios arqueológicos, monumentos e artefatos, histórias e músicas transmitidas de geração em geração. Mas esses são objetos.

O movimento da história, para Merleau-Ponty, assemelha-se à criação de um artista, uma intenção criando seus instrumentos e seus meios de expressão. Ambos são preparados por um processo molecular que, como vimos, é organizado por forças molares de modo que irrompe como uma intencionalidade em geral. Quando Cézanne diz que o que está fazendo é retornar ao objeto, Merleau-Ponty o mostra pintando seu retorno como a matéria tomando forma e manifestando o nascimento da ordem, numa organização espontânea. E assim é também para a história: halos de generalidade, ambientes de sociabilidade, coexistência social, antes de qualquer decisão pessoal.

Mas se, em vez da coexistência social, encontramos as estruturas articuladas, por exemplo, por Marx, surge um quadro diferente. Primeiro são os nômades errantes da terra, sua grande oficina, depois a comuna dos camponeses, que se dissolve na organização das guildas, até que o Estado surge e emerge como a inscrição da coleção de todas as forças e agentes da produção, o antigo inscrito no novo, manifestos como grandes projetos de trabalho, mais-valia extorquida, tributos e servidão generalizada (MARX, 1973, p. 476; DELEUZE-GUATTARI, 1987, p. 368). Nada da imagem idealizada por Merleau-Ponty de que o pré-pessoal está pronto para a revolução pode ser encontrado nisso. Então, talvez seja aqui que encontramos os limites da concepção da fenomenologia da percepção de que estruturas e formas que deveriam nos libertar de nossa existência em primeira pessoa, de nossas certezas e conhecimentos irrefutáveis, e confirmar que somos estruturas abertas ao mundo e aos outros.

No reino físico, além das formas molares, as partículas existem de forma caótica, aleatória e desorganizada. Isso então minaria a alegação de que os mundos físico, fisiológico e simbólico existem para nós como uma presença ambígua antes de qualquer lembrança específica, mas, não obstante, preexistem a nós, de modo que cada um de nós irá revelar perfeitamente as estruturas fundamentais da vida social e histórica em nossas próprias vidas.

Voltemos agora às palavras do autor de *Pilote de guerre*, aos momentos em que ele se torna o cientista glacial, cego aos seres e passando pela transformação do universo dos seres em partículas no caos universal. Lembremo-nos de sua atemporalidade, de sua libertação dos eventos humanos, sua perda da identidade humana e sua angústia a trinta e três mil pés, onde não há deus, nem rosto para amar, nem França ou Europa, apenas partículas e detritos (SAINT-EXUPÉRY, 1969, p. 34). Lembremo-nos de como o caos do Ser assume o controle, mesmo quando seu “próprio eu” está em algum futuro imaginário quando ele poderia ser capaz de andar sozinho na estrada que atravessa sua aldeia, enquanto pulsa com uma vida longe de guerra (SAINT-EXUPÉRY, 1969, pp. 47; 51)

O que traz Saint-Exupéry para fora do caos e para dentro de uma nova rede de relações humanas auto-organizadas é a perda de seu amigo, assim como das ideias, dos desejos e dos hábitos deste homem. Lembremo-nos de que este evento não termina simplesmente com a morte de um único indivíduo, mas que isto, de fato, *rearranja todo o mundo*, rearranja todas as relações no mundo. É esta trajetória singular que emerge da existência glacial e caótica que traz de volta o piloto, não somente para o mundo humano destes dois homens, mas para um mundo completamente rearranjado. Este evento lhe revela que o mundo é completamente imprevisível, que é impossível saber antecipadamente qual poderia ser a condição inicial da qual emergiria um sistema caótico que rearranjaria o mundo, e impossível prever a trajetória de qualquer conjunto de relações humanas. Saint-Exupéry não sonhava com a revolução e nem mesmo viveu para se tornar o que diz ser ele mesmo. Ele morreu quando seu avião caiu nas águas profundas do Mar Mediterrâneo, retornando para sempre a uma existência anônima e pré-pessoal no caos do Ser, nunca um herói para si mesmo, sempre um cientista glacial.

Referências

DELEUZE, Gilles, and GUATTARI, Félix (1972). *Anti-Oedipus*, Translated by Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. Originally published in French as *Anti-Oedipe*. Paris: Les Editions de Minuit.

MARX, Karl (1973). *Grundrisse, Introduction to the Critique of Political Economy*. Translated by Martin Nicolaus. New York: Vintage Books, Notebook IV.

MERLEAU-PONTY, Maurice. (1960). "Man, the Hero," in *Signs*. Translated by Richard. C. McCleary. Northwestern University Press, 1964. Originally published in French as *Signes*, Paris: Librairie Gallimard.

_____. (2012). *Phenomenology of Perception*. Translated by Donald A. Landes. New York: Routledge Press. Originally published in French as *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

_____. (1963). *The Structure of Behavior*. Translated by Alden L. Fisher. Boston: Beacon Press. Originally published as *La structure du comportement*. Paris: Presses Universitaires de France, 1942.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine de (1969). *Flight to Arras*, Translated by L. Galantière. New York: Reynal & Hitchcock. *Pilote de guerre*. New York: Éditions de la Maison Française, 1942.

SMYTH, Bryan A. (2013). *Merleau-Ponty's Existential Phenomenology and the Realization of Philosophy*, London: Bloomsbury.

A sociedade em questão

Fenomenologia da atenção: da intencionalidade às dimensões social e política

Danilo Saretta Verissimo
Universidade Estadual Paulista (UNESP)

Resumo: Com base na análise fenomenológica dos processos atencionais, buscamos, neste trabalho, avançar em direção ao exame da dimensão social da atenção e sua relação com técnicas e práticas de controle econômico e político. O intuito maior é tratar do tema com base em um enquadramento que integre princípios fenomenológicos a uma abordagem psicossocial, evidenciando a vinculação de problemas referentes à atenção com aspectos da vida social contemporânea. O texto é desenvolvido em três partes. A primeira delas é dedicada à exposição de questões referentes à análise intencional da atenção. Na segunda parte, analisamos o papel da atenção no ato social partilhado, ou seja, na esfera da co-presença. Com base nisso, são formuladas, na terceira parte, considerações sobre o controle econômico e político da atenção.

Palavras-chave: atenção; intersubjetividade; sociedade; fenomenologia.

Introdução

Neste trabalho, o tema a ser discutido é a atenção. Com base no que a fenomenologia tem a dizer sobre o assunto, pretendemos chegar à análise da dimensão social da atenção e sua relação com técnicas e práticas de controle econômico e político. Nosso intuito maior é, pois, tratar do tema com base em um enquadramento que integre princípios fenomenológicos a uma abordagem psicossocial, evidenciando, inclusive, a vinculação de problemas referentes à atenção com aspectos da vida social contemporânea, especialmente aqueles relacionados à sanha mercantilista e às culturas

tecnológicas. A argumentação é desenvolvida em três partes. A primeira delas é dedicada à exposição de apontamentos basilares sobre a fenomenologia da atenção. Na segunda parte, analisamos o papel da atenção no ato social partilhado, ou seja, na esfera da co-presença. Com base nisso, formulamos, na terceira parte, considerações sobre o controle econômico e político da atenção.

Nossas considerações iniciais não nos lançam imediatamente na dimensão social da atenção. Com o intento de preservar a proposta de uma contextualização social do problema da atenção na fenomenologia, tomamos, então, como ponto de partida uma observação devida a Bernhard Waldenfels (2010), que escreve:

Viver coletivamente implica que outros podem nos fazer perceber alguma coisa. Alguém chama nossa atenção para qualquer coisa que se pode olhar ou escutar; poder-se-ia tratar de uma flor rara, de uma melodia, de um semblante desagradável, de uma fraude política, de gente faminta ou de uma vítima na rua. Nossa atenção é, portanto, mais ou menos dirigida pela intervenção dos outros (p.42).

A “atenção dirigida” é um processo mútuo: ora o outro nos faz atentar para algo, ora somos nós que chamamos a sua atenção. Na continuação daquele trecho, lê-se: “Esta dimensão social da atenção possui enormes implicações; ela inclui o ensino, a retórica política, medidas terapêuticas e a publicidade econômica. Coloca-se, pois, a questão, de saber de que maneira e em que medida a atenção é impregnada pelo poder” (Waldenfels, 2010, p.42). A intervenção do outro na atenção própria é o fundamento e, ao mesmo tempo, o ponto de passagem de processos sociais de ordem ética e política. Veremos, nesse sentido, que a atenção pode não apenas ser dirigida, como pode ser fabricada, ou controlada. É o que se passa no contexto da vida social contemporânea, marcada pela fase superindustrial do capitalismo, que inclui a proliferação de imagens sintetizadas industrialmente (Bucci, 2021). Digamos que, neste caso, nossa atenção torna-se alvo de um tipo específico de visão.

Fenomenologia da atenção

Na fenomenologia, não se chega de imediato à dimensão social da atenção. No mais das vezes, a condição social da atenção parece ser negligenciada, não apenas pelos autores clássicos, mas pela pesquisa crítica, capaz de promover uma sistematização histórica do pensamento fenomenológico.

De forma geral, o tema da atenção, aparece, na fenomenologia, sob a égide de preceitos fenomenológicos fundamentais, tais como: a *intencionalidade*, que destitui a oposição clássica entre sujeito e objeto, e que, na fenomenologia, encontra no horizonte da percepção uma via privilegiada de análise; a atividade da *redução*, que pode ser, grosso modo, descrita como uma conversão reflexiva, pela qual passamos das coisas ao modo como as encaramos; e a *constituição genética*, que consiste em uma tendência genealógica centrada no âmbito experiencial, pré-discursivo e afetivo da nossa vida (Depraz, 2014). Outro elemento característico da fenomenologia da atenção, principalmente em suas vertentes clássicas, é o seu cunho ideal-típico (Moinat, 2010). As análises fenomenológicas da atenção procedem, sobretudo, dos estudos da percepção, e baseiam-se na relação direta e imediata entre o sujeito e o mundo, especialmente a relação com objetos singulares. Das descrições detalhadas das “tendências perceptivas” (Husserl, 1954/1970, p.99) que envolvem o sentiente em seu campo sensível emergem análises de cunho estrutural-abstrato, que deixam de fora a fisionomia cultural do mundo percebido, com as forças sociais que o atravessam. Portanto, se na fenomenologia a dicotomia entre sujeito e objeto é rompida no nível epistemológico mediante a análise intencional, ela pode persistir no nível metodológico, configurando uma abordagem individualizante da percepção e da atenção.

A atenção é descrita na fenomenologia como um modo de consciência intencional. No ato atento se dá a constituição de um sentido. Husserl (1954/1970) afirma: “a atenção é um tender-para do Eu, que é dirigido ao objeto intencional, à unidade que ‘aparece’ continuamente na mudança do modo de sua doação [...]” (p.94).

Em outras palavras, o ato atento ocupa-se com algo, com um *Outro*, o objeto, no contexto de um horizonte intencional, de uma profundidade que se desdobra de forma espaço-temporal¹. Pensada em termos intencionais, a fenomenologia da atenção encontra, naturalmente, um programa básico de investigação concernente à correlação noético-noemática. A atenção, entendida como uma ação do sujeito, é necessariamente o correlato de um evento que sobrevém no mundo; há algo para ver, para se escutar, para se pensar etc. Cabe então perguntar: quais as impressões vividas pelo sujeito no ato de atenção? E quais aspectos adquirem os objetos quando encarados atentamente? (Ricoeur, 1940/2013; Moinat, 2010). O que se constata, em resposta a essas questões, é que o sujeito volta-se ou atem-se a alguma coisa, e este algo se destaca de um campo. Ao ato de “voltar-se para” corresponde, pois, no polo mundano da correlação, um “destacar-se de” (Moinat, 2010, p.45). Trata-se, segundo Minkowski (1936), de dois aspectos de um caráter essencial. O autor escreve: “Visto do sujeito, este caráter apresenta-se a nós como um ‘deter-se em’ [*s’arrêter à*], visto preferencialmente do objeto, como uma *delimitação* particular, como um recorte [*cisélement*], como uma disposição em relevo deste último” (Minkowski, 1936, p.90, grifo do autor). A formulação de Minkowski utilizada para se referir ao polo subjetivo do ato atencional ressalta sua dimensão temporal. O “deter-se em” significa uma parada do olhar, ou do pensamento, sem implicar, contudo, uma fixação contínua do sujeito em algo ou em algum aspecto de alguma coisa; a atenção insere-se, antes, no “dinamismo da vida” (Minkowski, 1936, p.91)². Repetidamente, estamos a

¹ A própria intencionalidade desdobra-se, por assim dizer, acompanhando as formas de apresentação das coisas. Que se pense nas várias modalidades intencionais, e no fato de a atenção a um objeto poder se manifestar quando o olhamos, depois ao continuarmos pensando nele, analisando suas facetas, imaginando-o ou lembrando dele.

² Barbaras (2006) afirma que, com base em Minkowski e em sua análise da atenção, pode-se “colocar em evidência a presença do movimento no coração da percepção” (p.113).

destacar uma parte do todo: vejo um edifício, logo reparo numa das varandas do edifício e, em seguida, nas plantas e flores que a decoram. Sobressai dessa variação a coerência temática (Weizsäcker, 1939/1962; Gurwitsch, 1957) da minha relação com o ambiente. Merleau-Ponty (1945/1999) fala desse processo nos seguintes termos:

Ver um objeto é ou possuí-lo à margem do campo visual e poder fixá-lo, ou então corresponder efetivamente a essa solicitação, fixando-o. Quando eu o fixo, anoro-me nele, mas esta “parada” do olhar é apenas uma modalidade de seu movimento: continuo no interior de um objeto a exploração que, há pouco, sobrevoava-os a todos, com um único movimento fecho a paisagem e abro o objeto (p.104)³.

A parada do olhar sobre um objeto implica, pois, a sua abertura a um novo movimento de exploração, em um processo que alia dinamismo e coerência temática. Na continuação do texto, o filósofo destaca a disposição do objeto considerado atentamente: ele será visto mais perfeitamente, desde que a circunvizinhança adormeça, e que se perca em fundo “o que se ganha em figura” (Merleau-Ponty, 1945/1999, p.104)⁴. Instala-se, portanto, um contraste entre a figura e o fundo. Ricœur (1940/2013), antes de Merleau-Ponty, dizia que o contraste vincula duas características essenciais do processo de atenção: a seleção, ou seja, o deter-se neste objeto e não em outro, ou em determinado aspecto do objeto ao invés de outro, e a clareza, o fato de que o aspecto figural adquire realce. A clareza de que se trata aqui não é, adverte Ricœur (1940/2013), um atributo do objeto, como quando se fala do tempo claro, ou de uma cor clara. Algo obscuro, nesse sentido, pode ser objeto de atenção, adquirir clareza enquanto aspecto figural do campo intencional.

Por fidelidade ao agenciamento ou ao fluxo sensível da experiência, o estudo fenomenológico da atenção dá-se em referência constante à vinculação da percepção com a mobilidade do

³ No original, em francês, ver Merleau-Ponty (1945, p.81).

⁴ No original, em francês, ver Merleau-Ponty (1945, p.82).

percipiente. Este revela-se um ser de ação, de maneira que a atenção consiste em uma ação perceptiva e sempre ocorre em contextos práticos. Em disposição atenta, nos voltamos para, ou nos afastamos de, dirigimos nosso olhar, nossos ouvidos, orientamos nosso corpo, pegamos as coisas, enfim, colocamos em marcha diferentes facetas da nossa encarnação (Depraz, 2014). Consta-se, com efeito, que a atenção é sempre um comportamento atencional. Como veremos mais adiante, esta verificação possui importantes implicações para se pensar o contexto histórico-cultural da atenção, analisável com base nas práticas e técnicas atencionais vigentes em cada época (Waldenfels, 2019).

A ação de nos determos em alguma coisa, que, por sua vez, adquire destaque, está envolvida numa dinâmica de tendência dupla, de afecção e de responsividade. Coisas acontecem conosco, nos tocam, nos afetam; nossos mais diversos territórios sensíveis são alicerçados nisso. Mais fundamental ainda: estamos cercados por coisas a serem vistas, escutadas, e assim por diante. Trata-se, em termos gerais, de cenários, de acontecimentos, de eventos no quais nos engajamos não necessariamente como autores, mas como seres concernidos, a quem algo alcança ou se endereça (Waldenfels, 2010, 2019). A afecção pressupõe, além disso, o destacamento, ou o contraste. Quanto mais forte o contraste, mais acentuado o destacamento; eis “a condição mais originária da afecção”, diz Husserl (1966/1998, p.217). O destacamento e a afecção podem ser pensados como uma questão de limiar; aquilo que solicita o olhar emerge além de um certo patamar sensível (Waldenfels, 2019)⁵. O mais comum é que estejamos imersos em circunstâncias em que se observam a concorrência de tendências afetivas. Por outro lado, respondemos ou nos recusamos a responder a essas afecções. A orientação-para, a atenção a alguma coisa, acarreta uma “conduta tendencial”, “uma visada” (Husserl, 1954/1970, p.96), que comporta

⁵ Husserl (1966/1998) fala de objetos explícitos e implícitos. Estes últimos são aqueles que não alcançaram o destacamento e que se mantêm no campo da “tendência à afecção” (p.217), em comparação com a afecção efetiva.

formas variadas de interrupção ou de acabamento. Na orientação firme e perseverante para o objeto, a intenção ultrapassa os dados momentâneos e engaja-se na continuação da experiência, frequentemente imbuída de interesse. Na suspensão da percepção, posso me afastar de algo, mas continuar pensando nele, de modo que minha atenção permanece atada ao objeto; posso me afastar indiferente, e então logo esquecê-lo; ou posso simplesmente, no trato com o objeto, cansar-me dele, e abandoná-lo, passando a outra coisa.

Uma série de questões advém desses fundamentos, entre elas as referentes à intersubjetividade, à qual voltaremos logo. Cumpre destacar, todavia, considerando igualmente os nossos propósitos, que abarcam ao menos a indicação de uma análise política da atenção, possibilidades mais gerais envolvidas com o tratamento da atenção em termos de autonomia e heteronomia (Hannah, 2013). Pensamos, principalmente, nas análises de Ricœur (1940/2013, 1950/2009) em torno das dimensões voluntária e involuntária da atenção. Segundo o filósofo um recorte momentâneo do ato de atenção apenas revela o que o caráter voluntário e o passivo da atenção têm em comum: a distribuição do campo perceptivo entre uma zona clara e contrastada, e outra, indistinta e apagada. O que é voluntário ou não na atenção apenas pode ser discernido no devir da distribuição. Se controlamos de algum modo a duração, se mantemos o poder de fazer aparecer objetos e seus aspectos, ou se, ao contrário, somos principalmente absorvidos pelos objetos, sem poder ir a outros, como na fascinação ou na obsessão, ou, ainda, se passamos de uma coisa a outra ao sabor da sua força de afecção, eis o que o ponto de vista da duração nos permite observar. Segundo Ricœur (1950/2009), vale frisar, “as formas degradadas do olhar fascinado” (p.201), mas igualmente as do olhar disperso, podem ser pensadas como “um déficit de atenção, como uma liberdade alienada” (p.201). Convém observar que esta ideia foi exposta muito antes de se começar a falar em “déficit de atenção”, por volta de 1980. Este “déficit”, no sentido que lhe confere Ricœur, evidencia sua qualidade de liberdade de ação roubada. Não se trata, portanto, quando se fala na atenção, de uma capacidade da

qual determinado sujeito poderia ser carente, mas de uma possibilidade de ação que lhe é subtraída em virtude da força de atração dos objetos e dos esquemas perceptivos que orientam sua cativação, no sentido daquilo que se torna dominado, preso. O déficit de atenção não é, por conseguinte, nessa acepção, referência a ausência da capacidade de atentar, mas a uma atenção cativa. Se atraída por uma multiplicidade de estímulos, a atenção perde fundamentos e cai numa dispersão excessiva, se dominada por um único objeto, perde seus horizontes, tornando-se excessivamente concentrada (Waldenfels, 2019).

Um último aspecto que convém salientar, ainda concernente à dimensão temporal da atenção, refere-se à força da surpresa e do adquirido na dinâmica atencional. A afecção, nos termos aludidos a partir de Husserl, implica muitas vezes a surpresa, um desarranjo, com toda a energia do inédito, daquilo que irrompe em um certo instante. Sobressai, nesse contexto, nossa prontidão corpórea, de ordem pré-reflexiva, para a surpresa, nossa capacidade de aderir às novidades do ambiente. Sem a força da surpresa, não haveria colorido na duração, afirma Ricœur (1950/2009). O risco, por outro lado, é a paralisia de uma percepção fascinada, ou a busca incessante pelo choque da sensibilidade. Ambos, inclusive, anulam a surpresa. O olhar é também afetado “pela força do adquirido” (Ricœur, 1951/2013, p.111). É a estabilidade do hábito, entendido aqui como um *modo de sentir e de perceber*, que se coloca em questão. No que diz respeito à atenção, trata-se de considerar “as ‘pré-percepções’, que me ajudam a me orientar entre os objetos novos de percepção” (Ricœur, 1950/2009, p.355), e que, igualmente, realçam o caráter corpóreo da atenção. Se os hábitos perceptivos e motores estabelecem linhas de força capazes de agenciar a sensibilidade e a ação, é forçoso reconhecer que, necessariamente, incontáveis formas e aspectos de percepção permanecerão em um campo de inatenção, na qualidade daquilo que ainda não é, ou não pode ser, visível, audível etc. Reconhece-se, portanto, na atenção, de um lado a força do antigo e, de outro, a força do incomum. No contraste entre o inesperado e o hábito

encontra-se a tensão própria à atenção (Waldenfels, 2019). Tanto o olhar regido por esquemas perceptivos rígidos como aquele que depende de estímulos tempestuosos para se animar denotam a mesma alienação de que falávamos anteriormente.

A dimensão social da atenção

Retornamos, agora, ao nosso ponto de partida, que indicava uma dimensão social da atenção. A fenomenologia não deixa de caracterizar o campo perceptivo pela co-presença em um ambiente eminentemente social e cultural. É comum, contudo, que uma tal verificação encaminhe o filósofo à investigação da intersubjetividade, de modo que a atenção e a intersubjetividade permaneçam abordadas separadamente (Depraz, 2010, 2014). Este parece ser o caso da obra de Husserl. A atenção, para Husserl (1913/2001), requer a apreensão de um objeto, ou de partes dele, com “clareza crescente” (p.280). O realce perceptivo, por seu turno, pressupõe como horizonte “um plano de fundo de inatenção” (Husserl, 1913/2001, p.280), com o que se abre, a princípio, a possibilidade de que, em algum momento, o objeto não olhado seja fixado, de que aquilo que era apreendido apenas lateralmente ou que fora até então negligenciado seja, enfim, notado. A intersubjetividade, por sua vez, é, em larga medida, analisada pelo filósofo à luz do conceito de empatia (*Einfühlung*), e, portanto, circunscrita à relação entre um eu consciente de si mesmo, enquanto sujeito de sua vida e do seu mundo ambiente e, o eu estrangeiro, “consciente enquanto ‘outro eu’, por retro-referência ao sujeito próprio que se reflete como tal” (Husserl, 2001, p.270). Contudo, há de se pensar, atesta Husserl (2001), em seus cursos e notas sobre a intersubjetividade⁶, “a relação *originariamente social* do Eu e do Tu” (p.270, grifo do autor).

⁶ Estes cursos foram publicados em alemão, na década de 1970, e traduzidos para o francês por Natalie Depraz, no final dos anos 1990. As passagens a que nos referimos na presente seção do nosso texto são datadas de 1921.

Ao tratar dessa “relação originariamente social”, também chamada por Husserl (2001) de ato social, o filósofo enfim integra a atenção e a intersubjetividade, embora seja importante constatar o papel secundário atribuído expressamente à atenção nestas análises. Para Husserl (2001), o *ato social* pressupõe que nos voltemos ao outro quando temos a intenção de *comunicar-lhe* alguma coisa, inclusive na sua ausência⁷. O autor dá o seguinte exemplo: se sua mulher dispõe uma maçã sobre o seu chapéu, ele compreende a intenção dela de lembrá-lo de comer algo antes de sair. Em termos gerais, digo, exprimo ou faço algo “visível exteriormente” (Husserl, 2001, p.266), para que o outro repare nisso; busco “[...] *despertar* no outro a consciência de que tenho a intenção de lhe anunciar alguma coisa” (Husserl, 2001, p.266, grifo nosso).

Husserl (2001) passa, então, a descrever o que chama de “relação Eu-Tu” (p.266). Escreve: “[...] ambos, ele e eu, ‘nós nos olhamos nos olhos’, ele me compreende, me percebe, eu o percebo no mesmo momento” (Husserl, 2001, p.266); ou seja, o outro compreende o que quero, o que espero, o que temo etc. Volto-me a ele e comunico alguma coisa: “faço a experiência de alguma coisa e, por um ‘signo’, *torno o outro atento* àquilo que faz igualmente parte do seu domínio de experiência próxima” (Husserl, 2001, p.266, grifo nosso). Note-se, aqui, o pressuposto de algo comum, de uma objetividade partilhada. Um movimento da mão, do dedo, um objeto lançado em certa direção, tudo isso “*desperta a atenção*”, orienta-a na direção em que há algo para o outro, como havia para mim. Trata-se de movimentos que levam o outro a prestar atenção, formas de “*despertar um interesse por uma objetividade presente no meio externo ao Eu-Tu*” (Husserl, 2001, p.267). “*Vejo lá tal e tal coisa e indico-a ao outro, de forma que ele veja também*”, complementa Husserl (2001, p.267). Tem-se, nestes casos, minha intenção de fazê-lo ver. Quero orientá-lo, influenciá-lo, determiná-

⁷ Embora suas observações refiram-se à experiência adulta, Husserl coloca-nos no campo do que hoje conhecemos, a partir da psicologia do desenvolvimento, como atenção conjunta. Conferir Bimbenet (2011, 2015).

lo a partir da minha vontade, movê-lo espiritualmente. Minha influência deve ser perceptível ao outro, embora caiba pensar nos casos em que se deseja ocultar a influência que se busca alcançar sobre o outro. Este é, inclusive, um aspecto importante da atenção mediada pelas técnicas de comunicação. Expressões, reflexos corporais diante de eventos físicos ou sociais, tudo isso pode, igualmente, despertar a atenção do parceiro caso ele não os tenha percebido por si mesmo, lembra Husserl (2001).

A relação Eu-Tu é, portanto, inscrita no que Husserl (2001) chama de “comunidade de aspiração e de vontade” (p.270). Acrescesse, já aqui, ao objeto de percepção conjunta uma outra ideia do que é compartilhado: a aspiração e a vontade, o que nos aproxima da dimensão de sintonia afetiva (Citton, 2014a) que caracteriza as situações de atenção conjunta. Na relação originariamente social do Eu e do Tu, o eu não se encontra “ao lado do” outro, simplesmente confrontado com um outro eu que pretensamente é possível conhecer empaticamente, “pois eu o motivo, e ele me motiva” (p.270). A partir dos atos sociais, apontados como uma “relação privilegiada”, há, afirma Husserl (2001):

uma unidade de aspiração e de vontade específica que engloba os dois sujeitos na qual ambos são reciprocamente referidos um ao outro numa consciência atual, e isso no propósito de ‘influir’ reciprocamente com uns e outros enquanto sujeitos de aspiração (p.270-271).

“Em uma tal comunidade”, completa Husserl (2001), “cada um não apenas possui aspirações, mas é igualmente ele mesmo objeto de aspirações; ele não apenas é dado antecipadamente a si mesmo, mas é dado objetivamente” (p.271). “Objetivamente”, não como tema teórico ou tema de tomada de consciência, mas “tendo uma objetividade prática”, “fazendo parte do tema prático” (Husserl, 2001, p.271), ou seja, daquilo que pode ser considerado e realizado conjuntamente. De um lado, a aspiração permite que o sujeito “se aproprie do objeto enquanto ‘questão’, enquanto ele se destaca” (Husserl, 2001, p.271); de outro, “a aspiração inclina a ‘fazer mexer’ o outro, para que ele satisfaça minha demanda, minha

ordem, para que, primeiramente, ele tome conhecimento de tal ou tal coisa” (Husserl, 2001, p.271), para que ele seja motivado. Husserl avança mencionando duas formas de determinação do Tu na “comunidade prática da vontade” (Husserl, 2001, p.268). Fala da relação “mestre-escravo”, caracterizada pelo constrangimento do outro a se afinar à minha vontade, e da relação de demanda, que consiste em relação provisória na qual espero que o outro possa se engajar na ação segundo minha vontade. Desde que comunicado, de alguma forma, o desejo de um pode determinar a aspiração, a vontade e a ação do outro.

Já se encontra em Husserl, portanto, aquilo a que Merleau-Ponty (2001), quando envolvido com estudos no campo da psicologia infantil, se refere como a “ambivalência” (p.121) da trama de forças envolvidas na relação social, na medida dos atravessamentos recíprocos que caracterizam a coexistência. Podemos começar a falar, neste contexto, acerca de um *ethos* da atenção, e, prolongando esta via, de uma política da atenção.

Entre a demanda e o constrangimento há todo um continuum de ações possíveis e que revelam os traços estruturais da atenção às coisas, dispostos pela fenomenologia, sob uma luz diferente. No ato social dá-se a participação, ou a interferência, na experiência do outro. Da perspectiva própria, trata-se de ser convidado, ou eventualmente convocado, e mesmo forçado, a prestar atenção em alguma coisa; na direção contrária, sou eu quem busca influir na atenção alheia. Seja como for, instaura-se, no ato social, no mínimo uma tríade, composta por dois sujeitos e um objeto, ou tema, de atenção partilhada, embora seja forçoso considerar que toda atenção conjunta exprime um dado contexto social mais amplo. Neste caso, da perspectiva daquele que busca motivar o outro, sua própria atenção encontra-se partilhada, ou repartida, entre aquilo que deseja mostrar e o olhar do outro. Não se pode dizer nada diferente sobre o ponto de vista daquele que tem a sua atenção *convertida*. No que diz respeito à distribuição do campo perceptivo, a advertência de Ricoeur (1940/2013, 1950/2009) merece ser retomada: há algo em comum em todo ato atento, a saber, o *como*

da atenção, o “relevo afetivo”, para falar conforme Husserl (1966/1998), de modo que o campo de experiência resta organizado sob a forma de pontos focais, margens e planos de fundo (Waldenfels, 2019). É o vetor temporal, a parada do olhar, de que falam Minkowski, Ricoeur e Merleau-Ponty, que revela o dinamismo da atenção. Consta-se, neste âmbito, o quanto o devir da distribuição do campo perceptivo é afetado pela participação social. O caráter pático fundamental da ação atenta repousa em que algo se suceda, se apresente ou nos afete, bem como na vitalidade com que alguma coisa desperta nosso interesse ativo, e que nos leva a nos voltarmos para ela com mais ou menos empenho ou curiosidade (Husserl, 1966/1998; Waldenfels, 2010, 2019). Cumpre, pois, salientar a importância do outro no processo de fazer irromper em nosso campo de presença aquilo que possa nos atrair, nos estimular ou nos atemorizar, que possa, enfim, ultrapassar o limiar entre o familiar e o estranho, entre o visível e o invisível, entre o audível e o inaudível, e exigir de nossa parte uma resposta em que se consente ou se recusa a relação tanto com outrem como com as coisas que ele oferece ou impõe (Waldenfels, 2019).

Que um tenha conhecimento de algo que falta ao outro, que esteja atento a alguma coisa de que o outro parece precisar, que queira chamar sua atenção para a dramaticidade de qualquer evento com o qual nem todo mundo se preocupa, ou que queira tirar vantagem da sensibilidade ou da insensibilidade do outro, eis o que pode definir o valor do interesse partilhado, e possibilitar que adentremos o território de um *ethos* da atenção. Em muitas línguas, inclusive no português⁸, a palavra atenção e suas variações correspondem a cuidado, consideração, respeito, a gentileza e cortesia. No português, fala-se na pessoa atenciosa. Nesse caso, o contraste entre abrir os olhos e apurar a escuta, e fechar os olhos e os ouvidos, implica a disponibilidade para o outro, ou, ao contrário, a sua rejeição. Querer compartilhar com o outro a inquietação ou o interesse por questões que nos afetam pode representar,

⁸ Também no alemão, no inglês, e no francês, por exemplo.

igualmente, um ato de consideração, além da vigilância em relação ao próprio tema de preocupação. Por outro lado, há de se observar o quanto a atenção partilhada ou recusada, de forma seletiva, revela-se uma “inesgotável fonte de conflitos sociais” (Waldenfels, 2019, p.122). Ademais, como vimos com Husserl, a atenção sempre pode passar a uma forma de intrusão, forçando o acesso ao outro e à sua visada. Da simples curiosidade, que se ocupa do olhar alheio sem que nada tenha sido demandado, até a manipulação do seu interesse, o domínio da atenção, constituído no ato social, pode dar margem a atmosferas bastante hostis. Sobressai, de qualquer modo, como indica Waldenfels (2019), a existência de um *ethos* dos sentidos, do qual a atenção participa como elemento essencial. Pode-se dizer, com o autor, que não há atenção sem um “impulso ético” (Waldenfels, 2010, p.43).

Economia e política da atenção

Se considerarmos, agora, as técnicas e práticas da atenção que fazem parte dos cenários contemporâneos, adentramos ao domínio político do problema da atenção, e que concerne à dimensão coletiva, ou macrossocial, dos regimes atencionais. Quando falamos em técnicas e práticas da atenção, pressupomos que a atenção não se dá senão na forma de comportamentos atentos. Conforme dizíamos anteriormente, a atenção que outorgamos ou deixamos de conceder às coisas é uma forma de atividade, algo que fazemos no mundo, uma ação desenvolvida em contextos práticos, que abarcam desde situações corriqueiras, perpassadas pelas nossas relações e tarefas diárias, e pelos dispositivos técnicos que utilizamos, até contextos pedagógicos e ocupacionais.

As técnicas e práticas da atenção mudam conforme os períodos históricos e as culturas. Jonathan Crary, em seu já célebre trabalho intitulado *Suspensões da percepção* (1999/2013), analisa a atenção à luz da consolidação, no contexto da crescente racionalização e modernização capitalistas em fins do século XIX, de modelos e normas referentes ao sujeito individual como

produtor e consumidor. Esta díade abrigaria as principais contradições das demandas capitalistas à atenção, válidas até hoje. Como produtor, o sujeito deveria ser capaz de uma superconcentração, obsessiva e mecânica, orquestrada pela disciplina da fábrica ou da empresa (Moinat, 2010; Weil, 1951/2002). E, na condição de consumidor, deveria acompanhar o ritmo acelerado da circulação e da oferta de mercadorias, com todo o conjunto de estímulos envolvido neste circuito. Isso sem prejuízo das trocas processuais, no seio dessa cultura contraditória, que acarretam a conformação de ambientes de trabalho repletos de estímulos e a fidelização no consumo. Trabalhar de forma concentrada hoje em dia pode ser extremamente difícil, com e-mails e mensagens de *whatsapp*, advindos de grupos do trabalho, chegando a todo momento e exigindo respostas rápidas. E, no aspecto do consumo, certas estratégias de marketing e características dos produtos, como os videogames, podem fazer de nós os sujeitos mais concentrados do mundo, ao menos em aparência. Segundo Crary (1999/2013), “[o] capital [...] tornou-se um regime de atenção e distração recíprocas” (p.53). Corresponde a esta condição a emergência da atenção como objeto discursivo e prático de primeira ordem, especialmente na psicologia, o que coroa o reconhecimento da atenção como campo de crises potenciais⁹, e matéria de conhecimento e controle. Na sequência, concentrar-nos-emos neste último aspecto e, para tanto, recorreremos a Foucault.

A disposição da atenção como objeto e alvo de poder pode ser considerada no âmbito da noção foucaultiana de docilidade dos corpos, e que se refere à junção do corpo manipulável e do corpo analisável, do corpo útil e do corpo inteligível. Sabe-se que a questão da visibilidade possui uma função central nas análises elaboradas por Foucault em *Vigiar e punir* (1975/2011),

⁹ Antecipando a entrada no autor que nos ajudará a dar sequência ao presente texto, vale lembrar a afirmação de Foucault (2002) segundo a qual a psicologia contemporânea é, na origem, uma análise do anormal, do patológico e do conflituoso.

principalmente no que diz respeito à modalidade de controle própria do regime disciplinar. O funcionamento das disciplinas sustenta-se, segundo o filósofo, em uma “inversão da visibilidade” (Foucault, 1975/2011, p.221). O “olho perfeito” (Foucault, 1975/2011, p.204) desarticula a ligação do ver e do ser visto¹⁰. O sujeito, que se encontra exposto, pode ser totalmente visto, mas não deve ver, enquanto o dispositivo que tudo vê opera sem ser visto. Para tanto, para tornar visível por meio de uma vigilância incessante e exaustiva, mantendo-se a si próprio invisível, é preciso ser “um olhar sem face” (Foucault, 1975/2011, p.249), capaz de fazer do corpo social um campo de percepção. Foucault denomina esse gênero de dispositivo de “atenções móveis” (Foucault, 1975/2011, p.249). Para Foucault, que atrela, na própria formulação que empresta à questão do poder na idade moderna, as palavras “alvo” e “atenção”, há uma dimensão da atenção ligada ao exercício do poder, e nesse caso o objeto de atenção torna-se um alvo, mais do que um simples objeto de percepção. No ponto específico que nos ocupa, o da atenção, cumpre constatar que ela própria pode tornar-se alvo de um dispositivo atencional técnico.

Para caracterizar o dispositivo de visibilidade que tem na própria atenção o seu alvo, conviria analisar com algum detalhe os discursos e práticas que fazem dela, a atenção, um objeto inteligível e útil. Este assunto, o da atenção como objeto inteligível e útil, pode ser encontrado no que vem sendo denominado de economia da atenção. Mas, antes de entrar especificamente nisso, gostaríamos de introduzir um apontamento importante, salientado por Waldenfels (2019), e que ressoa mais uma vez a observação de Ricoeur, já destacada em dois momentos deste trabalho. A atenção, no seu polo noemático, diz respeito principalmente ao *como* da experiência, ou seja, à sua modalidade, mais do que ao seu conteúdo ou ao seu potencial de verdade, e, por isso, ela nutre uma relação particular com a técnica, que inclui o maquinismo e os sistemas de mídia contemporâneos. Em outras palavras, a força da

¹⁰ Conferir Foucault (1975/2011, p.235).

modalização da experiência, no ato atento, entre uma zona clara e um plano de fundo, favorece a sua tecnicização. É possível privilegiar a maneira com que as coisas são construídas e apresentadas, às vezes em detrimento do próprio conteúdo, de modo a torná-las mais perceptíveis e fascinantes, suscetíveis de atenção. A publicidade, peça central de uma economia da atenção, é especializada no desenvolvimento de formas de solicitar e de cercar a atenção mediante o uso de imagens ideais, de alusões eróticas, de transposições semânticas calculadas, mecanismos, enfim, cuja finalidade é capturar o olhar. Segundo a convicção de Waldenfels (2019), o privilégio da forma dá ensejo ao que se pode reputar como uma sensibilidade secundária, ajustada preferencialmente à impressão do destacamento, abundante na era da televisão e da *internet*, mais do que à natureza daquilo que se torna figura e que causa sensação.

Uma economia da atenção revela que a atenção que nos pertence, na qualidade de atos que realizamos atentamente, não é assunto privado. Ela é constantemente observada pelos outros (Franck, 2014); ela é alvo de atenções móveis. Recorreremos a outro trabalho de Foucault, *Nascimento da biopolítica* (2004), para compreender as bases de uma economia da atenção. O neoliberalismo, afirma o filósofo, leva a análise econômica a domínios até então inexplorados, reconfigurando a economia principalmente como uma ciência do comportamento humano. Isso exige que o modelo econômico da oferta e da demanda, do investimento, do custo e do lucro, seja desdobrado como modelo social e existencial. A forma econômica do mercado torna-se, portanto, um princípio de inteligibilidade das relações sociais e dos comportamentos individuais, de modo que comportamentos não diretamente econômicos passam a ser analisados pelo viés da economia. A análise econômica é, então, estendida a qualquer conduta que implique recursos raros e suas possíveis utilizações alternativas. Uma economia da atenção parte exatamente deste ponto; afirma-se que a atenção, nos dias de hoje, é um bem escasso. Em face da profusão de técnicas imagéticas de comunicação,

concebe-se que vivemos a abundância consumista e informacional como um déficit de tempo de atenção (Citton, 2014b). No mercado de imagens e informação, o princípio da raridade desloca-se, portanto, da produção à recepção, tanto que os bens culturais são, por vezes, ofertados gratuitamente, conforme se constata em plataformas como *Google*, *Wikipedia* e *Youtube*. Nesse novo mercado, em que o polo da escassez encontra-se no olhar do sujeito consumidor, o pagamento não se efetua, em primeira instância, com dinheiro, mas com atenção (Franck, 2014). A possibilidade de se atribuir um valor comercial à atenção e, por extensão, à visibilidade daquilo que capta a atenção, depende, é importante destacar, do estabelecimento da mensuração homogênea da sensibilidade. Isso se tornou viável mediante o aprimoramento das técnicas de medida de audiência, que possuem formas diversas, de acordo com os suportes e conteúdos midiáticos (Boullier, 2012). É desse modo que a atenção é envolvida em um circuito de monetização¹¹.

A atenção dispensada a um objeto ou produto cultural qualquer corresponde, portanto, a um recurso raro tornado útil. Sua plena exploração depende, contudo, de que o comportamento atento do novo agente econômico seja compreendido em razão das variáveis do meio, elas mesmas manipuláveis, e a partir disso que a conduta possa ser estimulada de tal e tal forma. A economia integrou-se às técnicas comportamentais e, mais recentemente, às técnicas cognitivas. No que concerne à atenção, sabe-se que o estudo preciso dos elementos dos mais variados conteúdos midiáticos vem sendo objeto de um equipamento técnico bastante sofisticado, potencializado justamente pelas ciências cognitivas, e que visa o controle da emissão de sinais cuja finalidade é atrair a atenção (Boullier, 2012). Acresce-se a isso a instauração de um sistema robusto de processamento de dados capaz de gerar

¹¹ Ver Crary (2016) sobre técnicas de rastreamento de movimentos oculares. Trata-se de uma nova forma de computar registros da atenção. Boullier (2012) também trata do assunto.

limiares, filtros e portais destinados a pré-selecionar as informações que os agentes econômicos efetivamente levam em conta.

Há, portanto, uma estrutura política de percepção a caracterizar as atenções móveis no interior de uma economia da atenção. Trata-se de um olhar preocupado em estabelecer as condições de percepção do outro. Este observador-decididor, conquistador, fundamenta-se numa racionalidade destinada a decifrar o comportamento humano, no caso que nos ocupa, o ato de prestar atenção, e a integrá-lo à inteligibilidade econômica na forma de um “cálculo das desejarabilidades” (Boullier, 2014, p.101). Acadêmicos, especialistas, publicitários, produtores de mídia e engenheiros de artefatos e de programas de imagem, os chamados “intelectuais orgânicos” (Said, 2005, p.20), “os que estão por dentro do sistema” (Said, 2005, p.13), colocam-se na posição de caçadores, ou soldados, e alimentam o circuito de mira, que fundamenta os dispositivos da economia da atenção.

Considerações finais

Conjugamos, neste trabalho, princípios fenomenológicos da atenção, calcados na análise intencional, a elementos relativos à intersubjetividade e ao plano social e político da experiência. Vimos que a análise intencional da atenção permite que se destaquem as questões da modalização da experiência a partir de uma zona clara de percepção e um plano de fundo, e do caráter temporal da atenção. Foi possível examinar, com base nesses dois elementos, o dinamismo e a coerência temática inerentes ao processo atencional, o vínculo entre a afecção e a responsividade, as vicissitudes do olhar entre a força da surpresa e a do adquirido, além de indagar a atenção a partir dos princípios de autonomia e de heteronomia. No plano da co-presença, estes princípios permanecem válidos. Nessa via, ganha importância, contudo, o papel da participação social no devir da distribuição do campo perceptivo. Em larga medida, como vimos, o que se torna perceptível e atrai nossa atenção passa pela mediação do outro, num continuum que envolve desde a demanda

para perceber até o constrangimento. Daí a ideia de um impulso ético implicado na atenção. O âmbito político do problema da atenção integra essas relações ao contexto da modernização capitalista. Neste campo, buscamos indicar um dispositivo de visibilidade cujo alvo é a própria atenção alheia. No seio da economia neoliberal, que incorpora técnicas comportamentais e cognitivas, torna-se possível estabelecer e manipular as condições de percepção para o outro. A cultura fenomenológica de estudo da atenção, embora concentrada principalmente na análise intencional, dá subsídios para que avancemos não apenas no campo da atenção conjunta, mas igualmente no debate da atenção no contexto político. No contexto das condições do observador contemporâneo, permanece válida e indispensável a tarefa de investigar o que e como percebemos, como somos percebidos, e sob quais parâmetros se organiza a vida sensível. A fenomenologia, desde a obra de Husserl, é uma das vertentes de pensamento que permitem o diagnóstico de uma crise da percepção, no âmbito dos processos de racionalização, de modernização e de mercantilização da experiência. A fenomenologia procura ultrapassar a caracterização da percepção com base em sistemas que visam sua regulação e padronização, e, nessa medida, pode configurar uma resposta original e intransigente àquela crise (Crary, 2013).

Referências bibliográficas

BARBARAS, Renaud (2006). *Le désir et la distance: introduction à une phénoméologie de la perception* (2ª. ed.). Paris: Vrin.

BIMBENET, Étienne (2011). *L'animal que je ne suis plus*. Paris: Gallimard.

BIMBENET, Étienne (2015). *L'invention du réalisme*. Paris: Les Éditions du Cerf.

- BOULLIER, Dominique (2012). L'attention: um bien rare en quête de mesures. *Sciences de la Société*, 87, 128-145.
- BOULLIER, Dominique (2014). Médiologie des régimes d'attention. In Yves Citton (org.), *L'économie de l'attention* (pp.84-108). Paris: La Découverte.
- BUCCI, Eugênio (2021). *A superindústria do imaginário: como o capital transformou o olhar em trabalho e se apropriou de tudo que é visível*. Belo Horizonte: Autêntica.
- CITTON, Yves. (2014a). *Pour une écologie de l'attention*. Paris: Éditions du Seuil.
- CITTON, Yves (2014b). Introduction. In Yves Citton (Org.), *L'économie de l'attention: nouvel horizon du capitalisme ?* (pp. 07-31). Paris: La Découverte.
- CRARY, Jonathan (2013). *Suspensões da percepção: atenção, espetáculo e cultura moderna*. (T. Montenegro, trad.). São Paulo: Cosac Naify.
- CRARY, Jonathan (2016). *24/7: capitalismo tardio e os fins do sono* (J. Toledo Jr., trad.). São Paulo: Ubu Editora.
- DEPRAZ, Natalie (2010). De l' "inter-attention" à l'attention interrelationnelle: le croisement de l'attention et de l'intersubjectivité à la lumière de l'attention conjointe. *Symposium: Revue Canadienne de Philosophie Continentale*, 14, 104-118.
- DEPRAZ, Natalie (2014). *Attention et vigilance: à la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*. Paris: PUF.
- FOUCAULT, Michel (2002). A Psicologia de 1850 a 1950. In Michel Foucault, *Ditos e escritos: problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise* (vol. 1) (2ª. ed.). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FOUCAULT, Michel (2004). *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris: Gallimard/Seuil.

- FOUCAULT, Michel (2011). *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard. (Trabalho original publicado em 1975).
- FRANCK, Georg (2014). Économie de l'attention. In Yves Citton (Org.), *L'économie de l'attention* (pp.55-72). Paris: La Découverte.
- GURWITSCH, Aron (1957). *Théorie du champ de la conscience*. Bruges: Desclée de Brouwer.
- HANNAH, Matthew (2013). Attention and the phenomenological politics of landscape. *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography*, 95(3): 235-250.
- HUSSERL, Edmund (1970). *Expérience et jugement: recherches en vue d'une généalogie de la logique*. Paris: PUF. (Trabalho original publicado em 1954).
- HUSSERL, Edmund (1998). *De la synthèse passive: logique transcendantale et constitutions originaires*. (B. Bégout & J. Kessler, trad.). Grenoble: Jérôme Millon. (Trabalho original publicado em 1966).
- HUSSERL, Edmund (2001a). *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures* (P. Ricœur, trad.). Paris: Gallimard. (Trabalho original publicado em 1913).
- HUSSERL, Edmund (2001). *Sur l'intersubjectivité II* (N. Depraz, trad.). Paris: PUF.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1999). *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1945).
- MERLEAU-PONTY, Maurice (2001). *Psychologie et pédagogie de l'enfant: cours de Sorbonne 1949-1952*. Lagrasse: Verdier.
- MINKOWSKI, Eugène. (1936). *Vers une cosmologie*. Paris: Éditions Mouton.

MOINAT, Frédéric (2010). Phénoménologie de l'attention aliénée: Edmund Husserl, Bernhard Waldenfels, Simone Weil. *Alter: Revue de Phénoménologie*, 18, 45-58.

RICCEUR, Paul (2009). *Philosophie de la volonté. 1. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Éditions Points. (Trabalho original publicado em 1950).

RICCEUR, Paul (2013). L'attention: étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques. In P. Ricœur, *Anthropologie philosophique: écrits et conférences 3* (pp.51-93). Paris: Seuil. (Original publicado em 1940).

SAID, Edward (2005). *Representações do intelectual: as Conferências de Reith de 1933* (Milton Hatoum, trad.). São Paulo: Companhia das Letras.

WALDENFELS, Bernhard (2010). Attention suscitée et dirigée. *Alter: Revue de Phénoménologie*, 18, 33-44.

WALDENFELS, Bernhard (2019). *Phénoménologie de l'étranger: motifs fondamentaux* (Marion Bernard, trad.). Paris: Hermann Éditeurs.

WEIL, Simone (2002). *La condition ouvrière*. Paris: Gallimard. (Trabalho original publicado em 1951)

WEIZSÄCKER, Viktor von (1962). *El círculo de la forma: teoría de la unidad de percepción y movimiento*. Madrid: Ediciones Morata. (Trabalho original publicado em 1939)

Modos de Superficializar

André Barata

Universidade da Beira Interior (UBI)

Resumo: A bidimensionalização das coisas com que lidamos quotidianamente, comprimindo-lhes a espessura até a uma condição residual, é uma expressão de desmaterialização. Contudo, a esta superficialização da realidade que despreza a matéria de que as coisas são feitas, opõe-se outra forma de superficialização. Por exemplo, em vez da superfície *clean* que repele qualquer substância que lhe pudesse aderir, idealmente até as impressões digitais que deixamos como rasto ao digitá-las, a superfície que irradia, sensível, que suja se tocada, e as superfícies ampliadas na forma de fractais. Entre uma superfície sinônima de bidimensionalidade e uma superfície sinônima de dimensionalidade que não para de se ramificar jogam-se desafios ecológicos, estéticos, metafísicos. E é esta oposição tensa entre formas de superficializar que nos propomos aflorar.

Palavras-chave: fenomenologia, percepção, espaço, sensibilidade, superficialidade.

1/ Superficialização solipsista

Superfície significa, geometricamente, uma entidade bidimensional, um comprimento e uma largura, duas dimensões apenas, ainda que possam desdobrar-se num plano ou numa curvatura. E é precisamente destas entidades bidimensionais que o mundo quotidiano de objetos e lugares se povoa cada vez mais. São os ecrãs cada vez mais finos, mas com muitas polegadas, dos televisores das nossas casas e dos nossos computadores, são as telas dos *smarphones* e dos *eReaders* quase uma folha de papel de espessura, e são também outras peças ultra-finas do quotidiano, por exemplo de mobiliário, montadas com materiais sintéticos ultra-resistentes, ou de relojoaria, a testar os limites da mecânica.

Um prodígio de desmaterialização física que tende a definir o bom gosto contemporâneo. Não por acaso, embora seja só mais um exemplo, a gigante tecnológica *Microsoft* deu ao seu célebre modelo de computador portátil o nome desta nova realidade ambicionada - *Surface*.

Esta cultura de superficialização não é só tecnológica. Na verdade, a tecnologia apenas faculta meios concretos para a tendência cultural que também segue, mas cuja significação tem de ser interpretada independentemente das realizações da tecnologia. Por exemplo, na moda, com a sua potência de fenômeno de massas, a superficialização é uma tendência clara, aliás bem patrocinada pelas propostas das celebríssimas irmãs *Kardashian*, o corpo relevado apenas na sua superfície, silhueta esculpida, corpo cada vez mais confinado dentro da superfície que o molda, como num exosqueleto estético, esquecido em tudo o mais que não seja a sua superfície exterior ou o que lhe dê forma. As *shaping leggings* trouxeram uma paisagem de corpos-superfície ao quotidiano banal. E na medida em que essa banalização dos corpos-superfície exprime uma incorporação na normalidade, pode dizer-se que a própria normalidade foi superficializada, o seu corpo simbólico superficializou-se.

Há nesta superficialização da realidade, incluindo a dos nossos corpos, uma espécie de idealismo platônico. As formas ideais do corpo equivalentes às ideias platônicas, inexistentes no mundo das pessoas de carne e osso. Vale para os corpos, vale para as expectativas de sucesso, vale para a vida, cada vez mais guiada por modelos que não existem concretamente em lado nenhum, modelos sem realidade palpável, mas que moldam opressivamente a realidade concreta em que vivemos. Não é simplesmente o abstracto que resulta do concreto ganhar vida e passar a determinar o concreto, invertendo a relação de prioridade entre o representado e a representação. É, além disso, esse abstracto determinante ser representação da forma, com uma superfície que a define. Talvez, por isso, o *design* tem hoje uma palavra a dizer sobre todos os objetos, até imateriais, com que lidamos. Esta platonização não

sucede sem uma abstração originária, mas que é rompida e recalçada, reificando o abstracto, para glória de um platonismo *fake*.

Esta superficialização nada tem de superficial. Prolonga muito consequentemente um quotidiano de coisas fechadas sobre si mesmas, encerradas sob a sua superfície, sem respiração, transpiração, odor que as transborde, inexpressivas, a ponto de ser essa inexpressividade a forma decantada da sua expressão. Coisas que não se deixam tocar pelo mundo. Até nós próprios enquanto coisa humana auto-objectivamo-nos desta maneira, o corpo de cada um supra-mundano. O homem que não transpira, a mulher que não sangra, pelo menos o tabu sobre esta e outras contingências da condição corpórea de uns e de outros. Há uma espécie de imunização face ao mundo em rodearmo-nos de plástico e agirmos como se fôssemos de plástico. É como se cada coisa no mundo estivesse sozinha, uma espécie de solipsismo das coisas revestidas a superfície de plástico. As coisas estão no mundo, mas, invertendo a perspectiva, é como se fossem corpos estranhos que tivessem entrado no mundo. À semelhança dos corpos estranhos dentro dos nossos corpos, o mundo tenderá a mover forças para os expulsar do seu interior.

Outro domínio onde foi notada esta superficialização de objetos definidos por superfícies solipsistas é a Arquitectura. Com outras palavras, o grande teórico da arquitectura finlandês Juhani Pallasmaa identificou na íntegra a tendência:

A planura da construção padrão actual é reforçada por um sentido de materialidade enfraquecido. Os materiais naturais – pedra, tijolo e madeira – permitem que a nossa visão penetre nas suas superfícies e que nos convençamos da veracidade da matéria. Os materiais naturais expressam a sua idade e história, bem como a história das suas origens e a sua história de utilização humana. Toda a matéria existe na continuidade do tempo; a *patine* do desgaste acrescenta a experiência enriquecedora do tempo aos materiais de construção. Mas os materiais feitos à máquina de hoje – chapas de vidro sem escala, metais esmaltados e plásticos sintéticos – tendem a apresentar as suas superfícies inflexíveis ao olho sem transmitir a sua essência material da idade (PALLASMAA, 1996, p. 32-33).

As construções que a Arquitectura projecta são necessariamente objetividades, que se realizam com uma fisicalidade palpável, pelo menos no papel, mas com a particularidade de serem ainda, necessariamente, lugares. Enquanto arte de lugares imaginados para serem num mundo habitado, a Arquitectura revela-se um meta-lugar criativo que sente privilegiadamente o paradoxo – e o paroxismo – da pluralidade confinada entre superfícies solipsistas, coexistência de costas voltadas.

Como interpretar esta tendência para a superficialização dos objectos e dos lugares do nosso quotidiano? Como inscrevê-la em tendências mais amplas, no quadro da modernidade tardia? A bidimensionalização das coisas do mundo em nosso redor, com que lidamos quotidianamente, comprime-lhes a espessura até a uma condição residual, apenas o mínimo, o que a necessidade física exige para arrumar componentes cada vez mais miniaturizados, espessura desprovida de significação. Esta tendência pode ser expressão de desmaterialização tão real quanto os modos pelos quais nos desmaterializamos os contactos e os relacionamentos, com toda a tecnologia medializadora, redes sociais e dispositivos móveis, mas também valores culturais, a serviço de uma ausência crescente nos modos de presença. Cada sucesso tecnológico é uma vitória no progresso em direção à utopia de uma existência etérea, descarnada. Menos comparência, menos peso, menos espessura, menos materialidade em suma, essa é a obsessão que tem feito da nanotecnologia o domínio científico de maravilhamento por excelência da modernidade tardia, levando à progressiva bidimensionalização das coisas que usamos nas nossas vidas quotidianas regidas por um regime de “ausentação”.

2/ Superficializar, aflorar

Mas esta mesma superficialização que deixa marca na era que vivemos, que à falta de melhor definição tendemos a chamar “tardia”, mostra também uma outra intencionalidade, que não

desmaterializa nem ausenta, até pelo contrário. É outra superficialização, outro modo de a fazer e de a interpretar, em contradição com a primeira, mesmo se ambas convivam, às vezes nos mesmos objetos, tão ambivalentes como se fossem imagens ambíguas que traem a percepção visual. De fato, multiplicam-se as superfícies de contacto sensível, que até adentram no interior da espessura das coisas, muito além da bidimensionalidade geométrica. Rodeamo-nos de superfícies membrana, como se fossem fronteiras para outros mundos, experiência ampliada. Por exemplo, as consolas cada vez maiores em carros cada vez mais envidraçados, a tornarem-nos, tanto quanto consegue a tecnologia de ponta, glamorosa superfície de experiência. Ou de novo na moda, a convergência entre *design* de moda e um *design* de superfícies expressivas, em que a expressão do corpo tridimensional combina, por exemplo, com a expressão de superfícies estampadas, com densidade de sentido e que em vez de confinarem e isolarem, pelo contrário abrem-se à relação, como uma membrana de sentido. Também a atenção à concreta presença de materiais que fazem superfícies envelhecerem e ganharem singularidade e que, por isso, apreciamos num misto de belo estético e de afeto relacional. Ocorre uma ilustração desta oposição entre modos de superficializar: o contraste entre a superfície externa do intestino delgado, que delimita e protege, e a sua superfície interna, revestida a vilosidades ávidas, que ampliam sua superfície de contacto e absorção.

Esta grande ambivalência entre duas tendências no mesmo processo de superficialização pede interpretação, para conferir sentido a escolhas, que são também políticas, existenciais e ambientais, em suma, amplamente ecológicas, num sentido abrangente de ecologia, próximo ao empregado por Félix Guattari em *As Três Ecologias*. Há um programa ecológico ambiental, social e mental das superfícies a pôr em marcha: reverter a substituição da superfície que liga, faz contacto, se deixa tocar pela superfície plástica que desliga e não se deixa tocar pelo mundo. Trata-se de

parar a substituição pelo plástico, revertê-la, e mobilizar o poder da técnica nesse novo sentido.

Se a superficialização não se explica como consequência da técnica, sendo esta apenas meio de uma tendência que a precede na significação, por outro lado, há que sinalizar uma ambivalência da técnica, análoga à dos objectos e lugares superficializados. De novo, há uma crítica ecológica a uma interpretação da técnica, mas com isso não se joga uma preferência tecnófoba, antes uma compreensão diversa da técnica, que denuncia o seu sentido moderno, pelo que comporta de gesto violento e abusivo, de indiferença, sobre a matéria do mundo, para a trabalhar metodicamente e assim extrair produção e rendimento. A proposta de Heidegger no seu incontornável ensaio sobre a técnica era contrapor a esta indiferença a compreensão do movimento das forças do mundo para as deixar aparecer e aproveitá-las. Em vez da técnica moderna extrativista, o regresso à *techné* dos gregos antigos, com o que tem de próximo de uma *poesis*, é a salvação da técnica que nos pode salvar o futuro. Mas de nada nos salvará sem a crítica à atitude de indiferença diante da diversidade do mundo.

A atitude de indiferença deve ser relevada ecologicamente como uma *húbris*, *praxis* de uma passagem insensata pelo mundo e os seus elementos: o tempo, o espaço, as coisas que o preenchem, e ainda nós, e os outros, nossos contemporâneos. Sob o domínio dessa *húbris*, passamos pelo tempo com indiferença pelos ritmos próprios que nele habitariam não fossem sendo despovoados e por isso resignamo-nos à ideia de um tempo único, abstracto, sem fissuras, que não se deixa tocar pelos acontecimentos do mundo, apenas os mede; passamos pelo espaço, mas com indiferença pela proximidade e pela distância, tudo igualmente disponível, num mercado de escassezes acumuladas, como um triunfo do capricho; passamos pelas coisas concretas, mas com indiferença pelos materiais com que as construímos ou que nelas encontramos, tudo igualmente recurso, meio, sem dignidade própria que nos detenha e nos faça entrar em relação com o que usamos; passamos pelos contemporâneos, ansiosos por nos verificarmos uns nos outros,

mas indiferentes ao que não compreendemos nos outros, em nós mesmos, e que nos faz superfície de encontro uns dos outros.

Esta indiferença não é distraída, é uma posição que se exercita, como ginastas em esforço muscular, o olhar sempre acima do horizonte da curiosidade natural, para não tolerar que se introduza o pensamento de que há diferenças de disponibilidade nas componentes do mundo. A indiferença é o exercício soberbo da assimetria radical da indisponibilidade. Nenhuma diferença é permitida aos ritmos temporais, aos lugares remotos, à respiração própria de cada material com que fazemos as coisas de que nos rodeamos, à resistência do singular. E, no entanto, esta exigência da disponibilidade total e universal de tudo significa a nossa total e absoluta indisponibilidade para com tudo, mesmo conosco próprios, quando nos exigimos tudo, como se estivesse em causa a vida e a morte, a felicidade ou a infelicidade extrema, a sobrevivência existencial. Isto é o extrativismo, ou a *húbris* e o trágico que prenuncia sobre a nossa relação pobre com o mundo. Não chegamos a aflorar à sua superfície, nem nós nem nada que tenha o infortúnio de cruzar o seu destino conosco.

Aflorar é uma belíssima maneira de dizer que algo vem à *superfície da Terra*. Há afloramentos rochosos quando veios e filões das profundezas surgem expostos na superfície térrea. E há ainda o aflorar assuntos como quem os abre para que, eventualmente, a verdade acabe também por aflorar, como um revelar-se e um acontecer condensados na ideia de algo vir a ser flor. Algo metamorfoseia-se para dar origem a uma flor, as suas pétalas em delgada *superfície do mundo*.

Trazer à superfície, à luz do dia, do fundo da terra escavada ou das profundezas mergulhadas é um ato de conhecimento porque é na superfície das coisas que as podemos tocar com os sentidos e, então, ganhar familiaridade, aflorando-as.

Aflorar é um modo de superficializar e é uma proposta de revolução ecológica da técnica, fazendo-a regressar à sua origem. E é esta a transição que se deve esperar da tecnologia de ponta. As superfícies digitais são um lugar frequente da superficialização que

desmaterializa. Mas não tem de ser assim. Pode haver muita materialidade analógica no digital e também muita digitalidade discreta sob um contínuo analógico. A tecnologia aproxima o digital do analógico. Por exemplo, as superfícies digitais tácteis simulam o toque a ponto de, por falhas na calibragem dos dispositivos, darem vida a toques fantasma e toques aleatórios. Como se fossem a encarnação digital da experiência do membro-fantasma sentido por pessoas amputadas. E com o aperfeiçoamento nanotecnológico, os ecrãs multitoque serão capazes de alcançar e ultrapassar o ponto em que neles o toque humano deixa de se distinguir de o de uma superfície contínua, analógica.

Poder-se-ia imaginar a tecnologia digital emular nas suas realizações, invejosa, o analógico, e haveria que sinalizar mais uma expressão de *húbris* nessa pretensão de substituição. Mas pode uma inflexão ser introduzida na relação com a realidade encontrada, não a substituição, mas a inspiração. A tecnologia poder instalar-se na respiração como uma arte da simbiose cognitiva.

A aproximação da nanotecnologia à biologia encontra um exemplo extraordinário nas borboletas *Greta Oto*, borboleta com nome de pessoa e asas de vidro, transparentes como o corpo da Ava do filme *Ex Machina*. Além desse prodígio de transparência, são asas que não fazem reflexos, a ponto de a sua organização celular ser estudada e inspirar a evolução da tecnologia de superfícies digitais.¹

3/ Superfícies profundas, respirar e sentir

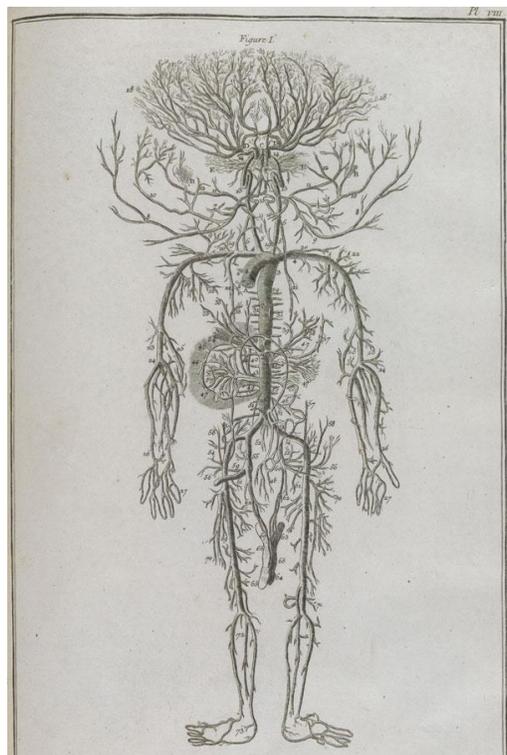
Voltando ao princípio. O que é uma superfície concreta? Pode ser a camada exterior de um corpo sólido, ou a parte superior de um líquido, ou ainda o contato entre duas massas de ar. Há superfícies para todos os estados físicos da matéria, para todos os estados de agregação das partículas que a compõem. De modo mais geral, superfície é a interface entre duas fases. De forma sugestiva, poderíamos dizer que a superfície é como o *intervalo* de uma

¹ <https://matterchatter.wordpress.com/tag/nanotechnology/>

continuidade, uma distensão, lugar da respiração possível da realidade.² Respiramos através de superfícies, arborescências brônquicas que são fractais de ampliação da superfície respiratória, centenas de milhões de alvéolos pulmonares, sacos de delgadíssima membrana. Os fractais naturais são superfície ampliada, que se desdobra fundo na terra pelas raízes das plantas ou fundo no corpo de carne pela sua vascularização. O fractal superficializa em profundidade e até ao ínfimo, como um infinitesimal matemático. E dessa maneira as superfícies ampliadas que o nosso corpo orgânico comporta aproximam-nos de uma condição vegetal que nada tem de vegetativa. Há uma belíssima representação do sistema vascular humano na *Encyclopédie* (1751-1772) que parece uma árvore viçosa a irradiar de dentro do corpo de cada um.³

² Se a superfície concebida ou imaginada como acontecimento nos remete para o tempo – é quando acontece a descontinuidade, intervalo na continuidade –, por sua vez o próprio tempo, tal como o vivenciamos, pode ser pensado como um acontecimento de segunda ordem. A experiência do tempo acontece quando no mundo acontecer e não-acontecer divergem. É preciso que algo mude, mas também que algo dure. É sobre essa duração que se percebe a mudança, é sobre a mudança que se percebe a duração. Não houvesse assimetria nos acontecimentos e não haveria experiência do tempo. Se podemos pensar o tempo como descontinuidade nos acontecimentos e a superfície como acontecimento da descontinuidade, então podemos dar-nos ao atrevimento de pensar o tempo como *superfície dos acontecimentos*. E a esta luz compreender efeitos de superficialização solipsista do próprio tempo, também ele plástico, heterogêneo com o mundo, em contraste com um tempo membrana do mundo, tempo dos acontecimentos, por que se respira e se sente.

³ Denis Diderot; Jean-Baptiste Lerond d'Alembert. *Encyclopédie...* Vol. 1, 2ª parte, Pl. 8.



Os nossos sistemas vasculares são como raízes enterradas dentro dos corpos, desdobrando-se até ao ínfimo para constituir superfície sensível em profundidade. A carne sensível das nossas enervações e irrigação é toda ela tornada superfície que, ao mesmo tempo, é espessura, superfície-profunda. Contrapor a imagem de um homem vegetal à de um homem mecânico, autômato cartesiano, é uma boa imagem para um sentido de superficialização que é respiração em contraste com outro que não respira. Como esta representação do astrólogo e anatomista inglês John Case⁴, em que o corpo irradia folhas, a boca fruta e os pés raízes.

⁴ Case, John, 1696. *Compendium anatomicum nova methodo institutum : ubi ars ipsa capitibus & divisionibus ita illustratur, ut omnia uno quasi intuitu conspiciantur, & eofirmius idcirco retineantur ; figuris æneis illustrata* / Authore J. Case., D.M. Londiensi.



E com o próprio pensamento algo assim ter de ser notado também. Por exemplo, na relação com a escrita. Pode ser apenas registro inerte de um pensamento que já passou, forma já morta ou que nunca foi viva, documental, como um testamento, ou um auxiliar de pensamento, este a decorrer ao lado, apenas cálculo mental, algoritmo. Mas, pelo contrário, pode ser escrita que pensa por si num sentido muito literal. Porque nela somos muito menos pensadores do que uma matéria viva onde o pensamento ganha expressão através de impressões, carne escarafunchada, a ver que sugestões torna presente, reverberações, ressonâncias, a formarem conjuntos, padrões, que são a realidade concreta do que chamamos inteligibilidade e sentido. O pensamento não é menos orgânico que a matéria viva por que se forma. Podemos também ser como máquinas de calcular. As máquinas da inteligência artificial apenas computam mais e melhor do que nós. Mas, além de computarmos, cada estratégia de cálculo e raciocínio, cada conjunto de instruções, na verdade algoritmos, como um tecido vivo. Cada espírito, cada

cabeça, é um tecido de padrões únicos e o texto que é pensado ao ser escrito é extensão desse tecido vivo.

Na escrita viva, pensamos como a planta vive. A beber do solo rico da memória, as sinapses neuronais a ativar-se como raízes a fazer contato com o mundo. Reciprocamente, há toda uma ciência nova em torno de uma neurobiologia das plantas, reconhecendo-lhes aspectos neuronais, as raízes a ativar-se como neurônios, com potências de ação e comportamento sináptico⁵. Num caso e no outro, são superfícies enervadas, ou de nervuras, fractalizadas. O reino vegetal é, talvez, a maior realização natural de superficialização de contacto sensível e respiração.

De regresso à Arquitectura, ou à arte do lugar, não faltam exemplos dessa outra superficialização, que amplia sensorialidade e respiração. Juhani Palasmaa dá conta dessa contra-tendência dentro da tendência ambivalente para a superficialização:

⁵ "Currently, owing to the critical mass of new data which has accumulated, plant science has reached a crossroads culminating in the emergence of plant neurobiology as the most recent area of plant sciences. Plants perform complex information processing and use not only action potentials but also synaptic modes of cell-cell communication. Thus, the term 'plant neurobiology' appears to be justified. In fact, the word neuron was taken by animal neurobiologists from Greek, where the original meaning of this word is 'vegetal fibre'. Several surprises emerge when applying a 'neurobiological' perspective to illustrate how the plant tissues and the plant body are organized. Firstly, root apices are specialized not only for the uptake of nutrients but they also seem to support neuronal-like activities based on plant synapses. These synapses transport auxin via synaptic processes, suggesting that auxin is a plant-specific neurotransmitter. Altogether, root apices emerge as command centres and represent the anterior pole of the plant body. In accordance with this perspective, shoot apices act as the posterior pole. They are specialized for sexual reproduction and the excretion of metabolic products via hydathodes, trichomes, and stomata. Next, vascular elements allow the rapid spread of hydraulic signals and classical action potentials resembling nerves. As plants are capable of learning and they take decisions about their future activities according to the actual environmental conditions, it is obvious that they possess a complex apparatus for the storage and processing of information" (BALUŠKA *et al.*, 2006, p. 19).

Nas últimas décadas, surgiu um novo imaginário arquitetônico, que emprega reflexão, gradações de transparência, sobreposição e justaposição para criar uma sensação de espessura espacial, bem como sensações sutis e mutáveis de movimento e luz. Esta nova sensibilidade promete uma arquitetura que pode transformar a relativa imaterialidade e leveza da recente construção tecnológica numa experiência positiva de espaço, lugar e significado (PALLASMAA, 1996, p. 32-33).

Encontra-se bom exemplo em Portugal de um projeto arquitetônico de superfície que respira no MAAT – Museu de Arte, Arquitectura e Tecnologia, projeto assinado pela arquitecta Amanda Levet, que desenvolve uma onda vaga, que também podia ser uma sobranceira, na margem norte do Tejo, em Belém. A superfície escamífera que cobre a curvatura do corpo do edifício evoca a pele de um peixe imenso, aplanado, uma raia, uma manta, ou outra criatura marinha, ou de rio, ou de estuário amplo diante do oceano.

4/ O mundo que nos toca

Sentimos através de superfícies, cada um dos cinco sentidos uma superfície sensível, a retina e as suas células fotossensíveis, a membrana timpânica, os epitélios na pele interior do nariz, as papilas gustativas, a pele toda, sempre superfícies a fazerem interface entre duas regiões do real, duas fases. Em todos os sentidos, há toque.

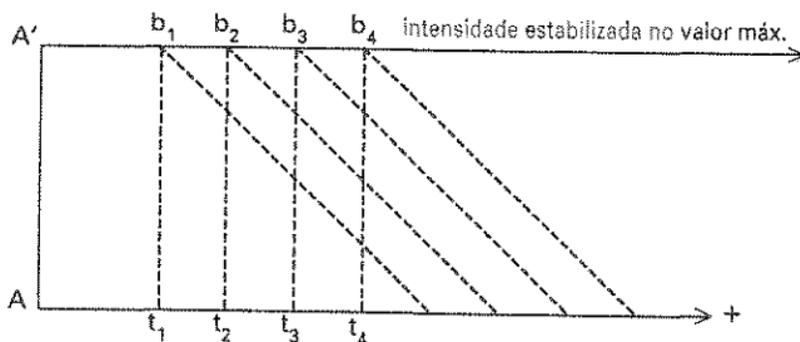
Ficou célebre o pensamento de Paul Valéry de que o mais profundo no homem é a pele. O paradoxo resolve-se de várias maneiras possíveis. Por um lado, a rejeição de que haja uma profundidade que oculta um sentido vedado à superfície. A superfície não tem de ser superficial como se não tivesse significação. Por outro lado, descobre uma profundidade da pele humana, que guarda sentidos. Aliás, a relação entre memória e pele é muito pregnante. A memória é uma pele de dentro, superfície enervada do esquecimento, que recorda pelo toque da lembrança. E, por sua vez, a pele de fora, pele mesma, é a sua própria memória, quando forma

o hábito de uma expressão, quando já não desenruga essas formas que formou, quando guarda marcas passadas. Mas, sobretudo, quando sentimos, como uma repetição, a memória do tacto aflorar a pele. Como a memória sente, também a pele memoriza.

No *Crash*, filme de David Cronenberg, as feridas cicatrizadas são memória na pele tateada como se fossem membranas de recordação intensa entre duas consciências em estado erotizado. À flor da pele. E *Memória de pele (memory of skin)* é o título que a artista plástica japonesa Chiaru Shiota deu a dois trabalhos seus, um de 2001 e outro de 2005, longuíssimos vestidos, com vários metros de altura, cobertos de sujidade, sob chuveiros que escorrem água.

Em todas estas superfícies toca-se para receber algo, que se espera como um acontecimento, algo que é mais do que se espera, esperar o inesperado, dentro de uma região de ser, um pedaço de realidade exprimível, intervalo livre, membrana com e para o mundo.

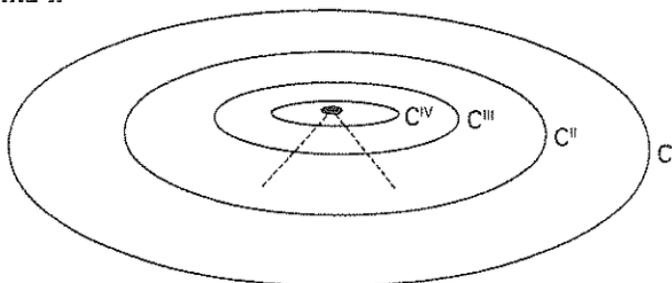
E lidamos com a nossa própria consciência como o que precisa de ser tocado pelo mundo. Sem impressão, a consciência esvanece-se. Mas estarmos aí e ser tocados por outra matéria, encontro de matérias, é uma espera. Tocar é desencadear o tocável que aguardava o toque. A consciência é como uma superfície fluida deste toque. Um lugar de ressonância, em que ondas se propagam e perduram até se esvanecerem na inconsciência, como numa profundidade. Enquanto isso, outras sucedem à superfície – por exemplo, no esquema abaixo, quando acontece b4, ainda reverberam, b3, b2, b1 (BARATA, 2000).



Não por acaso os instrumentos musicais que mais se encontram ligados a práticas de meditação que procuram apurar um estado de apreensão do modo de ser da consciência têm por característica comum serem corpos que vibram longamente – ideofones como os gongos, os sinos, as tijelas tibetanas.

Como superfície, a consciência é como a de um líquido em que o toque do mundo liberta uma onda centrífuga, a que se sucedem outras (BARATA, 2000).

Esquema II



A palavra *tanger* participa da etimologia das palavras *contacto* e *contingente*. O instrumentista toca música – mesmo se não tange cordas, pressiona teclas, ou sopra por um bocal. O resultado é sempre fazer aflorar consciência a partir do toque. O instrumentista

arranha o seu instrumento musical conhecendo-lhe a superfície sensível melhor do que a das suas próprias mãos. As cordas arranhadas, as entranhas do piano preparado dedilhadas por John Cage. E o resto da sua superfície pode ser convocada, superfícies ampliadas, por exemplo todas as partes de uma viola, ou o interior do piano esfregado por Nils Frahm com uma escova de sanita. Superficialização sensível de toda a coisa-instrumento para lá da superfície dedicada. Fazer superfície é fazer acontecer.

Fazer de superfícies que delimitam e confinam superfícies de contacto sensível, abrir o que fechava, subverter assim as superfícies é do que o mundo precisa. A subversão das superfícies musicais poderia inspirar a das coisas e lugares das nossas vidas. Até do plástico se pode fazer instrumento.

Referências

BALUŠKA, František; MANCUSO, Stefano; VOLKMANN, Dieter; HLAVACKA, Andrej; BARLOW, Peter W. (2006). "Neurobiological View of Plants and Their Body Plan". In: BALUŠKA, F.; MANCUSO, S.; VOLKMANN, D. (Eds.). *Communication in Plants: Neuronal aspects of plant life*, Springer.

BARATA, André (2000). *Metáforas da Consciência – Da ontologia especular de J-P Sartre a uma metafísica da ressonância*. Porto: Campo das Letras.

PALLASMAA, Juhani (1996). *The Eyes of Skin – Architecture and the senses*, Wiley Academy.

A necessidade de uma fenomenologia da crise da sociedade contemporânea

Reinaldo Furlan^{1;2}

Universidade de São Paulo (USP)

Resumo: Consequência das contradições da modernidade ou de uma modernidade inacabada, vivemos uma crise histórica, política e social profunda que coloca em questão nossas razões para viver; crise cuja extensão, com a globalização da economia capitalista e suas consequências, parece alcançar o sentido da história da civilização ocidental; a sensação é a de um fim de linha ou necessidade de desvio de rota de um processo histórico que demanda outro projeto de humanidade. Nesta apresentação nos propomos a trazer alguns elementos do estado desta questão para nós; privilegiaremos os fenômenos do individualismo, da autonomização da economia e, em particular, da presença massiva das imagens em nossas vidas por meio das novas tecnologias de comunicação. Por último, diante da dimensão de uma crise que nos parece impor a necessidade de se pensar a fundo nossa cultura, destacaremos as noções de nível perceptivo e esquema corporal, reunidas em torno da noção de instituição, trabalhada por Merleau-Ponty em seus cursos no Collège de France. São noções que nos parecem profícuas para a revisão dos fundamentos de nossa forma de vida, da maneira como somos nossas relações com o mundo e os outros, humanos e não humanos.

Palavras-chave: Merleau-Ponty, fenomenologia, individualismo, sociedade contemporânea, crise.

¹ Este trabalho contou com apoio Fapesp, processo número 2018/24315-4.

² Gostaria de parabenizar e agradecer a André Dias e Luiza Hilgert pela concepção e organização deste Encontro de fenomenologia, que nos brinda com importantes representantes do pensamento fenomenológico de diferentes partes do mundo e do Brasil. Gostaria de registrar que os méritos da realização deste Encontro cabem todos a eles e aos nossos convidados cujas participações sem dúvida enriquecem e contribuem muito para a efetivação e a prova da fenomenologia frente aos desafios da vida no mundo atual.

Considero um privilégio poder apresentar aqui parte das inquietações de pesquisa que venho elaborando há alguns anos em torno do que considero o mal-estar contemporâneo, no seio de uma crise generalizada que coloca em questão nossas razões para viver. Mal-estar, por definição, vivido e suportado por nossos corpos que, como sabem todos aqueles que estudam fenomenologia, em particular a de Merleau-Ponty, são a âncora de um campo de sentidos afetivos de mundo, no qual se destacam os outros que, como diz o filósofo, nos assediam e que eu assedio “como jamais animal assediou os de sua espécie, seu território ou seu meio” (Merleau-Ponty, 1984a, p. 86). Frisemos o termo “afetivo” para evitar o risco de abstração do termo “sentido”, decorrente de nossa herança da filosofia grega da oposição entre o sensível e o inteligível, como ressalta Michel Henry (2000), à qual Henry contrapõe, justamente, a noção judaico-cristã de carne. Uma questão que poderia ser discutida, tal como faz Henry (2000), da presença e do conflito de duas perspectivas culturais de grande importância em nossa história, de origem grega e judaico-cristã. Não nos ocuparemos propriamente desta questão nesta apresentação, que demandaria outro trabalho, inclusive a discussão da crítica de Henry à noção de carne em Merleau-Ponty, mas fica esse registro geral, visto que colocaremos em pauta, ainda que de passagem, o sentido da civilização ocidental diante da crise que estamos vivendo, que Henry (2000) considera a derrocada da civilização ocidental com a vitória do projeto grego de razão sobre a concepção cristã de vida, o que significa a perdição da carne na visibilidade do mundo. Tudo isso, como veremos adiante, como um tema candente que aqui cabe apenas registrar.

Posto isto, gostaria de iniciar fazendo alguns esclarecimentos sobre o título desta apresentação, ou, mais precisamente, especificando seu alvo principal e seus limites ou contornos. Em primeiro lugar, diante da amplitude do tema, que anuncia a necessidade de uma fenomenologia da sociedade ocidental contemporânea, cabe frisar que se trata não apenas da perspectiva de uma história da civilização ocidental, e não de outros povos da

Terra, mas de seu caráter moderno. Ou seja, pretendemos tratar sobretudo da perspectiva que chamamos de modernidade e que consideramos nossa herança mais próxima, com suas promessas e contradições. Em particular, destacaremos o que nos parecem algumas de suas principais forças de sentido, internas ao seu movimento mais próprio ou em meio a outros sentidos de vida e de mundo presentes em outras culturas ou no passado de sua própria história. Em síntese, não ignoramos nem a multiplicidade nem a confusão de sentidos de vida no mundo atual, mas destacamos que a globalização da economia capitalista traz consigo uma orientação de vida que se impõe sobre as outras, e é neste sentido que merece ou concentra, aqui, nossa atenção. Uma globalização que traz em seu seio ou representa um dos principais sentidos gestados pela modernidade, eventualmente autofágico da própria modernidade ou de outros sentidos que marcaram sua emergência, como conclui Castoriadis (1990), de maneira categórica:

Na medida em que a modernidade encarnou a significação imaginária capitalista da expansão ilimitada do (pseudo-)domínio (pseudo-)racional, ela é mais viva do que nunca, engajada no curso frenético, conduzindo a humanidade em direção aos perigos mais extremos. Mas, na medida em que esse desenvolvimento do capitalismo foi decididamente condicionado pelo desdobramento simultâneo do projeto de autonomia social e individual, a modernidade está acabada (p. 27, tradução nossa)³.

Por fim, diante da amplitude do tema, de sua inevitável tendência à dispersão por assuntos diversos que sugerem especificidades ou ambiguidades irredutíveis à operação de uma única razão ordenadora, sem deixar, por isso, de se exporem a influências recíprocas, convidaria o leitor a que, na falta de uma melhor coesão ou encadeamento dos assuntos no texto, se juntasse ao esforço de pensar a sua ligação, pois esse é o objetivo principal do artigo. Em particular, a ligação entre a tecnociência e a sociedade de mercado capitalista, entre as quais coexistem as ciências objetivas e as mídias de comunicação. O conceito de rede, de Bruno

³ Todas as traduções de trechos de obras em francês são nossas.

Latour (1994), pode ser útil aqui, pois se trata de pensar como tais práticas e instâncias se ligam, compondo nosso mundo atual.

Toda pesquisa começa com um problema e uma hipótese inicial. O problema já colocamos, de um mal-estar que consideramos próprio à época que vivemos e desafia nossas razões para viver. Vale adiantar que em geral não somos propriamente inéditos nem em relação àquilo que sentimos. Marcel Mauss iluminou este fato de forma que nos parece definitiva⁴, e Merleau-Ponty⁵, autor que nos é mais próximo, destacou os processos com os quais somos e fazemos uma experiência comum de mundo, que aqui trataremos por meio da noção de esquema corporal social.

Ora, a primeira pista ou hipótese por onde começamos nossa investigação sobre o mal-estar contemporâneo, recaiu sobre o estado de individualismo que parece reinar na sociedade e se impor a nossas vidas com a força de um princípio de organização social. De um ponto de vista estritamente empírico, apenas como exemplo para a clareza do problema do individualismo ao qual nos referimos, podemos lembrar que a passagem do jovem para o mundo adulto em nossa sociedade significa a sua saída do grupo familiar ao qual pertence para iniciar uma nova família, revelando, assim, tanto a unidade relativamente fechada da primeira, que viveu desde criança, quanto a necessidade de deixá-la para sua reprodução social com o início de uma nova família. Não se trata, aqui, de abrir a questão da família no mundo contemporâneo, que hoje adquire outros arranjos ou mesmo não é a única possibilidade para uma vida adulta em nossa sociedade. Mas o fato é que, ao sair da casa dos pais,

⁴ Sobre esse ponto, demos destaque a Mauss em Furlan, 2016a, p. 3, e, de forma mais ampla, em Furlan, 2017a.

⁵ Autor que destaca em sua obra o próprio Mauss: “A humanidade, diz Mauss, edificou seu espírito servindo-se de seu corpo (técnica do corpo), donde uma osmose completa de todos os domínios geralmente distintos” (Merleau-Ponty, 2001, p. 295).

o jovem adulto deve ser capaz de se manter sozinho, pagar variadas contas de manutenção de uma habitação, eventualmente pagar escola para os filhos, vesti-los, alimentá-los etc. Tudo isso é bastante claro ou evidente, mas talvez seja menos óbvio reconhecer que esse é um fato social total (Mauss, 2010)⁶, ou seja, um fato concreto que revela o funcionamento de uma sociedade inteira, talvez principiado da situação de individualismo imposto socialmente, visto que, assim, o peso e a responsabilidade pela vida recai sobre cada um individualmente, eventualmente ao lado de um companheiro ou de uma companheira. E depois, individuados dessa forma, nos encontramos socialmente com os outros, mesmo com aqueles que nos são mais próximos ou parentes, sob esta primeira cláusula social da responsabilidade e sorte que cabe a cada um sobre sua própria vida.

Não cabe aqui fazer uma hierarquização ou modalização das situações de individualismo em nossa sociedade, mas fica o registro da necessidade de se pensar a forma como são organizados e vividos nossos encontros nos diferentes lugares e ocasiões sociais. No trabalho, por exemplo, que sem dúvida ocupa um lugar proeminente em nossas vidas. Na universidade, em particular, considerando o espaço em que muitos de nós estamos, como professores, alunos ou pesquisadores.

Em síntese, iniciamos a pesquisa em torno da questão do individualismo porque este nos parece uma das causas principais do mal-estar contemporâneo, da qual a depressão e a solidão parecem os sintomas mais proeminentes de nossa época recente (Ehrenberg, 2000; El País, 2016, 2018a, 2018b), seja pelo custo da exigência ou dos desafios de ser si em nossa sociedade, marcados pela competitividade, seja pela pobreza afetiva decorrente do estado de distanciamento social. Gaulejac e Hanique (2015) destacam também o sintoma da bipolaridade, que se caracteriza

⁶ A definição do conceito de fato social total se encontra em Mauss (2010), no item III da Conclusão, que apresenta o seu método de trabalho, e de forma pontual na p. 274. Também pode ser útil a apresentação do verbete Mauss, por J. Jamin, in (Bonte-Izard, 1991, p. 457).

justamente pela alternância entre o excesso de excitação do indivíduo para a realização de projetos ou empreendimentos que a sociedade exige de cada um de seus membros, em particular no trabalho, e a depressão, dada a sensação de cansaço ou fracasso diante dessas exigências:

a confiança, a exaltação e a energia que caracterizam o início de um episódio maníaco, parecem estar perfeitamente no ritmo das injunções que são aquelas, hoje, do mundo dos negócios, de sucesso, de produtividade e de desenvolvimento total (...). Os traços com os quais a psiquiatria clássica descrevia o ataque maníaco estão tornando-se os sinais de um bom desenvolvimento pessoal” (Leader, apud Gaulejac e Hanique, p. 203-204).

Mas não se trata de negar eventuais ganhos com o individualismo, na qual o indivíduo se destaca como o centro de sua própria vida e responsável por ela, nem de defender a volta a um passado que não deve ser idealizado; apenas procuramos reconhecer e diagnosticar o problema para seu enfrentamento eventual. Colocando a questão em termos mais conceituais, se a valorização do indivíduo na modernidade por um lado rompeu com a determinação do indivíduo pelo grupo ao qual pertencia nas sociedades pré-capitalistas ou tradicionais, liberando-o para isso que Charles Taylor (2011) destaca como a possibilidade de expressão do que pode lhe ser mais próprio em sua realização de si, o que o autor sintetiza com o termo “autenticidade”, por outro, em linhas gerais, enfraqueceu-se ou até perdeu-se o vínculo construtivo com o outro enquanto condição para essa mesma realização. O processo de amesquinamento de nossas vidas, guiado pelo princípio de aquisição de bens materiais, cujo padrão de consumo dos países desenvolvidos não é compatível com a preservação da vida no planeta⁷, e que fez do sujeito, sobretudo um

⁷ A necessidade de um estilo de vida mais frugal não é pauta, entretanto, nem na política nem nas mídias de comunicação dominantes. Ao contrário, a palavra de ordem é sempre a necessidade de crescimento econômico, a partir do qual se questiona o padrão de acumulação ou divisão da riqueza. Já se disse que a grande reação contra esse modelo econômico de produção e consumo vem vindo, não

consumidor de mercadorias, é um exemplo do empobrecimento da vida na sociedade contemporânea, associado à escandalosa desigualdade econômica e social que, se não bastasse por princípio, aumentou nas últimas décadas.

Vamos nos servir do opúsculo de Hardt e Negri (2014)⁸ intitulado *Declaração, isto não é um manifesto*, como um facilitador para trazer algumas questões que nos interessam, que os autores reúnem em torno da questão da produção da subjetividade atual no capitalismo, chamado de neoliberalismo, e que abre para as questões da presença massiva das imagens em nossas vidas e a autonomização da economia, que anunciamos no Resumo, ao lado da questão do individualismo. Segundo os autores, quatro figuras

propriamente das classes trabalhadoras ou populares, mas de um “ator” inesperado, a natureza. Como veremos à frente, a postura de se estar diante de e não no meio de..., isto é, de separação da natureza e não como pertencente a ela, de visá-la como objeto e não como a nossa casa, é um dos marcos principais da instituição da modernidade, não sem suas reações contrárias (cf. Taylor, 2013), embora de menor força diante do movimento de produção e reprodução do capital.

⁸ Ultrapassa os limites deste nosso artigo uma consideração geral sobre a obra de Hardt e Negri. Mesmo neste opúsculo, nos limitaremos ao seu primeiro capítulo, sem entrar na discussão propositiva dos outros dois capítulos. Em *Commonwealth* (Hardt e Negri, 2012) os autores dedicam um item “à fenomenologia dos corpos”, no qual destacam o trabalho de Merleau-Ponty sobre o corpo e a alteridade, ao qual vinculam diretamente as pesquisas de Foucault sobre a biopolítica. De forma análoga a Vioulac, como veremos a seguir, os autores destacam a crítica da fenomenologia à abstração da filosofia transcendental como uma revolução antiplatônica (Hardt e Negri, 2012, pp. 56-62). Deve-se destacar, também, a ênfase dos autores sobre uma concepção de riqueza externa à esfera da produção de mercadorias sob controle do capital, que intitulam de biopolítica do comum: a linguagem, os afetos, as formas de cuidado do outro, as redes de comunicação cultural e intelectual etc., que ao mesmo tempo o capital limita ou degrada, visando sua apropriação. É o que os autores chamam de corrupção do “Comum”. De qualquer forma, temos dificuldade em acompanhar a ênfase dos autores na externalidade positiva da biopolítica como fonte de produção do Comum. Nosso texto trará uma visão mais crítica e pessimista sobre este ponto. Para uma crítica específica sobre esse ponto, Haber (2013, p. 170) acusa Hardt e Negri de ignorarem um grande número de pesquisas empíricas de psicossociologia do trabalho que mostram o caráter deletério da expansão do capitalismo sobre a vida das pessoas, em geral. Crítica que os acusa, portanto, de um otimismo infundado.

subjetivas se destacam no que podemos chamar de sociedade moderna ocidental contemporânea: o endividado, o mediatizado, o securitizado e o representado. Em suas palavras,

A hegemonia das finanças e dos bancos produziram *o endividado*. O controle das informações e das redes de comunicação criaram *o mediatizado*. O regime de segurança e o estado generalizado de exceção construíram a figura oprimida pelo medo e sequiosa de proteção: *o securitizado*. E a corrupção da democracia forjou uma figura estranha, despolitizada: *o representado* (Hardt e Negri, 2014, p. 21).

Destacamos o opúsculo porque ele assume a perspectiva do sentido vivido, como interessa a uma perspectiva fenomenológica. Talvez possamos resumir o sentido que perpassa as quatro figuras da subjetividade destacadas pelos autores, como o sentimento de impotência e o medo que o acompanha frente à realidade do mundo atual. No fundo, para os autores, trata-se, enquanto proposição política, de mudar esse estado “empobrecido” de subjetividade, para um de sentimento de potência que reverta cada uma dessas quatro figuras subjetivas, cujos lampejos Hardt e Negri (2014) identificaram nas rebeliões ocorridas em vários lugares do mundo no início de 2011, e que apontam para o mundo do Comum. Como termina o opúsculo, com novas quatro figuras da subjetividade,

Uma dívida mais profunda é criada como uma obrigação social para a qual não há credor.⁹ Novas verdades são produzidas mediante a interação de singularidades que estão juntas. Uma segurança real é forjada por aqueles que não estão mais presos ao medo. E aqueles que se recusam a ser representados descobrem o poder da participação política democrática (Hardt e Negri, 2014, p. 139).

Neste nosso trabalho, que faz parte de uma pesquisa mais ampla e aberta, como anunciamos, vamos nos ater mais na questão das imagens e focar a questão da instituição, à luz de Merleau-Ponty.

⁹ Uma obrigação baseada “no reconhecimento recíproco das dívidas sociais que temos uns com os outros e a sociedade” (Hardt e Negri, 2014, p. 54).

1. O endividado

O endividamento expressa tanto a retração das políticas públicas de bem-estar social - “os empréstimos se tornaram o principal meio de satisfazer as necessidades sociais” (p. 22) -, quanto o domínio dos bancos no capitalismo atual. Hardt e Negri resumem a figura do consumidor ao ocultamento de sua figura de produtor, pois trabalha-se, essencialmente, para pagar dívidas. O endividado aparece como um consumidor que faz dívidas, que assim se sente responsável por sua própria situação (Hardt e Negri, 2014, p. 22-23); mais ainda, “O endividado é uma consciência desventurada, que transforma a culpa numa forma de vida” (p. 23), ficando de lado o sentido de que os endividados são os produtores da riqueza, sobretudo porque na fase atual do capitalismo o lucro ou o excedente da produção social é apropriado pelos bancos. De fato, pode-se dizer que há uma sublimação da exploração do trabalhador na produção com a financeirização da economia, à qual as próprias empresas se submetem. O mercado de ações é seu melhor exemplo. “O capital não é mais um meio entre outros que permite a empresa produzir, é a empresa que se torna um capital com o qual os investidores buscam maximizar as performances” (Orléan, apud Gaulejac e Hanique, 2015, p. 61). Daí a expressão “é o dinheiro que trabalha” (Gaulejac e Hanique, 2015, p. 62). Mais que do lucro gerado nas empresas, o capitalista vive de renda (Hardt e Negri, 2014, p. 24).

Hardt e Negri (2014) enfatizam a expansão da produção capitalista sobre a vida para além da fábrica.

A sociedade se tornou uma fábrica, ou melhor, a produção capitalista se expandiu de tal maneira que a força de trabalho de toda a sociedade tende a estar subordinada ao controle capitalista. O capital explora progressivamente toda a gama de nossas capacidades produtivas, nossos corpos e nossas mentes, nossas capacidades de comunicação, nossa inteligência e criatividade, nossas relações afetivas mútuas, etc. A própria vida foi atrelada ao trabalho (p. 24).

Uma citação que destoa do otimismo da biopolítica dos autores, como apontamos na nota anterior em torno da questão da externalidade da produção de valor no capitalismo atual, tal como os autores prosseguem logo abaixo em seu texto: “Atualmente, o capital está bastante afastado da cena, e os trabalhadores geram riqueza de maneira mais autônoma” (p. 24). Mas foge aos limites e escopo de nosso trabalho discutir a questão da externalidade do valor. Nosso foco é o sentido vivido no campo que os autores chamam de externalidade (as redes de comunicação, a linguagem, os afetos, a inteligência, a criatividade etc.).

E sem dúvida a dívida tende a sequestrar a vida, como enfatizam os autores; assim como tendem a fazê-lo o medo do desemprego e a responsabilidade pelo custo da própria vida, como iniciamos o tópico sobre o individualismo.

Mas parece claro que o consumo desempenha um papel mais amplo e significativo em nossas vidas na sociedade contemporânea¹⁰, inclusive o de candidato a substituto dos outros, o que Hardt e Negri apontam como a captura dos nossos afetos pelas novas mídias; cremos, também, que o consumo procura cumprir em nossas vidas o mesmo papel que a religião ocupava anteriormente, enquanto representante do princípio de ordenação dos fins de nossas vidas. Quando Charles Taylor (2013), em *As fontes do self*, elege a moral como princípio chave para a descrição histórica da subjetividade, é esta dimensão dos fins que o autor destaca, a dos bens pelos quais orientamos nossas vidas. Como alerta Taylor, a perspectiva da moral não pretende substituir as perspectivas econômicas e sociais da formação histórica do self, mas destacar sua importância para a configuração geral da subjetividade. De fato, a moral parece um campo privilegiado para se investigar a relação do sujeito consigo mesmo, mais

¹⁰ Procuramos tratar dessa questão em “Cultura no ambiente tecnológico” (Furlan, 2016b). Em particular, destacamos a obra de Bernard Stiegler (2010), que aponta para a destruição do desejo na sociedade contemporânea, desejo que supõe a capacidade de elaboração de mundo, a favor apenas da descarga de pulsões.

precisamente, os valores com os quais o sujeito orienta sua vida e se avalia, como um princípio constitutivo de si mesmo. Nesse sentido, a valorização da vida cotidiana, com o processo de secularização da sociedade a partir da modernidade, trouxe a atenção para a finitude e os fatos que ela encerra. Enfim, a vida assume a difícil tarefa de se justificar a si mesma, de se fazer valer a pena, de não se perder tempo, de aproveitá-la ao máximo até, por fim, sua redução ao agora ou fruição imediata. O consumismo se insere nesse meio, movido pela manipulação do desejo com as promessas das mídias de propaganda. É um tema bastante amplo que exige outro trabalho (mais de um, na verdade).¹¹

2. O mediatizado

A figura do mediatizado, à qual deteremos, aqui, mais atenção, traz à baila, para nós, o risco da presença massiva das imagens e dos novos meios de comunicação em nossas vidas. Não é propriamente esse o aspecto destacado por Hardt e Negri (2014), que o tangenciam quando ressaltam a importância da aproximação física dos corpos para a emergência da potência política por meio dos afetos no encontro em carne e osso com os outros. Nesse sentido os autores trazem a interessante questão da diferença entre informação morta e informação viva, a primeira, da “boca do capital” (a expressão é nossa), e a segunda, da comunicação viva entre os corpos, diferença que os autores resumem como sendo as informações vindas da direção da fábrica para os trabalhadores e as informações que os trabalhadores trocam entre si no chão da fábrica. Mas, em um ponto nos interessa e que trataremos com outros autores com uma avaliação diferente, Hardt e Negri (2014, p. 29) afirmam que o mediatizado não é nem ativo nem passivo, mas tem a atenção absorvida. O ponto é este, isto é, o sentido de se ter a

¹¹ Além do próprio Charles Taylor (2011, 2013), citado neste trabalho, há uma coletânea intitulada *L'individu hypermoderne*, sob a direção de Nicole Aubert (2005) que traz a questão sob variados ângulos; também *A Estetização do mundo, Viver na era do capitalismo artista* (Lipovetsky, G. e Serroy, J., 2015), entre outros.

atenção absorvida pelas telas. Parece-nos que é a forma que Hardt e Negri encontram para colocar a posição do mediatizado também como produtor da biopolítica.

Como se sabe, as novas tecnologias de comunicação estenderam o trabalho do escritório para as casas. “Ir ao escritório’ não tem o mesmo significado quando se pode levá-lo consigo” (Gaulejac e Hanique, 2015, p. 40-41). Ou seja, graças às novas tecnologias de comunicação, “você é livre para trabalhar 24 horas sobre 24” (Gaulejac e Hanique, 2015, p. 44).

Mas, a nosso ver, a presença massiva de dados virtuais em nossa experiência de mundo e dos outros merece um capítulo à parte na época que estamos vivendo. Ao mesmo tempo que a possibilidade desse uso possibilita nossa ligação a partes do mundo e aos outros distantes fisicamente, ela o faz sob o risco de sua irrealização, no sentido estrito do termo, na linha do que Michel Henry (2000) chama de irrealização da carne por meio da percepção visual. Mais precisamente, isso que corria o risco de irrealização por meio do visível despido de sua carne, pode se concretizar mais livremente por meio das novas tecnologias de comunicação e imagem. Indo direto ao ponto, as imagens parecem substituir, hoje, a própria realidade¹², destacando-se à parte como abstração e substituição de nossa *vida carnal*. Não é da imaginação que estamos tratando, que, como sabemos por meio da fenomenologia, faz parte dos fundamentos da nossa percepção da realidade. Mas da materialidade das imagens sem vínculo com a percepção natural que temos mundo e da sociedade. É no sentido em que Castoriadis (1990) diz que a grandeza da arte moderna é que ela não perdera a referência ao mundo com suas imagens, não era fechada em si mesma ou, como resume o autor esse ponto, com seu estilo mordaz, “A arte ‘pós-moderna’ prestou um serviço verdadeiramente imenso: fez ver o quanto a arte moderna foi realmente grande” (p. 24). Uma advertência que encontramos também em Merleau-Ponty, com seu

¹² É um tema que se destaca na coletânea *Imagem-Máquina, A Era das tecnologias do virtual*, organizada por André Parente (1993).

estilo mais ponderado e, nesse ponto, mais generoso com a arte contemporânea, quando afirma que a arte abstrata é importante desde que expressão de uma dimensão do Ser, desde que o quadro não “recaia sobre si mesmo como uma coisa, precisamente” (Merleau-Ponty, 1996, p. 54; Furlan A., Furlan, R. 2005, p. 41). Mais precisamente, ainda, o “X” da questão se encontra na concepção de Henry (2012) de arte, justamente quando a define como expressão da essência da vida, afetiva por definição, que o autor reconhece na arte abstrata de Kandinsky. Uma arte que visa apenas à manifestação da vida sem referência ao mundo exterior, considerando que Henry, ao contrário de Merleau-Ponty¹³, define a carne como o sentir independente do seu ser visível. Nossa questão não é a concepção de arte, mas o risco de descarnalização da expressão por meio da imagem, que introduzimos com a ideia do risco de irrealização da imagem, também presente na concepção de inteligível puro, que representa uma concepção de pensamento ou seu maior risco, desde o início da filosofia.

Hardt e Negri (2014) destacam a superficialidade preponderante nas informações das novas mídias de comunicação; trazem a interessante questão posta por Deleuze, que citam:

De modo que o problema não é mais fazer com que as pessoas se expressem, mas arranjar-lhes vacúolos de solidão e de silêncio a partir dos quais elas teriam, enfim, algo a dizer. As forças repressivas não impedem as pessoas de se exprimir, ao contrário, elas as forçam a se exprimir. Suavidade de não ter nada a dizer, direito de não ter nada a dizer; pois é a condição para que se forme algo raro ou rarefeito, que merecesse um pouco ser dito (Deleuze, Apud Hardt e Negri, 2014, p. 28).

¹³ Apenas como registro da direção contrária de Merleau-Ponty, citemos a sugestiva definição da noção de carne em sua filosofia, dada por Carbone (2011): “Cada um sabe hoje muito bem que a noção de ‘carne’ está no centro da reflexão do último Merleau-Ponty. Em contrapartida, tende-se a esquecer, frequentemente, que ‘carne’ é um outro nome do ‘elemento’ que ele chama também ‘Visibilidade’. Este último termo é, por sua vez, um nome muito interessante, porque parece escolhido de forma a não reenviar nem a um sujeito nem a um objeto e a reunir atividade e passividade” (p. 7).

Citação que completariamos com o que Deleuze afirma duas linhas antes no texto: “estamos trespassados de palavras inúteis, de uma quantidade demente de falas e imagens” (Deleuze, 1992, p. 160).

Associam a incitação à expressão e comunicação nas novas mídias à ideia de servidão voluntária de La Boétie (Hardt e Negri, 2014, p. 28). Situação que também nos lembra o filme Matrix, no qual o corpo encontra-se conectado e dominado por uma máquina produtora de realidades virtuais.¹⁴ Seja como tentativa de romper o isolamento social que caracteriza o individualismo ou como mecanismo que o reforça, o fato, certamente ambíguo, destaca-se pelo seu excesso em nossas vidas.

É comum a crítica ao esvaziamento da vida capturada nas redes de comunicação e informação (Castoriadis, 1996; Henry, 2011; Stiegler, 2010; Vioulac, 2013, 2015; Cray, 2014).

Para Henry (2011, p. 194), o espetáculo midiático diário afasta o telespectador da condição de viver propriamente e de pensar. Henry destaca como as imagens televisivas são a negação da

¹⁴ A mesma analogia com o filme Matrix encontramos em Vioulac, 2013, p. 257. Em contrapartida, Negri associa essa visão mais pessimista sobre o papel da mídia em nossas vidas a uma concepção da esquerda retrógrada e moralista. “Mostram-nos uma vida cotidiana dominada pelo monstro da mídia como um cenário povoado de fantasmas, de zumbis prisioneiros de um destino de passividade, frustrações e impotências” (1993, p. 173). Francamente mais otimista, afirma que “A comunicação se torna a forma pela qual se organiza o mundo da vida com toda a sua riqueza (...). O trabalho humano de produção de uma nova subjetividade ganha toda a sua consistência no horizonte virtual aberto cada vez mais pelas tecnologias da comunicação (...) como máquina que domina toda a sociedade, mas dentro da qual a cooperação das consciências e das práticas individuais atinge seu mais alto nível de produtividade – produtividade do indivíduo, cooperação dos indivíduos, produção de um novo horizonte ao mesmo tempo de riquezas e de liberação. No próprio seio comunicacional, as derradeiras resistências de um mundo capitalístico reificado, preso em suas determinações fetichistas do horizonte da mercadoria, se enfraquecem (...); a atividade comunicacional da força de trabalho, das consciências comunicantes, dos indivíduos cooperantes se torna portanto capaz de levar a cabo, radicalmente, a transformação social, sem outro limite senão a finitude de nosso desejo” (Negri, 1993, 175). De passagem, o opúsculo em pauta reafirma o mesmo juízo (Hardt e Negri, 2014, p. 32).

estética que nos faz ver mais, sentir mais e pensar mais, porque o que as caracteriza é a necessidade de serem substituídas umas pelas outras, na qual a vida do telespectador se desprende de si mesma. cremos que valha a pena uma citação mais longa:

O surgimento da imagem, considerada enquanto tal, quer dizer, concretamente, reproduzindo-se sem cessar, é o esboço de um lugar delineado e aberto para que venha ocupá-lo alguma coisa na qual possamos nos perder; a desapareição é a desapareição dessa alguma coisa, isto é, a liberação do lugar para que alguma outra coisa passe por sua vez - surgimento e desapareição sendo, assim, apenas o ato da vida sempre retomado de separar-se de si. É apenas à luz de um tal ato que a desapareição se torna plenamente inteligível. Ela supõe que o conteúdo da imagem não tenha em si mesmo nenhum interesse, que ele é destinado imediatamente a ser substituído por outro. Ao contrário, que ele suscite uma atenção verdadeira e valha por si mesmo, isso implicaria a sua permanência, que sua percepção suscitasse no espectador o aumento de sua sensibilidade, de sua inteligência, que o espírito, ocupado nesse trabalho interior, se fixasse à imagem, que esta, ao invés de ser levada com sua desapareição, escapasse-lhe e, semelhante à imagem estética, se imobilizasse acima do tempo, nessa omni-temporalidade que pertence ao objeto cultural e o destina à contemplação. Mas, então, a vida não buscaria mais se evadir em uma tal imagem, mas se realizaria nela, quer dizer, em si mesma. É o que interdita, justamente, a “estética” da televisão, a saber, a negação de toda estética: o “direto” – o fato que tudo deve ser tomado ao vivo, sem nenhuma elaboração nem preparação, porque a verdade, em última instância, reduz-se à brutalidade do fato, ao instantâneo e, assim, à desapareição e à morte (Henry, 2011, p. 194).

O telespectador assiste capturado à sucessão de imagens efêmeras que se sucedem umas às outras guiadas apenas pela necessidade de sua desapareição e substituição por outra, em uma fração de tempo, como sabemos, cada vez mais reduzida. Imagens sem elaboração ou com um grau mínimo de sublimação, termo psicanalítico com o qual Castoriadis (1996, p. 246) descreve o estado de passividade dos telespectadores atuais, e que Henry (2011, pp. 191-198) significa como a demissão da própria vida e seu conseqüente aborrecimento consigo mesma, como um estado de

viver a vida que não é sua, mas a de um outro, um sistema separado de suas forças subjetivas¹⁵.

Jonathan Crary (2014) destaca da situação o seu caráter político, enfatizando sua indução ao estado de inatividade, embora talvez fosse melhor dizer que o objetivo não é apenas o engano em massa, considerando a visível guerra de informação e narrativas nas redes atuais de comunicação. Mas o fato é que este é o aspecto mais facilmente notado, ao contrário da questão inatividade como seu efeito político mais importante:

A televisão inaugurou toda uma categoria de dispositivos hoje à nossa disposição, quase sempre usados segundo poderosos padrões de hábito que envolvem atenção difusa e semiautomatismo. Nesse sentido, eles são parte de estratégias mais amplas de poder, nas quais o objetivo não é o engano em massa, mas estados de neutralização e inatividade, nos quais somos destituídos do tempo. Mesmo em repetições habituais, porém, permanece um fio de esperança – uma esperança sabidamente falsa – de que um clique ou um toque a mais possa dar acesso a algo que nos libertaria da monotonia insuportável em que estamos imersos (p. 97).

“Fio de esperança” ou expectativa que revela, pois, seu caráter viciante: “Esse é um traço decisivo da era do vício tecnológico: podemos voltar repetidas vezes a um vácuo neutro de baixa intensidade afetiva” (Crary, 2014, p. 96). Ou seja, a despeito de se confirmar o fato de que assistir à televisão nunca deixou ninguém mais feliz ou satisfeito, ao contrário¹⁶ (p. 97), há sempre a esperança de que a próxima imagem ou informação pode nos trazer aquilo que nos falta – o que se aplica também à web -, e que nunca virá na ausência da realização efetiva da própria vida, individual e

¹⁵ “A alienação do espectador em favor do objeto contemplado (...): quanto mais ele contempla, menos vive (...). Em relação ao homem que age, a exterioridade do espetáculo aparece no fato de seus próprios gestos já não serem seus, mas de um outro que os representa por ele” (Debord, 1997, p. 24).

¹⁶ “No estudo bastante comentado de Kubey e Csikszentmihalyi, a maioria dos entrevistados relatou que assistir televisão por períodos longos os fazia sentir pior do que quando não assistiam, e mesmo assim eles se viam compelidos a insistir nesse comportamento” (Crary, 2014, p. 96-97).

coletiva, à parte a falta inerente e constitutiva da vida humana, marcada por sua abertura ao Ser, à totalidade do Ser ou ao seu Infinito, a partir da experiência de sua própria finitude. Questão que exige, naturalmente, outro trabalho.¹⁷

Crary (2014) destaca como o desenvolvimento das novas mídias de comunicação saturou com sua presença a vida cotidiana, diminuindo, drasticamente, os períodos de tempo que se vivia na ausência das telas. Daí sua tese de estarmos conectados 24 horas todos os dias da semana (24/7) a um sistema (capitalista) que se caracteriza como sendo o de uma economia da atenção (p. 84-85).

Chega-se a dizer que vivemos um estado de “alucinação social” ou de um “autismo generalizado”, termos que Vioulac (2018) e Crary (2014) remetem à obra de Debord (1997).

Ele não é o único a enfatizar o vínculo entre as palavras “comunidade” e “comunicação” - comunicação não como a transmissão de mensagens, mas, de alguma maneira, um éthos de compartilhamento. O espetáculo, ele diz, é a expropriação daquela possibilidade, é a produção de um tipo de comunicação unidirecional que ele define como “um autismo generalizado”.¹⁸ Debord compreendeu que, por volta dos anos 1960, o capitalismo havia promovido o colapso sistemático da faculdade de encontro (*rencontre*), substituindo-a “por uma alucinação social, uma ilusão de encontro” (Crary, 2014, p. 128-129).

¹⁷ A título de exemplo, no campo da fenomenologia, destacamos os trabalhos de Renaud Barbaras, em particular, *Le Désir et le monde*, 2016a e *Métaphysique du sentiment*, 2016b, que trazem a esse respeito um aporte muito interessante sobre a importância do amor e da poesia na vida humana, na contramão, justamente, do consumismo de qualquer ordem.

¹⁸ Em termos não metafóricos, Crary (2014, p. 95) cita um estudo que levanta a forte suspeita do aumento significativo de casos de autismo em crianças (de uma em 2,5 mil crianças em fins dos anos 70 para uma em 150 crianças há alguns anos) associado ao aumento exponencial de exposição às telas da televisão em seus primeiros anos de vida. E Gaulejac e Hanique (2015) citam o *hikikomori*, termo sugerido no Japão para o vício de pessoas que não conseguem se desconectar do mundo virtual de seus computadores, “um comportamento compulsivo que não aceita nenhuma frustração, nenhuma desconexão” (p. 51).

Sem dúvida *A sociedade do espetáculo*, de Guy Debord (1997)¹⁹, colocou de forma candente a questão que estamos trazendo, sobretudo em seu primeiro capítulo, intitulado “A separação consumada”. Já no seu início a questão se coloca inteira:

Tudo o que era vivido diretamente tornou-se uma representação (...). As imagens que se destacaram de cada aspecto da vida fundem-se num fluxo comum, no qual a unidade dessa mesma vida já não pode ser restabelecida (...). O espetáculo em geral, como inversão concreta da vida, é o movimento autônomo do não vivo (p. 13)

Debord acusa a tendência inscrita no movimento da visão de escapar da vida, como o sentido mais propenso à sua abstração²⁰, para o bem e para o mal, poderíamos acrescentar, visto que, para nós, não se trata de negar a potência da abstração para se chegar ao mais concreto da realidade, questão que já rendeu muita filosofia e que apenas registramos, aqui. Em uma frase que lembra talvez o principal motivo da obra de Michel Henry²¹, o autor diz que “a crítica que atinge a verdade do espetáculo o descobre como a *negação* visível da vida; como negação da vida que *se tornou visível* (Debord, 1997, p. 16).

E, no entanto, face às medidas de isolamento social impostas para combater a propagação da pandemia do Covid 19, perguntamos o que seria da vida social sem os recursos das novas mídias de comunicação. Ou, em que medida a possibilidade da vida social, com as medidas impostas de isolamento, não revela o

¹⁹ Um livro difícil de classificar, como reconhece seu autor no Prefácio escrito em 1979 para a 4ª edição italiana (1997, p. 149),

²⁰ A visão como “o sentido mais abstrato, e mais sujeito à mistificação, corresponde à abstração generalizada da sociedade atual” (Debord, 1997, p. 18).

²¹ Para Henry a vida é invisível, pois é o sentir ou a autoafecção da carne que, por definição não se vê, apenas se anuncia na visibilidade do mundo, e daí a possibilidade de simulação ou mentira, ou cuja verdade pode apenas ser presumida. O modelo é claramente cartesiano. Eis o nó da questão. Debord, como marxista, e também a fenomenologia histórica, que parte do ser no mundo, não concebem a vida sem a visibilidade. Mas a crítica à abstração da vida por meio das imagens é comum aos autores.

estado de isolamento em que já nos encontramos, conforme a linha das críticas que estamos trazendo. Talvez as medidas de isolamento social devido à pandemia do Covid 19 representem a experiência empírica mais completa sobre os limites e possibilidades dos meios de comunicação virtual no seio de nossas vidas.

Para finalizar esse tópico, na mesma linha de Crary (2014), Vioulac (2013, 2015, 2018) procura sintetizar a presença massiva do ciberespaço em nossas vidas como sendo a totalização do domínio do capital sobre a vida, em particular por meio da globalização das bolsas de valores, aliás bastante descoladas da realidade por meio de transações altamente especulativas que, como se sabe, representam um valor várias vezes superior à capacidade produtiva do mercado.²² É a financeirização da produção e, conseqüentemente, da vida, à qual nos referimos anteriormente.

Assim se completa, segundo Vioulac (2015), a substituição do mundo sensível pelos números, cuja inversão é denunciada pela fenomenologia por meio do conceito de mundo da vida, crítica que o autor destaca com Husserl e considera de forma mais acabada em Marx, com sua crítica da economia política e concepção de práxis que denuncia o idealismo na história da razão ocidental iniciada com Platão, aprofundada com a ciência moderna por meio de modelos matemáticos da realidade, tendo a técnica como sua expressão materializada e o capitalismo como seu avatar mais completo.²³

Para os nossos propósitos, o importante é destacar que a vida sensível ou em contato consigo mesma, como princípio organizador e avaliador de sua própria atividade, seja ela

²² Dowbor, 2017, p. 108.

²³ Encontramos em Debord (1997) uma leitura semelhante: “O espetáculo é o herdeiro de toda a *fraqueza* do projeto filosófico ocidental, que foi um modo de compreender a atividade dominado pelas categorias do *ver*; da mesma forma, ele se baseia na incessante exibição da racionalidade técnica específica que decorreu desse pensamento. Ele não realiza a filosofia, filosofiza a realidade. A vida concreta de todos se degradou em um universo *especulativo*” (p. 19). E, “O espetáculo é o *capital* em tal grau de acumulação que se torna imagem” (p. 25).

econômica, artística, científica, religiosa ou cultural de forma geral, é substituída pelo ponto de vista e operação de um saber e um sistema abstrato (a lógica do capital) que se impõem a ela, como se a vida pudesse se avaliar e se realizar de um ponto de vista que não é o seu, e assim se perder.²⁴

A questão da materialidade das imagens é, pois, assim como dos modelos das ciências objetivas, seu vínculo com o solo do mundo sensível e do mundo lavrado tais como são em nossa vida, para nosso corpo, não esse corpo possível do qual é lícito sustentar que é uma máquina de informação, mas sim esse corpo atual que digo meu, a sentinela que se posta silenciosamente sob minhas palavras e sob meus atos (Merleau-Ponty, 1984a, p. 86). Com o qual também se despertam os outros (corpos) que me assediam “como jamais animal assediou os de sua espécie, seu território ou seu meio” (ibid.), como adiantamos na introdução do nosso trabalho. Dito de outra forma, nenhuma de nossas atividades é virtual, embora o virtual faça parte de todas as nossas atividades no mundo, visto serem atividades culturais e, portanto, simbólicas, no sentido amplo do termo. Então, quando se fala hoje da produção de imagens de síntese a partir de códigos numéricos que criam sua própria realidade (virtual) sem referência direta com a realidade natural ou o mundo que percebemos naturalmente com nossos corpos, a questão não está no grau de separação de sentido cognitivo ou imaginário entre ambos, mas do vínculo dessa atividade de produção de realidades virtuais, factual como outra qualquer, com o mundo que vivemos. Então, se perdemos o mundo

²⁴ Merleau-Ponty alertava para os riscos de o pensamento operacional da ciência tomar para si as questões do mundo da vida, na forma de um artificialismo absoluto, como na ideologia da cibernética: “Se este gênero de pensamento toma a seu cargo o Homem e a História, e se, fingindo ignorar o que deles sabemos por contato e por posição, empreende construí-los a partir de alguns indícios abstratos”, entraríamos assim em um regime de pesadelo do qual seríamos difícil acordar (Merleau-Ponty, 1984a, p. 86). Embora pesadelos, em geral, nos despertem. Vale lembrar que o distúrbio do sono é outra patologia característica da sociedade atual.

com elas, como diz Lyotard (1993), não é devido ao sentido intrínseco de sua atividade, mas ao sentido dessa atividade no seio de outras, compondo determinada cultura, como enfatiza Rogério Luz (1993). Em termos bem simples, não é um jogo de videogame, como uma atividade lúdica qualquer, que inclusive pode desenvolver habilidades cognitivas e motoras para o trabalho futuro da criança ou adolescente na sociedade, o responsável por nossa evasão do mundo ou nosso isolamento social, mas o tempo e o papel que ele pode ocupar na vida de quem o pratica, o que, se não elimina em si o risco de vício intrínseco à sua atividade, como o uso das telas de imagens e vídeos em geral, inscreve-se em um campo de vida social.

Simuladores de realidade, por exemplo, são eficazes no treinamento de pilotos de avião, sem os quais os mesmos estariam mais propensos a viver situações reais de perigo de forma inédita ou sem treinamento prévio. Mas muito diferente é viver inscrito em um campo de simulações contínuas, mais próximo de um estado alucinatório de vida. Em síntese, é o sentido do uso que importa, sua relação com as outras atividades com que efetivamos nossa vida no mundo, sempre lidando, como adiantamos, com nosso estado de Natureza, no sentido ontológico do termo²⁵, isto é, em termos merleau-pontianos, com o Ser bruto, no qual as culturas se formam e por meio do qual se comunicam (Merleau-Ponty, 1964, p. 154). Essa é a primazia do ser sensível e da carne que se encontram no conceito de mundo da vida na fenomenologia de Merleau-Ponty, situação que nos parece ineludível.

Por outro lado, a questão da substituição da realidade verdadeira pela realidade virtual, ou, simplesmente, do real pelo virtual, parece caudatária da antinomia entre sujeito e objeto ou idealismo e realismo. Nesse sentido podemos lembrar, ainda com

²⁵ Como lembra Carbone (2011, p. 19) do próprio Merleau-Ponty, “É Natureza o primordial, isto é, o não-construído, o não-instituído; donde a ideia de uma eternidade da Natureza (eterno retorno), de uma solidez. A Natureza é um objeto enigmático, um objeto que não é inteiramente objeto; ela não é, de fato, diante de nós. Ela é nosso solo, não o que está diante, mas o que nos porta” (Merleau-Ponty, 1994, p. 4).

Merleau-Ponty (1964), que “o Ser é o que exige de nós criação para que dele tenhamos experiência” (1964, 248), e por isso a questão da produção da realidade virtual não está no grau de sua separação com o que seria a realidade da percepção natural. Ou seja, a tese da importância da presença do Ser bruto em nossas vidas não é a tomada de posição a favor de um primitivismo do Ser (Merleau-Ponty, 1964, p.233), mas da reativação desse fundo sensível presente em todas as nossas atividades, mesmo quando numérica ou inteligível. O risco, então, das atividades virtuais ou de produção das imagens de síntese é, como adiantamos, o mesmo das ciências objetivas de ignorar o fundo do Ser²⁶ que as suporta, presente no mundo da vida do qual participam.²⁷ Como Lyotard (1993) termina seu texto, “O que é um lugar, um momento, que não se encontrem ancorados no ‘padecimento’ imediato daquilo que ocorre? Será que um computador está, de alguma forma, aqui e agora? Pode ocorrer algo através dele? Pode ocorrer algo com ele?” (p. 266)²⁸.

²⁶ Fundo inobjetável, por definição e estado. Nesse sentido Merleau-Ponty coloca a tarefa da filosofia: nossas questões “visam a um universo de ser bruto e de coexistência ao qual já éramos lançados quando falamos e pensamos, e que, ele, por princípio, não admite o procedimento de aproximação objetivante ou reflexiva, porque é à distância, em horizonte, latente ou dissimulado. É ele que a filosofia visa, que é, como se diz, o objeto da filosofia, - mas aqui a lacuna não será jamais preenchida, o desconhecido transformado em conhecido, o ‘objeto’ da filosofia não virá jamais preencher a questão filosófica, porque essa obturação lhe tiraria a profundidade e a distância que lhe são essenciais” (Merleau-Ponty, 1964, p.137-138).

²⁷ Da mesma forma, conforme Merleau-Ponty, o erro de Descartes não estava em idealizar o espaço, construindo seu modelo geométrico, pois isso favorecia sua exploração, assim como a perspectiva nas pinturas do Renascimento. O erro “estava em erigi-lo num ser inteiramente positivo, para além de todo ponto de vista, de toda latência, de toda profundidade, sem nenhuma espessura verdadeira” (Merleau-Ponty, 1984a, p.97).

²⁸ Como Merleau-Ponty traz com Claudel, “De tempos em tempos, um homem endireita a cabeça, respira profundamente, presta atenção, observa, reconhece sua posição: pensa, suspira e, tirando seu relógio do bolso alojado de encontro à costela, olha as horas. *Onde estou?* e *Que horas são?* tal é de nós ao mundo a questão inesgotável...” (Claudel, P., *Art poétique*, Apud Merleau-Ponty, 1964, p. 138).

3. O securitizado, 4. O representado

Por fim, e assim completamos, reunindo as duas últimas figuras da subjetividade trazidas por Hardt e Negri (2014), “da mesma forma que o securitizado, vivendo num mundo reduzido ao medo e terror, é despojado de toda possibilidade de troca social associativa, justa e amorosa, o representado também não tem acesso à ação política eficaz” (p. 45).

Segundo Hardt e Negri (2014), em última instância aceitamos a vigilância total sobre nossas vidas por meio de câmeras e a captura de nossos dados pessoais por meio das novas tecnologias de informação porque o fora é perigoso; situação que configura um Estado de exceção permanente. “O estado de exceção é um estado de guerra: nos dias de hoje, há em certas regiões do mundo guerras de baixa intensidade e, em outras, de grande intensidade, mas, em todos os lugares, o estado de guerra aparentemente não tem fim” (Hardt e Negri, 2014, p. 34). O racismo presente nas forças de repressão e a militarização da sociedade (contra um inimigo interno) completam o quadro de violência presente na sociedade, sobretudo aos negros e pobres.

A principal economia do mundo (os Estados Unidos) encarcera “a maior porcentagem de sua população em relação a qualquer outro país” (Hardt e Negri, 2014, p. 35), a maioria deles negros e latinos. Somos uma sociedade de medo ou de muros, como os autores trazem com Teresa Caldeira (Hardt e Negri, 2012, p. 368) de uma pesquisa sobre a violência e a segregação social na cidade de São Paulo (Caldeira, 2000), pautada por discriminações raciais e étnicas. Nesse sentido “todas as metrópoles contemporâneas são patológicas” (Hardt e Negri, 2012, p. 368), ou patogênicas, acompanhando a ideia de que somos nós que adoecemos nas formas de nossas relações sociais, e não a sociedade (Gaulejac e Hanique, 2015, p. 14). Hardt e Negri relacionam o aumento do encarceramento no mundo a uma estratégia de segurança pública própria da política neoliberal a partir dos anos 70, face ao recuo do Estado de bem-estar social e à crescente

precarização do trabalho, “flexibilidade e mobilidade dos trabalhadores requeridas pela economia neoliberal” (Hardt e Negri, 2014, p. 37-38), situação que lembra a fase de acumulação primitiva do capital. Uma política econômica que assume o direito à exclusão social ou que não tem como prioridade incluir os excluídos socialmente, tende a vir acompanhada da repressão daqueles que supostamente põem em risco os integrados socialmente. O resultado disso tudo, isto é, de uma sociedade não solidária e estruturalmente excludente, é o estado de “um medo social generalizado” (Hardt e Negri, 2014, p. 39). Melhor ainda, “o medo é um significativo vazio, no qual todos os fantasmas amedrontadores poder aparecer” (p. 39). E como estamos destacando patologias características da sociedade moderna contemporânea, também é notável o número de síndromes do pânico e crise de ansiedade e a medicalização psiquiátrica correspondente em nossa sociedade. Um fenômeno que sem dúvida extrapola o medo da violência física e remete à nossa situação de isolamento ou abandono no seio de uma sociedade de controle e ameaçadora.

Mas deixemos Hardt e Negri (2014) por aqui. Acrescentemos apenas que os autores são frontalmente contra o que intitulam a República da propriedade (Hardt e Negri, 2012), cujo nome indica para o que serviu a criação do Estado moderno com as revoluções burguesas americana e francesa, Estado no qual os autores compreendem, desde então, a corrupção da política e o sistema de representação como um obstáculo para a história. E que Audier (2015, p. 557) se opõe frontalmente a esta posição dos autores, considerando-a sem pé na realidade e espontaneísta, lembrando, inclusive, que o ataque ao Estado é uma pauta do neoliberalismo, razões pelas quais ele defende, em sentido inverso, um republicanismo renovado e a importância do papel do Estado para o bem-estar social. Não vamos nos ocupar aqui desta questão.

Vamos passar brevemente, então, pela questão da autonomização da economia (capitalista), que na verdade contou com a intervenção do Estado moderno para sua implantação, em

substituição ao antigo regime de produção, e que conta com o Estado para a legalização e defesa do seu funcionamento desde então, e que faz parte dos problemas que trouxemos até aqui.

Afinal, como diz Viveiros de Castro (2008, p. 232), comparando nossa situação com a dos índios que evitam entrar sozinhos na mata, sob risco de perderem a alma no encontro com um espírito não humano, nós somos cidadãos *caititus* na selva do mercado capitalista, com a diferença de que não podemos evitar o encontro com a besta. Como sintetizam Boltanski e Chiapello (2011), “O capitalismo é, com efeito, sem dúvida a única ou ao menos a principal forma histórica ordenadora de práticas coletivas a ser perfeitamente desligada da esfera moral, no sentido em que ela encontra sua finalidade nela mesma (a acumulação de capital como fim em si) ...” (Boltanski e Chiapello, 2011, p. 59-60); a finalidade é o nome da besta; por isso a essência do capitalismo é amoral, e daí sua necessidade de formar um espírito para o engajamento social de seus personagens, capitalistas e trabalhadores, que os autores intitulam, na linha dos trabalhos de Max Weber, de “espírito do capitalismo”: “Chamamos espírito do capitalismo a ideologia que justifica o engajamento no capitalismo” (Boltanski e Chiapello, 2011, p.41).²⁹

A lógica do capital corrobora o que Karl Polanyi (1983), na esteira de Marx, destacou como a autonomização da economia com o advento da sociedade capitalista. Ou seja, nunca, até então, na história da humanidade, ressalta Polanyi à luz de trabalhos da antropologia, a economia fora concebida como uma atividade autônoma ou independente das demais atividades sociais. É o que a discussão da autonomia dos bancos centrais ilustra pontualmente, como se o funcionamento do mercado por si só representasse o ideal de uma sociedade gestando-se por meio da

²⁹ Os autores identificam três espíritos do capitalismo em sua história, o último sendo o espírito neoliberal, a partir dos anos 70. Em contrapartida, Stiegler (2012, p. 9) se contrapõe aos autores afirmando que o capitalismo atual não tem espírito algum. A obra de (Boltanski e Chiapello, 2011) é um clássico das ciências sociais. Procuramos tratar da sua questão em Furlan 2017b.

livre iniciativa de todos. Segundo Pierre Rosanvallon (1989), esta era a utopia dos autores da economia clássica liberal, contrários ao poder do Antigo Regime com seus privilégios de classe estabelecidos. O que teria seduzido, segundo Audier (2015), o próprio Foucault. Claro que a história mostrou que esse estado de liberdade não se realizou, sendo o poder do Estado ocupado por forças econômicas para a imposição de leis em benefício próprio (ou da “besta”)³⁰, entre as quais o sistema tributário é um exemplo bastante atual³¹, além da possibilidade legal de concentração de riquezas que representa no mínimo a perversão de um dos fundamentos da política econômica da modernidade, sobretudo esse de que o trabalho é a fonte da riqueza, como afirmavam Adam Smith e Ricardo, antes de Marx.

A ideia de que o trabalho é a fonte da riqueza, que nos parece inexpugnável do ponto de vista da razão moderna, é absolutamente incompatível com o nível de desigualdade social e concentração de renda nas sociedades modernas capitalistas, que inclusive cresceram nas últimas décadas.

Nesse sentido o filme *O naufrago* (2000), com Tom Hanks, cujo sucesso de público faz dele um exemplo bastante didático, deveria cumprir o mesmo papel que o da criança da fábula de Andersen sobre a nova roupa do rei, quando ela exclama, com um olhar ainda isento dos preconceitos e dos valores delirantes do reino, que o rei está nu! Afinal, o que pode um executivo moderno perdido sozinho numa ilha? Com muita dificuldade, como o filme mostra,

³⁰ A lógica do capital teria sido identificada desde os primórdios do capitalismo como uma ameaça à sociedade. “O anticapitalismo é, com efeito, tão antigo quanto o capitalismo” (Boltanski e Chiapello, 2011, p. 85). Os autores enfatizam, no entanto, que não se pode ignorar a composição da lógica do capital com um espírito capaz de encarná-la na sociedade (p. 70), nem os ganhos materiais que ela trouxe para a sociedade. Em síntese, “Seria evidentemente pouco realista não compreender esses três pilares justificativos centrais do capitalismo – progresso material, eficácia e eficiência na satisfação das necessidades, modo de organização social favorável ao exercício das liberdades econômicas e compatível com os regimes políticos liberais -, no espírito do capitalismo (Boltanski e Chiapello, 2011, p. 50).

³¹ Um tema muito destacado por Piketty (2019).

sobreviver. Vale lembrar que a dor de dente que o personagem poderia tratar num grande centro urbano, e que ele postergou, justamente devido à facilidade com a qual poderia fazê-lo a qualquer momento, transformou-se num dilema de vida e morte na ilha, pela dor e a infecção que poderia causar. A luz elétrica que depois, de volta à civilização, ele contempla alternando o liga desliga de um simples interruptor, dominando a bel prazer o que antes era o fato inexpugnável da escuridão da noite na ilha, é outro exemplo, além da mesa farta de comidas e bebidas que lhe foi oferecida pelos amigos para comemorar a sua volta. Em síntese, tudo que mostra como as nossas atividades cotidianas mais corriqueiras se apoiam em milhares ou milhões de relações de trabalhos atuais e passados - afinal a luz elétrica não foi inventada em nosso século -, como a construção e manutenção da rede elétrica, das usinas até nossas casas, que dependem, inclusive, de trabalhos de reparos realizados em condições muitas vezes inóspitas, quando, por exemplo, fortes chuvas interrompem seu funcionamento. De modo que se pode dizer que estamos empoleirados nas gerações passadas³², inclusive em nossos ancestrais mais distantes, cuja sobrevivência e reprodução tornou possível nossa vida atual; empoleirados no longo trabalho de desenvolvimento de técnicas e ciências etc.

Em síntese, como diz Vioulac (2015), comentando Marx,

O homem, enquanto trabalhador, é sempre tributário de uma comunidade histórica determinada. Daí o afastamento necessário de todo individualismo, que não é nada mais que a ideologia da sociedade burguesa

³² Em termos mais conceituais, “A essência comum à comunidade é uma herança comum; essa herança é o produto do trabalho dos mortos. *Wesen ist was gewesen*, já dizia Hegel, a essência é a reunião disso que foi, recolhimento da quintessência de uma produção anterior, que fornece, assim, à produção atual sua reserva de possível e funda a existência presente, ela circunscreve, assim, o campo transcendental. O que liga a definição da comunidade, portanto, ao luto e sua institucionalização, quer dizer, o reconhecimento da essência espectral do espírito. Uma comunidade é feita mais de mortos que de vivos, mais de ausência que de presença, mais de memória que de matéria” (Rappin, 2018b, p. 12).

atomizada pela concorrência: nenhum trabalho é individual, e é o que explica a crítica de Marx a isso que ele chama as ‘robinsonadas’ que levam certos economistas a abordar essas questões a partir da hipótese de um estado de natureza no qual, como Robinson sobre sua ilha, o indivíduo poderia obter tudo a partir de si mesmo (p. 500).

Por isso o desenvolvimento de qualquer tecnologia, se por um lado libera o homem de trabalhos manuais e pode causar desemprego nas sociedades modernas capitalistas, deveria ser considerado, de certo modo, patrimônio comum da humanidade, visto que encerra trabalho e conhecimento histórico socialmente construído. Vale lembrar que a globalização do capitalismo se iniciou com dominação e exploração de outros povos do mundo (a chamada acumulação primitiva do capital), o que nunca deixou de estar presente em sua história, mesmo subsumida sob a forma da exploração do trabalho assalariado.

Não se trata aqui, mais uma vez, de negar eventuais ganhos com a autonomia da atividade econômica nas sociedades modernas, uma discussão que nos levaria a outras considerações, mas de diagnosticar seu estado para ao menos controlar as taras do capitalismo, como diz Merleau-Ponty (1984b, p. 67). Nesse sentido se dão os esforços dos trabalhos de Thomas Piketty (2014, 2019) sobre a distribuição de renda na história do capitalismo, em particular na obra que o celebrou, *O capital no século XXI*, assim como, próximo de nós, os trabalhos de Ladislau Dowbor (2017), cuja obra *A Era do capital improdutivo* traz informações de grande relevância sobre os principais agentes econômicos na economia mundial. Ambos os autores se apoiam principalmente em fontes de pesquisas independentes para entender, inclusive, a nova arquitetura de poder no mundo atual. Vamos destacar algumas das informações trazidas por Dowbor (2017), que para nós sugerem, inclusive, o forte controle dos meios de informações pelo poder econômico. Afinal, entre elas, o que mais surpreende não é a simples existência dos fatos, mais ou menos sabidos, mas a sua dimensão. Quantos sabem, por exemplo, que 28 corporações econômicas, a maioria controlada por bancos, têm o controle, cada

uma delas, de um capital superior ao PIB da maioria dos países, inclusive do Brasil, à época em que ainda era a 8ª economia do mundo (p. 58-59)? Que uma corporação econômica como a Black Rock tem um capital muito próximo do PIB dos Estados Unidos (p. 55)? Que “algo que equivale a entre um quarto e um terço do PIB mundial se esconde em paraísos fiscais” (p. 148)? São dados que ilustram que personagens ou fatos dessa magnitude não podem faltar numa reflexão sobre a ordem política mundial e de cada país. O subtítulo do livro *A era do capital improdutivo*, aliás, resume bem esse estado de coisas. A saber: *A nova arquitetura do poder, sob dominação financeira, sequestro da democracia e destruição do planeta*. Seu primeiro capítulo trata, na verdade, da intensificação dos problemas ecológicos nas últimas décadas em decorrência do crescimento exponencial da exploração dos recursos do planeta pelo sistema produtivo e de consumo capitalista, problema ao qual já nos referimos na nota 4. As crises das democracias representativas no mundo todo são, pois, um sinal evidente de quão pouco democráticas elas são, salvaguardando, em síntese, os interesses das grandes corporações econômicas.

Ora, a emergência da organização do trabalho pelo capital na história da humanidade, que possibilitou o aumento exponencial da produção de bens materiais (Dardot e Laval, 2017)³³, mas também tem causado a morte ou colocado em risco outras espécies de vida no planeta e outras culturas ou formas de vida humana, torna muito sensível, hoje, nossa responsabilidade sobre a vida³⁴, e

³³ Contra a concepção proudhoniana de uma força produtiva espontânea na sociedade, que será roubada pelo Capital, os autores reforçam a tese marxiana da importância da organização para a constituição da força produtiva, no caso, pelo Capital. A concepção da força produtiva independentemente de sua organização será considerada metafísica, por Marx. Essa é a crítica que Dardot e Laval (2017) endereçam à concepção biopolítica de Hardt e Negri, que não nos cabe discutir aqui.

³⁴ Conforme a sugestiva tese de Vioulac (Rappin, 2018a), a humanidade passou por duas grandes revoluções em sua história. A primeira, há centenas de milhares de anos, foi a neolítica, em um processo muito lento “fez a humanidade passar da pré-história à história”. A segunda, a revolução industrial, “transformou

é nesse sentido que gostaríamos de encaminhar a necessidade de uma reflexão profunda sobre a nossa forma de vida atual.

Ou seja, a dimensão dos problemas que trouxemos até aqui, parece-nos impor a necessidade de revisão profunda de nosso modo de vida, ao invés de apenas visar a esses problemas isoladamente. Melhor dizendo, a importância da discussão pontual de cada um desses problemas deve vir a par com a consideração mais ampla e profunda do modo como nos relacionamos com o mundo e os outros, inclusive os não humanos, o que, para nós, passa necessariamente pela discussão de nossa formação subjetiva enquanto estado geral dos nossos corpos. Nesse sentido adiantamos, no Resumo, que para o encaminhamento dessa discussão nos parecem pertinentes as noções de nível perceptivo e esquema corporal, reunidas em torno da noção de instituição, trabalhada por Merleau-Ponty (2003) em seus cursos no Collège de France. São noções que nos parecem profícuas para a revisão dos fundamentos de nossa forma de vida, da maneira como somos nossas relações com o mundo e os outros, humanos e não humanos.

De um modo geral, o esquema corporal encerra a lógica de um sistema de relações corpóreas de troca de sentidos com as coisas no espaço e os outros; é o que nos situa como possibilidade de agir no mundo natural e social. Daí porque nosso mundo é ao mesmo tempo público e privado. Mais precisamente, trata-se de um sistema de introjeções e projeções de sentidos que formamos e trazemos nos corpos e que de alguma forma confere nossa identidade em um mundo determinado, natural e social. Identidade como âncora que encerra, suporta e situa o mundo de nossas relações; é o sentir que reúne, portanto, uma história de vida, e Merleau-Ponty cita Proust em diferentes lugares de sua obra

radicalmente a existência dos homens, o mundo mesmo e as condições da vida na terra, em menos de dois séculos, e para todos os povos do planeta" (p. 6).

para mostrar o corpo como o guardião do mundo de nossas vidas. Há, nesse sentido, uma passagem de Proust (1987, p. 11-12), citada por Merleau-Ponty (2003, p. 273) em seus Resumos de cursos no Collège de France³⁵, que ilustra com clareza a situação. O narrador conta que ao acordar no meio da noite, sem saber onde estava, por um momento se sente como o fremito de um ser apenas animal (que ele compara a do homem das cavernas), despido, pois, de todo sentido de mundo e de eu. Mas que bastavam algumas lembranças que varriam séculos de civilização, como o vislumbre da luz de um lampião e de camisas de gola virada, que o mundo se formava novamente junto com seu próprio eu, como uma trama constitutiva de ambos.

É para fundamentar essa comunicação sensível, simbolismo natural que a linguagem prolongará por outros meios entre o nosso corpo, do outro e as coisas, que o conceito de carne surgirá em sua filosofia. Ora, como sabemos desde o princípio de sua filosofia, como o mote que a orienta, tudo que é encarnado (e agora tudo é encarnado, por definição, no sentido ontológico da carne) tem seu peso e inércia em sua dinâmica. E por isso nenhuma questão será apenas discussão de ideias, nem tratará apenas de coisas (para uma consciência ou pensamento de um sujeito), mas envolverá sempre nosso próprio ser. Se o pensamento de Merleau-Ponty nos ensinou algo, cremos que é essa operação sensível na qual coisas e ideias são termos abstratos de uma mesma realidade, assim como o tempo e o espaço, que o termo carne procurou reunir em seus últimos trabalhos, interrompidos abruptamente com sua morte.

Grosso modo, aqui se encontra, para nós, a dificuldade da nossa questão (sobre a crise que vivemos), pois ela remete ou coloca em questão nosso próprio ser, que na dimensão da nossa discussão, Merleau-Ponty (2010) chama de nossa coexistência organizada socialmente por meio das nossas instituições, como trouxemos com

³⁵ Sobre a qual Merleau-Ponty (2003) comenta: “não sabendo mais onde estou, não sei mais quem sou, sou no nada, irremediavelmente. Se saio dele, é que alguma coisa me é trazida pelo corpo: vejo como em um *flash back* rápido toda uma série de civilizações, até que tudo isso se aproxime de meu tempo e aí se imobilize” (p. 275).

Dardot e Laval (2017).³⁶ *São instituições do nosso mundo percebido, promovidas à dimensão de um caráter sistemático de organização de sentidos.* São propostas de mundo que solicitam ao corpo de cada um de nós a postura adequada para a sua habitação. *E essa postura é a formação do nível perceptivo: “É uma atividade tipo, é o quadro universal de uma ação no mundo. A consciência perceptiva consiste frequentemente em notar o desvio em relação a um nível, e esse desvio é o sentido que, portanto, é uma configuração, estrutura”* (Merleau-Ponty, 2011, p. 50).

É nesse nível, pois, que se concretizará o sentido que vamos viver e realizar, e para mudar radicalmente o mundo ou nossa vida, é esse nível de percepção que tem que ser alterado, pois do contrário não se sairá da forma de sua organização, ou as mudanças serão mais de conteúdo, internas à forma de organização do mundo estabelecida pelos níveis perceptivos instituídos socialmente.³⁷ Há, pois, um campo de instituições, das mais gerais, próprias à história da humanidade, como foi o caso da descoberta da agricultura, no período neolítico (Merleau-Ponty, 2003, p. 44); próprias a uma civilização, como a mediação do conceito, que abriu a questão da verdade e inaugurou a história do saber na civilização ocidental na Grécia antiga por meio da filosofia (Merleau-Ponty, 1991); próprias a uma forma de produção, como foi o surgimento do capitalismo na história ocidental, e a revolução industrial (Merleau-Ponty, 2003, p. 44), na própria história do capitalismo; a uma metafísica,

³⁶ É nesse sentido que Merleau-Ponty (1964, p. 322, última nota de trabalho, março de 1961) diz que o Capital deve ser tratado como Coisa, como, aliás, interpreta o que há de interessante no estruturalismo. “Há um ‘mercado do trabalho’, e é dele que se ocupa o estruturalismo – isto é, do funcionamento da instituição e não dos atos individuais” (1996, p. 129).

³⁷ “São *dimensões* do campo, nas quais todo o vivido se distribui, mas que não são vividas em si mesmas. [O] modo de existência da instituição, como aquele do ‘passado’ reativado e do futuro ‘antecipado’ não é conteúdo de consciência” (Merleau-Ponty, 2003, p. 58). “A instituição, portanto, [não é] nem percebida, nem pensada como um conceito; é isso com o que conto a cada momento, que não se vê em parte alguma e é suposta por todo visível de um homem” (Merleau-Ponty, 2003, p. 43).

como a separação entre sujeito e objeto, que marcou a modernidade ocidental (a perspectiva da separação da natureza, como enfatiza Charles Taylor, 1997) etc., às mais individuais, próprias da história de cada pessoa, como os casos de Dora e madame B analisados por Freud; mas que se conjugam todas de alguma forma – o Édipo, por exemplo, inaugura a experiência do amor na puberdade, sendo ao mesmo tempo universal e singular, na sociedade ocidental (Merleau-Ponty, 2003, p.47). “O instituído pode, então, servir de charneira entre o ser individual e o social” (Furlan, 2017a, p. 191; cf. Merleau-Ponty, 2003, p. 213).

A noção de instituição conjuga ao mesmo tempo, pois, uma relação determinada com o mundo, com outrem, com o agir e o tempo (Merleau-Ponty, 2003, p. 36). “Por essas vias ([descobrimo] o] sujeito do campo de presença e sua relação ao mundo, a outrem, ao agir) nós delimitamos o conteúdo filosófico da noção de instituição” (Merleau-Ponty, 2003, p. 37).

Essa é a importância da noção de instituição em sua obra, que se dá entre uma concepção de história determinada por uma lógica interna aos fatos, e uma história contingente na qual nenhuma afinidade entre os fatos impõe uma direção (Eslin, 2008).

Nesse sentido, pois, o capitalismo é uma instituição, termo com o qual Merleau-Ponty define um acontecimento que inaugura, justamente, um nível perceptivo que marca na vida um princípio de desenvolvimento de mundo, pessoal ou coletivo. Mais precisamente, um acontecimento que solicita um desenvolvimento que nos atrai para determinada direção de formação de mundo. Ou seja, a instituição apela um futuro³⁸, que reúne uma série de acontecimentos a que damos o nome de história (pessoal ou coletiva, e que se misturam a todo momento, como sabemos com o próprio Merleau-Ponty). Uma definição de história que ao mesmo

³⁸ “A instituição [...] não é posição de um conceito, mas de um ser, ou abertura de um campo. Isto é 1) ela dá ao futuro isso que ela não tem; 2) o futuro só receberá dela isso que ele trará” (Merleau-Ponty, 2003, p. 101).

tempo marca o peso que ela tem sobre nós³⁹ e a sua contingência, isto é, a nossa liberdade em situação. Há, pois, uma tensão entre o instituinte e o instituído, como destaca em prefácio Claude Lefort (Merleau-Ponty, 2003, p. 7), e que, para a situação atual, chamaríamos de sensação de um esgotamento das possibilidades de prosseguirmos da mesma forma.

Vamos nos servir de uma comparação feita por Merleau-Ponty (2000) entre a prosa literária e a prosa social, em carta a Martial Gueroult por ocasião de sua candidatura ao Collège de France. Nela Merleau-Ponty faz uma síntese rápida de sua obra e anuncia seu próximo passo com a passagem do estudo da percepção para o estudo da expressão (artística) como forma de resolver as questões das primeiras obras. Como se sabe, daí será retomada a investigação da pintura e da linguagem. É esta última que Merleau-Ponty anuncia na carta, que abre para a história da coexistência humana, reunindo os temas da Natureza, da Cultura e da Razão (Merleau-Ponty, 2000, p. 48), articulando, pois, tudo isso que tradicionalmente chamamos de metafísica. Ora, segundo ele, é justamente por meio da linguagem literária que é mais fácil mostrar aquilo que representa a essência de toda linguagem enquanto experiência de um sentido que não se encontra pronto antes de sua expressão e que não tem garantia de sua realização, apoiando-se na história de si mesma. É essa criação da própria língua e na própria língua que a poesia manifestaria com mais “ostentação” (Merleau-Ponty, 2000, p. 45), mas que estaria presente, também, na grande prosa literária. E daí a passagem para a prosa social, que é o que nos interessa aqui. Merleau-Ponty (2000, p. 47) compara o significado da grande prosa literária à prosa sociológica, dizendo que um escritor apenas sobrevive quando não é mais capaz de fundar uma nova universalidade de significação, justamente, pois, quando perde a capacidade de criação, e da mesma forma, que a grande prosa do mundo se reduz ao prosaico, quando não é mais

³⁹ Estamos “todos confinados em nosso tempo e suas instituições, só podemos lutar contra ele com ele, indiretamente, do interior, ‘compreendendo-o’” (Merleau-Ponty, 2003, p. 47).

capaz de produzir uma poesia que atraia a liberdade dos homens; que assim, as instituições deixam de viver “quando elas se mostram incapazes de portar uma poesia das relações humanas, isto é, o apelo de cada liberdade a todas as outras” (Merleau-Ponty, 2000, p. 47). Ora, a situação nos parece essa, ou muito próxima de ser essa. Por isso a crise é profunda e coloca em questão nossas razões para viver.

Mas para não encerrarmos esse texto com a carga predominantemente negativa que o configura, embora lembrando que a vida naturalmente volta sua atenção para aquilo que não vai bem⁴⁰, e que esse é o papel principal da crítica, podemos dizer que todo o seu teor ou tensão de negatividade se deve à força do potencial de vida gerado na própria história da sociedade ocidental, na qual, em particular, a modernidade gestou elevados padrões de razão e de valor moral, embora não sem ambiguidades e contradições. Ocorre que sem estes valores não haveria o espanto diante da barbárie que estamos vivendo, barbárie que configura sempre, como diz Henry (2011), a decadência de um mundo construído, ainda que em parte prometido.⁴¹

Referências

AUBER, N. (org.) (2005). *L'individu hypermoderne*. Ramonville Saint-Agne (Fr) : Érés.

AUDIER, S. (2015). *Penser le “neoliberalisme”, Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*. Lormont, France : Le Bord de L'eau.

BARBARAS, R. (2016a). *Le Désir et le Monde*. Paris: Hermann.

⁴⁰ Berlan, A. (2012, p. 38).

⁴¹ “A barbárie não é um começo, ela é sempre segunda a um estado de cultura que a precede necessariamente, e é apenas em relação a este que ela pode aparecer como um empobrecimento e uma degenerescência. A barbárie, diz Joseph de Maistre, é uma ruína, não um rudimento” (Henry, 2011, p. 13).

- BARBARAS, R. (2016b). *Métaphysique du Sentiment*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- BERLAN, A. (2012). *La fabrique des derniers hommes, Retour sur le présent avec Tönnies, Simmel et Weber*. Paris : La Découverte.
- BOLTANSKI, L. e CHIAPELLO, E. (2011). *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard.
- CALDEIRA, T. P. R. (2000). *Cidade de muros, Crimes, segregação e cidadania em São Paulo* (trad. Frank de Oliveira e Henrique Monteiro). São Paulo: Ed. 34; Edusp.
- CARBONE, M. (2011). *La chair des images : Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*. Paris : Vrin (matière étrangère).
- CASTORIADIS, C. (1990). « L'époque du conformisme généralisé », in *Le monde morcelé, Les Carrefours du Labyrinthe 3*, pp. 11-28. Paris : Éditions du Seuil, Points (Essais).
- CASTORIADIS, C. (1996). « La culture dans une société démocratique ». In *La montée de l'insignifiance, Les carrefours du labyrinthe 4*, pp. 234-248. Paris: Éditions du Seuil.
- CASTRO, E. V. de, (2008). “Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis”. In *Encontros, Eduardo Viveiros de Castro* (Renato Sztutman, org.), pp. 228-259. Rio de Janeiro: Beco do Azougue.
- CRARY, J. (2014). *24/7: capitalismo tardio e os fins do sono* (trad. Joaquim Toledo Jr.). São Paulo: Cosac Naify.
- DARDOT, P., Laval, C. (2017). *Comum, Ensaio sobre a revolução no século XXI* (trad. Mariana Echalar). São Paulo: Boitempo.
- DEBORD, G. (1997). *A Sociedade do espetáculo, Comentários sobre a sociedade do espetáculo* (trad. Estela dos Santos Abreu). Rio de Janeiro: Contraponto. (Original publicado em 1967).
- DELEUZE, G. (1992). *Conversações* (trad. Peter Pál Pelbart). São Paulo: editora 34.

DOWBOR, L. (2017). *A era do capital improdutivo, A nova arquitetura do poder, sob dominação financeira, sequestro da democracia e destruição do planeta*. São Paulo: Autonomia Literária.

EHRENBERG, A. (2000). *La fatigue d'être soi, Dépression et société*. Paris: Odile Jacob.

EL PAÍS (13 de abril de 2016). Solidão, uma nova epidemia. Uma em cada três pessoas sente-se sozinha na sociedade da hiperconexão e das redes sociais, por John T. Cacioppo e Stephanie Cacioppo, retirado de https://brasil.elpais.com/brasil/2016/04/06/ciencia/1459949778_182740.html

EL PAÍS (16 de janeiro de 2018a). Fartos do Tinder: a solidão está virando o grande negócio do século XXI, por Rita Abundancia, retirado de https://brasil.elpais.com/brasil/2018/01/16/estilo/1516140489_582273.html

EL PAÍS (18 de janeiro de 2018b). Reino Unido cria secretaria de Estado contra “epidemia” de solidão, por Pablo Guimón, retirado de https://brasil.elpais.com/brasil/2018/01/17/internacional/1516217665_881811.html

ESLIN, J-C. (2008). « Critique de l'humanisme vertueux ». In Maurice Merleau-Ponty (org. Saint Aubert, E.), pp. 331-358. Paris: Hermann.

FURLAN, A. S. R.; FURLAN, R. (2005). « Arte, linguagem e expressão na filosofia de Merleau-Ponty”. *Revista ARS*, v. 5, p. 30-49. São Paulo: ECA-USP.

FURLAN, R. (2016a). “A importância da discussão sobre a noção de sujeito: Foucault, Sartre, Merleau-Ponty”. *Educação e Pesquisa*, v. 43, n.4. São Paulo: Faculdade de Educação-USP, pp. 1035-1054.

FURLAN, R. (2016b). “Cultura no ambiente tecnológico”. *Revista Bergasse 19*, v. VII n.1, p. 78-101. Ribeirão Preto: Sociedade Brasileira de Psicanálise de Ribeirão Preto.

- FURLAN, R. (2017a). “Merleau-Ponty e a Psicossociologia”. In: Iraquitana de Oliveira Caminha; André Joffily Abath. (Org.). *Merleau-Ponty e a Psicologia*. 1ed. São Paulo: Liberars, v. 1, pp. 173-196.
- FURLAN, R. (2017b). “O significado da crise da sociedade contemporânea”. *Revista Aoristo, International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, n.1, v. 1, 159-187. Toledo, Paraná: Unioeste.
- GAULEJAC. V. de; HANIQUE, F. (2015). *Le capitalisme paradoxant. Un système qui rend fou*. Paris : Seuil.
- HABER, S. (2013). *Penser le néo-capitalisme, Vie, capital et aliénation*. Paris: Les Prairies Ordinaires.
- Hardt, M.; NEGRI, A. (2012). *Commonwealth* (trad. Elsa Boyer). Paris: Folio Gallimard.
- HARDT, M.; NEGRI, A. (2014). *Declaração, Isto não é um manifesto*. São Paulo: n – 1 edições.
- HENRY, M. (2000). *Incarnation, Une philosophie de la chair*. Paris: Éditions du Seuil.
- HENRY, M. (2011). *La barbarie*. Paris: PUF (Original publicado em 1987).
- HENRY, M. (2012). *Ver o invisível, Sobre Kandinsky* (trad. Marcelo Rouanet). São Paulo: É Realizações (Original publicado em 1988).
- JAMIN, J. (1991). Mauss Marcel. In Bonte-Izard (1991). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, pp. 456-458. Paris : PUF.
- LATOURE, B. (1994). *Jamais fomos modernos* (trad. Carlos Irineu da Costa). Rio de Janeiro: Editora 34.
- LIPOVETSKY, G.; SERROY, J. (2015). *A Estetização do mundo, Viver na era do capitalismo artista* (trad. Eduardo Brandão). São Paulo: Companhia das Letras.

- LUZ, R. (1993). Novas imagens: efeitos e modelos. In Parente, A. (org.) (1993). *Imagem-Máquina, A Era das tecnologias do Virtual*, pp. 49-55. São Paulo: Editora 34.
- LYOTARD, J-F. (1993). Algo assim como: comunicação... em comunicação. In Parente, A. (org.) (1993). *Imagem-Máquina, A Era das tecnologias do Virtual*, pp. 258-266. São Paulo: Editora 34.
- MAUSS, M. (2010). Essai sur le don. In *Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie*, pp. 143-279. Paris : PUF (Quadrige). (Original publicado em 1924).
- MERLEAU-PONTY, M. (1964). *Le Visible et l'invisible*. Paris, Gallimard (Tel).
- MERLEAU-PONTY, M. (1984a). O Olho e o espírito (trad. Marilena Chaui), in *Merleau-Ponty, Coleção Os Pensadores*, pp. 85-111. São Paulo: Abril Cultural. (Original publicado em 1960).
- MERLEAU-PONTY, M. (1984b). As Aventuradas da dialética (Epílogo, trad. Marilena Chaui), in *Merleau-Ponty, Coleção Os Pensadores*, pp. 47-69. São Paulo: Abril Cultural. (Original publicado em 1955).
- MERLEAU-PONTY, M. (1991). O oriente e a filosofia. In *Signos* (trad. Maria E. G. G. Pereira), pp. 145-153. São Paulo: Martins Fontes.
- MERLEAU-PONTY, M. (1994). *La Nature, Notes, Cours du Collège de France – 1956-1960*. (Établi et annoté par Dominique Séglerd). Paris: Seuil.
- MERLEAU-PONTY, M. (1996). *Notes de cours, 1959-1961*. Paris: Gallimard, 1996.
- MERLEAU-PONTY, M. (2000). Um inédito de Merleau-Ponty. In *Parcours Deux, 1951-1961*, pp. 36-48. Lagrasse (França) : Verdier.
- MERLEAU-PONTY, M. (2001). *Psychologie et pédagogie de l'enfant: cours de Sorbonne 1949-1952*. Lagrasse: Verdier.

MERLEAU-PONTY, M. (2003). *L’Institution. La Passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*.Tours: Belin.

MERLEAU-PONTY, M. (2010). “La guerre a eu lieu”. In Merleau-Ponty, *Œuvres*, pp. 105-120. Paris: Gallimard (Original publicado em 1945).

MERLEAU-PONTY, M. (2011). *Le monde sensible et le monde de l’expression, Cours ao Collège de France, Notes, 1953*. Geneva (Suíça): MetisPresses.

NEGRI, A. (1993). Infinitude da comunicação, finitude do desejo. In André P. (org.), *Imagem-Máquina, A Era das tecnologias do Virtual*. São Paulo: Editora 34, pp. 173-176.

O NÁUFRAGO (2000). Direção e Produção: Robert Zemeckis. Estados Unidos: DreamWorks Pictures. DVD.

PARENTE, A. (org.) (1993). *Imagem-Máquina, A Era das tecnologias do Virtual*. São Paulo: Editora 34.

PIKETTY, T. (2014). *O capital no século XXI* (trad. Monica Baumgarten de Bolle). Rio de Janeiro: Intrínseca.

PIKETTY, T. (2019). *Capital et idéologie*. Paris: Éditions du Seuil.

POLANYI, K. (1983). *La grande transformation*. Paris: Tel Gallimard. (Original publicado em 1944).

PROUST, M. (1987). *Em Busca do tempo perdido, No Caminho de Swann* (trad. Mário Quintana), 11ª edição. São Paulo: Globo. (Original publicado em 1913).

RAPPIN, B. (2018a). Entretien avec Jean Vioulac : Autour d’Approche de la Criticité, Partie I, disponível e registrado em pdf em <https://www.actu-philosophia.com/Entretien-avec-Jean-Vioulac-Autour-d-Approche-de/>

RAPPIN, B. (2018b). Entretien avec Jean Vioulac : Autour d’Approche de la Criticité, Partie II, disponível e registrado em pdf

em https://www.actu-philosophia.com/Entretien-avec-Jean-Vioulac-Autour-d-Approche-de-798/?var_mode=calcul

ROSANVALLON, P. (1989) *Le libéralisme économique, Histoire de l'idée de marché*. Paris: Éditions du Seuil.

STIEGLER, B. (2010). *Ce qui fait que le vie vaut le coup d'être vécue*, Paris: Flammarion.

STIEGLER, B. (2012). Interview: from libidinal economy to the ecology of the spirit, Bernard Stiegler with Frédéric Neyrat (Arne De Boever, trad.). *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*, n. 14, 9-14. Austrália: Melbourne School of Continental Philosophy.

TAYLOR, C. (1997). "Compréhension et ethnocentrisme". In *La liberté des modernes* (pp. 195-219). Paris: PUF.

TAYLOR, C. (2011). *A Ética da autenticidade* (trad. Talyta Carvalho). São Paulo: É Realizações.

TAYLOR, C. (2013). *As Fontes do self, A construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola.

VIOULAC, J. (2013). "La crise de la phénoménologie – intuition, spéculation, spectralisation". *Revue de métaphysique et de morale*, n. 78, pp. 245-269 . Paris : PUF.

VIOULAC, J. (2015). "Marx entre réalisation et dépassement de la philosophie. Principes d'une lecture philosophique du Capital". *Les Études philosophiques*, n° 154, p. 493-512. Paris: PUF.

VIOULAC, J. (2018). "Contre la machine capitaliste" (Jean Vioulac) - Entretien avec Jean Vioulac, autour de la technique, du capitalisme et de la cybernétique, retirado de <https://grozeille.co/vioulac/>

Índice remissivo

- Alteridade 14 79-80 156 285
Animal 7, 58, 96, 123, 139, 148,
162-163, 212, 229, 274, 280, 309
Capital 14, 240, 252-253, 258, 279,
281, 284-285, 287-289, 292, 295,
297-298, 302-304, 306-307, 310-311
Ciência 19-22, 32, 35, 42, 59, 69-
70, 80, 113-116, 123, 126, 129-131,
142, 171-172, 174-175, 181-186,
190, 196, 211, 213, 266, 274, 298
Conhecimento 10, 19-21, 24, 28,
33, 34-36, 46-47, 61, 63-64, 68, 84-
85, 98-101, 105, 129, 132, 149, 182,
198, 217, 233, 269, 306
Corpo 11-12, 44, 51-53, 58-62, 64,
66, 77, 82-83, 89-91, 96-106, 136,
147, 151-152, 154, 159-160, 162-
163, 166-167, 180, 194, 196, 211,
210, 211, 214, 227-228, 231, 244,
249, 253-254, 270, 271-272, 279-
280, 282, 285, 287, 289, 292, 298,
308-310
Crise 8-9, 11-12, 14, 19-21, 32, 35-
36, 69, 98, 107, 171-172, 174, 177,
187, 188, 193, 253, 258, 279-280,
307, 309, 313
Cultura 11, 14, 65, 102, 127, 142,
147-148, 171-172, 174-175, 177,
187-188, 190-191, 193, 214-215,
231, 241, 244, 247, 252-253, 256,
258, 264, 266, 279-281, 285, 293,
298-299, 307
Dasein 28-32, 117, 133
Democracia 136 286 307 315
Derrida, Jacques 119-120, 135
Heidegger 7, 10, 19, 21-26, 28-34,
36, 43, 53, 57-58, 81, 91, 95, 113-
119, 122, 129-137, 268.
Henry 63-65, 100-102, 280, 291-
293, 296, 313
História 7, 11, 20, 40-41, 46, 56,
65, 78, 80, 84, 90-94, 102, 127, 142,
171, 173-185, 187- 194, 196, 198-
200, 203-204, 207, 211-212, 214-
217, 219-220, 223, 227-228, 231-
233, 250, 279-281, 288, 292, 297,
302, 304-308, 310, 313
humano 55-59, 66, 69-70, 82, 93-
96, 103, 106-107, 120, 124, 136,
139-143, 149, 167, 172, 174, 179-
181, 183, 188, 190, 195-196, 199-
201, 203-205, 209-217, 219-221,
225-232, 234, 255, 257, 270, 275,
279, 281-282, 292, 295, 303, 306-
308, 310, 312-313
Husserl 9, 11, 19-23, 26-27, 32, 34,
36, 40-43, 46-49, 51-53, 55-56, 59-
60, 62-64, 66, 68-69, 79-80, 82, 84-
87, 89-91, 93-94, 96-101, 103, 105,
113, 118, 123-124, 133-134, 140,
150-151, 153, 161, 171-181, 186-
197, 201, 241, 244, 246-252, 297
Instituição 7, 11, 12, 34, 47-48,
50-55, 63, 65, 85-86, 88, 90-92,

102, 164, 170-171, 177, 181, 185-189, 193-197, 200-201, 279, 285, 287, 299, 305, 308-313

Intencionalidade 6, 8, 13-22, 43-44, 49, 53, 55-56, 58, 61, 65-66, 68-69, 73, 81-82, 87, 92-94, 96, 99, 102, 104-106, 110, 147-148, 152-153, 155, 157, 162, 166-167, 192, 233, 239-243, 257-258.

Intersubjetividade 55, 92, 147, 178, 194, 239, 245, 247-248, 257

Levinas 156, 164

Liberdade 12, 13, 31, 54, 203-204, 207-208, 214, 219-220, 224, 231, 245, 304, 312-313

Linguagem 10-11, 13, 80, 98, 104, 106, 124, 129, 131, 137, 139-140, 142, 147, 157-159, 161-162, 164-165, 194, 213, 229, 230, 285, 288, 309, 312

Merleau-Ponty 10-12, 14, 39, 41, 43-63, 65-70, 77, 79, 81-107, 113, 125-126, 128-129, 140-143, 147, 149, 151-155, 157-167, 171, 173, 187, 178-179, 181, 187, 189, 193-197, 203-208, 211-216, 219-233, 243, 250-251, 279-280, 282, 285, 287, 291, 298-299, 300, 306, 308-313

Morte 10, 96, 113-127, 129, 130-142, 223-224, 226, 234, 293, 305, 307, 309

Natureza 19-20, 32, 45, 52, 66, 83, 90, 103, 138, 185, 200, 255, 285, 299, 306, 311, 312

Outro/outrem 12-13, 80, 88-93, 95, 104, 136, 141-142, 155-156, 164, 204-210, 213, 215, 217, 221-233, 240, 242, 247-252, 255, 257-258, 268-269, 279-283, 286, 294, 298, 307-309, 311

Patocka 10, 39, 56-58, 69, 70, 93-96, 107

Percepção 10, 12, 45, 48-51, 53-55, 58, 60, 62, 65, 67, 86-87, 91-92, 97-102, 104, 125, 128, 145, 147, 151-154, 157-168, 178-179, 190, 194, 203-204, 211-212, 215, 217, 219-221, 228-229, 232-233, 241-252, 254, 257-258, 260-261, 263, 267, 290, 293, 300, 308, 310-312

Psicologia 13, 26, 29, 34, 40, 62, 65, 79, 99, 113, 152, 175, 191, 229, 239, 248, 250, 253, 259, 285, 293

Tempo 7-9, 12-15, 19-20, 26, 28, 30, 33, 37, 41-42, 44, 47, 49-54, 60, 64, 70, 77, 70-82, 84-92, 97-99, 102-104, 107, 115, 118, 123, 133-134, 138, 145, 150-160, 167, 176, 181, 183-184, 189-200, 203-208, 216, 219-227, 231-234, 239, 240, 242, 246, 251-258, 264-265, 268-269, 271-272, 280, 282-283, 285-286, 289, 291-295, 299, 301, 308-309, 311-312

Sobre as autoras e os autores

Acylene Maria Cabral Ferreira - UFBA, Brasil

Professora Titular da Universidade Federal da Bahia. Autora e organizadora de diversos livros na área de fenomenologia - *A Linguagem Originária* (2007), *Verdade e interpretação* (2013), *Leituras do Mundo* (2006), *Fenômeno & Sentido* (2003) - desenvolve pesquisa em fenomenologia e hermenêutica contemporânea. Já foi presidente da Sociedade Brasileira de Fenomenologia (seção nordeste) e coordenadora do GT Heidegger da ANPOF, do qual faz parte do núcleo de sustentação. Contato: acylene@ufba.br

André Barata Nascimento - UBI, Portugal

Presidente da Sociedade Portuguesa de Filosofia (SPS), seus interesses acadêmicos circulam pela filosofia social e política, o pensamento existencial e a psicologia fenomenológica. Publicou livros de ensaio, como “Metáforas da Consciência” (Campo das Letras, 2000), sobre o pensamento de Jean-Paul Sartre, “Mente e Consciência” (Phainomenon, 2009), conjuntos de ensaios sobre filosofia da mente e fenomenologia, “Primeiras Vontades – sobre a liberdade política em tempos árduos” (Documenta, 2012), “E se parássemos de sobreviver – Pequeno livro para pensar e agir contra a ditadura do tempo” (Documenta, 2018) e “O desligamento do mundo e a questão do humano” (Documenta, 2020). Assina regularmente no Jornal Económico a coluna “Pensar devagar” e coordena a Unidade de Investigação Praxis – Filosofia, Política e Cultura. Contato: abarata@ubi.pt

André Dias de Andrade - USP, Brasil

Pós-doutorando em filosofia pela Universidade de São Paulo. Possui experiência em Fenomenologia, Ontologia e Filosofia Francesa Contemporânea, com ênfase nas obras de Husserl,

Merleau-Ponty e Deleuze. Desenvolve também pesquisa nas áreas de Semiótica e Teorias da Comunicação. Dentre as principais publicações destacam-se *Negatividade e produção: elementos para uma teoria do desejo em Deleuze* (2017), *A fenomenologia sem origem: gênese e acontecimento* (2021). além do livro *Semiótica e produção de sentido* (2019). Atualmente investiga os fundamentos teóricos de uma Fenomenologia da Diferença. Contato: andre8ada@gmail.com

Carmen López Sáenz - UNED, Espanha

Professora do departamento de Filosofia – UNED, Madri. Seus temas de pesquisas são diversos, da dialética à fenomenologia, da hermenêutica ao feminismo e questões de gênero. Presidente da Sociedade Espanhola de Fenomenologia, é autora de diversos livros, como *La hermenéutica filosófica de H-G. Gadamer en busca de la verdad* (2018) e *Corrientes Actuales de la filosofía I* (2016), além de mais de cem artigos e capítulos, dentre os mais recentes “The Phenomenal Body is Not Born? It Comes to Be a BodySubject. Interpreting The Second Sex” (2017), “Fenomenología y política en el bicentenario de K. Marx. Volver a lo común” (2018) e “From Genetic Phenomenology to Phenomenology of Perception and Beyond” (2020). Contato: clopez@fsof.uned.es

Danilo Saretta Veríssimo - UNESP, Brasil

Livre-docente em História e Filosofia da Psicologia e professor associado da Universidade Estadual Paulista (UNESP), integra também o Grupo de Pesquisa "Psicologia, subjetividade e produção do conhecimento", vinculado ao CNPQ. Desenvolve pesquisas na interface entre teorias praxiológicas da percepção, além dos desdobramentos éticos das descrições fenomenológicas da percepção e da atenção. Autor de dezenas de artigos e capítulos em fenomenologia e filosofia da psicologia, bem como do livro *A primazia do corpo próprio* (2012) e *Escritos sobre fenomenologia da percepção: espacialidade, corpo, intersubjetividade e cultura contemporânea* (2021). Contato: danilo.verissimo@gmail.com

Dorothea Olkowski - UCCS, Estados Unidos

Professora do Departamento de Filosofia da Universidade de Colorado Springs. Seu trabalho envolve uma vasta gama de interesses filosóficos, da fenomenologia ao pós-estruturalismo, da ética ao feminismo. Autora/editora de trezes livros e de mais de cem artigos, dentre os mais recentes *Philosophy of Freedom: Freedom's Refrains* (2019) e *Deleuze, Bergson, and Merleau-Ponty, The Logics and Pragmatics of Affect, Perception, and Creation* (Indiana University Press, 2020). É membro do comitê diretor da *Rede Internacional de Mulheres Filósofas* da UNESCO e diretora do Programa de Estudos Cognitivos Interdisciplinares na Universidade do Colorado (*Cognitive Studies Minor*). Contato: dolkowski@uccs.edu

Étienne Bimbenet - Univ. Bordeaux Montaigne, França

Professor de filosofia na Universidade Bordeaux Montaigne. Desde sua renomada tese a respeito da filosofia de Merleau-Ponty e em inúmeros artigos sobre filosofia contemporânea, debruçou-se sobre o problema de nossa origem animal e sobre a possibilidade de uma antropologia do ponto de vista fenomenológico. Dentre seus livros estão *L'invention du réalisme* (2015) e *Le complexe des trois singes. Essai sur l'animalité humaine* (2017), destacando-se no Brasil *O animal que não sou mais* (2014), livro premiado na França com le prix Dagnan-Bouveret. Contato: etienne.bimbenet@orange.fr

Mariana Larison – CONICET/UBA/UNGS, Argentina

Especialista em temas de fenomenologia tais como temporalidade, história e instituição. Tradutora da obra de Merleau-Ponty para o espanhol. Autora do livro *L'être en forme: Dialectique et phénoménologie dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty* e pesquisadora do National Scientific and Technical Research Council (CONICET) do Governo da Argentina. Contato: malarison@hotmail.com

Reinaldo Furlan - USP, Brasil

Professor livre-docente da Universidade de São Paulo. Autor de dezenas de estudos em fenomenologia e filosofia contemporânea, como *Cultura no ambiente tecnológico* (2016), *Merleau-Ponty e a psicossociologia* (2017), *Desejo, sentimento e relação com o outro na filosofia da vida de Renaud Barbaras* (2019) e *O visível e o invisível: vida e morte na fenomenologia de Michel Henry* (2022). Tem como temas de estudo a vida, o corpo e a carne em diversos autores, como Merleau-Ponty, Sartre, Henry, Foucault e Barbaras. Atualmente investiga a subjetividade produzida na forma de vida promovida pela expansão do neocapitalismo. Contato: reinaldof@ffclrp.usp.br

Entretanto, a fenomenologia se divide e se perfaz, e sua abrangência e diversidade se manifestam no encontro entre pesquisadores que compõem esta coletânea. A relação entre tempos expressa a intenção de pensar a fenomenologia em sua origem, atualização e possível futuro para esta disciplina tão efetiva quanto multifacetada. Pois a diversidade constitutiva da fenomenologia demonstra sua disposição iminente em se renovar para compreender nossa existência, e a fecundidade deste método em abordar uma série de problemas, dos clássicos aos mais contemporâneos. Esta coletânea reúne estudos de pesquisadores das Américas e da Europa - Brasil, Argentina, Estado Unidos, França, Espanha, Portugal - que propõem pensar a fenomenologia em seus fundamentos, bem como diferentes maneiras de interpelar a existência, a situação e o lugar da subjetividade e da vida em comum, com um método descritivo capaz de conciliar logos e bios, vida e razão. Discute-se também as possibilidades oferecidas pela fenomenologia para pensar temas bastante urgentes, como as dimensões da crise que estamos vivendo (humanitária, social e política), além da experiência do espaço, de nós mesmos e do outro com as novas tecnologias de informação e comunicação em um mundo de mercado capitalista globalizado.

Apoio:



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora

